

GILLES DELEUZE

A relire l'œuvre de Deleuze après sa mort, par une illusion rétrospective presque naturelle, ses textes se révèlent émaillés d'anticipations prophétiques de ce destin tragique. Lignes sombres faufileant régulièrement ses pages et leurs problèmes, les occurrences de la mort se réactivent sans cesse. La mort, ce mot, le plus concret, toujours abstraitement agencé dans l'économie d'un enchaînement ou d'un argument, toujours neutralisé par l'usage que la vie en opère. Ces occurrences nous rappellent par ce choix impossible et pourtant à l'évidence nécessaire, que le grand choix de la pensée de Deleuze (et donc pour tous), est choix délibéré (donc éclairé) de lutter contre le chaos : pensée à ce titre toujours contrainte et forcée « misosophie », bien plus que « philosophie », création violente de vie et non montée diaphane à un quelconque ciel des idées. Faut-il à cet égard rappeler, contre les étonnements ou interrogations de certains, que le choix de mort *lorsqu'il se prend*, loin d'être le triomphe de la mort sur la vie constitue la poursuite de la même vie de la pensée par d'autres moyens ... Non pas Œdipe à Colone tirant le bilan négatif de sa vie, mais bien la vie toujours affirmative ne cessant de nous éclairer comme à l'accoutumée sur les ressources de résistance face à l'inacceptable.

TITRES ANTÉRIEURS

Ethique et technique

Philosophies non chrétiennes et christianisme

Philosophie et littérature

Philosophie et sciences

Arcanes de l'Art. Entre esthétique et philosophie

Lumières et romantisme

L'affect philosophe

Philosophie de l'esprit et sciences du cerveau

Hannah Arendt et la modernité

Hans Jonas. Nature et responsabilité

L'effet Whitehead

Hegel aujourd'hui

Temps cosmique, histoire humaine

L'image. Deleuze, Foucault et Lyotard

A paraître

Matérialisme et philosophie de l'esprit



9 782711 613649

ISBN 2-7116-136

PRIX 96 F

GILLES DELEUZE

B
785
M74
G55
1998



GILLES DELEUZE

VÉRONIQUE BERGEN, PASCAL CHABOT, DANIEL FRANCO,
ALAIN FRANÇOIS, ISABELLE GINOUX, FRANCISCO JOSÉ MARTINEZ,
BRIAN MASSUMI, JOSÉ LUIS PARDO, ISABELLE STENGERS,
PIERRE VERSTRAETEN

COORDINATION SCIENTIFIQUE
PIERRE VERSTRAETEN ET ISABELLE STENGERS

VRIN

1998

ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE
ET DE SCIENCES MORALES
(UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES)

Comité de rédaction

Directeur
Gilbert HOTTOIS

Membres

Lambros COULOUBARITSIS
Guy HAARSCHER
Robert LEGROS
Thierry LENAIN
Michel MEYER
Jean-Noël MISSA
Jean PAUMEN
Marc RICHIR
André ROBINET
Anne-Marie ROVIELLO
Jacques SOJCHER
Isabelle STENGERS
Pierre VERSTRAETEN
Maurice WEYEMBERGH

Institut de Philosophie et de Sciences Morales
(Université Libre de Bruxelles)
Avenue F. Roosevelt, 50 (CP 175) – B-1050 Bruxelles

Librairie Philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne F-75005 Paris
Téléphone : 01.43.54.03.47

22cm
ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Directeur : Gilbert HOTTOIS

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID



5408083931

GILLES DELEUZE

coordination scientifique

Pierre Verstraeten et Isabelle Stengers

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, Ve

1998

UNIVERSIDAD
AUTONOMA
DE MADRID
BIBLIOTECA
FILOSOFIA

Y

B
785
.174
G55
1998

084. 232422

GILLES DELEUZE

Gilles Deleuze

Portrait

Portrait of Gilles Deleuze

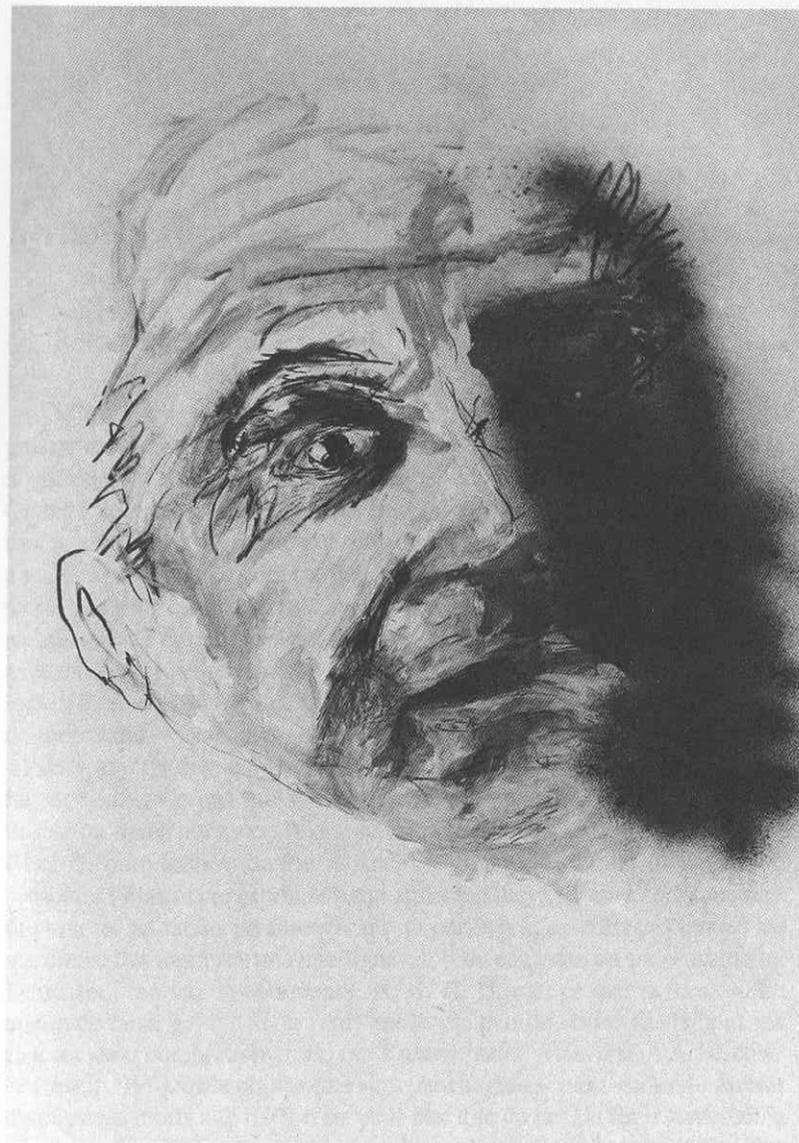
La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 1998

Imprimé en France

ISBN 2-7116-1364-X



Deleuze, technique mixte sur papier de Sarah Verstraeten, 1996

INTRODUCTION : VOL DE L'AIGLE ET CHUTE PROFONDE (A PROPOS DE LA MORT DE G. DELEUZE)

De toujours le philosophe a eu un rapport spécifique à la mort, puisqu'il lui faut bien mourir à la banalité quotidienne pour être capable d'y déceler la faille ou la fracture où est susceptible de s'inscrire la pensée. Quand il se trouve que ce que pense le philosophe en question, c'est avant tout la vie, on peut supposer que vie et mort entretiendront, dans l'œuvre et dans l'expérience, un rapport peu ordinaire. Et c'est en effet avec une étonnante gaîté que Deleuze, au début de son « abécédaire », en évoquant la « clause » de l'émission, parle de sa propre mort. A Claire Parnet, guilleret, avec un de ses rires retenus dans la caverne trop sonore du thorax, qui font inévitablement penser à cette formule de Kafka citée par lui : « Ma tête donne rendez-vous à mes poumons derrière mon dos », il disait donc : « Parler de choses sur lesquelles je n'ai pas réfléchi d'abord, c'est inconcevable. Ce qui me sauve un peu, c'est la clause : tout ça ne sera utilisé qu'après ma mort. Alors, tu comprends, je me sens déjà réduit à l'état de pure archive de Pierre-André Boutang, de feuille de papier, et presque à l'état de pur esprit. Je parle après ma mort, et on a suffisamment fait tourner les tables pour savoir qu'un pur esprit, ce n'est pas quelqu'un qui donne des réponses très intelligentes, c'est toujours un peu sommaire. Donc, tout me va, on commence, A, B, C, D, tout ce que tu veux ». La raison de cette gaîté ? Si la mort réelle est peu de chose finalement par rapport aux nombreuses fois où l'œuvre aura « traversé l'Achéron »¹ (? *Phie*, p. 190), où le philosophe aura paru hagard « avec son air de revenir du pays des morts » (p. 67), c'est peut-être que de cet Hadès il ramenait la vie, une vie plus intense, « des qualités plus belles, des couleurs plus

1. G. DELEUZE, avec F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991, cité ? *Phie*.

brillantes, des pierres plus précieuses, des extensions plus vibrantes »¹ (DR, p. 314), bref une vie capable de vaincre la mort empirique.

La première page de *Qu'est-ce que la Philosophie ?* évoquait quelques grands morts en sursis (Monet, Titien, Turner, Kant, Chateaubriand), qui, dans leur vieillesse avancée, avaient trouvé la ressource de relancer les dés, de réinventer l'œuvre, donc aussi la vie. Deleuze en tirera, plus loin dans le livre, une distinction entre deux façons de vieillir : vieillir suivant l'Histoire, et *devenir-vieux* – au terme de « devenir » il faut accorder toute la portée libératrice qu'il revêt dans la pensée deleuzienne : « Tantôt l'on vieillit suivant l'Histoire, et avec elle, tantôt l'on devient vieux dans un événement très discret (peut-être le même événement qui permet de poser le problème 'qu'est-ce que la philosophie ?'). Et c'est la même chose pour ceux qui meurent jeunes, il y a plusieurs manières de mourir ainsi » (p. 106) – à savoir mourir jeune suivant l'Histoire ou *devenir-un-jeune-mort*.

Ce autour de quoi tourne cette distinction, ce n'est pas un âge empiriquement déterminé : on peut être un jeune vieux, c'est-à-dire, bien qu'encore jeune, se charger du temps de l'âge, on peut de même mourir jeune sans qu'il y ait la moindre différence entre cette mort et celle d'un vieux, et inversement on peut, tout en étant empiriquement chargé d'ans, devenir un jeune mort ou faire passer à travers soi le discret événement du devenir, qui fait même de la vieillesse un absolu renouveau. La vraie différence passe entre d'une part un assujettissement à l'Histoire, à l'état de choses, à la nécessité implacable du *cours du monde* (les jeunes soldats fauchés par les guerres, les adolescents ou les jeunes pères de famille qui meurent sur les routes des week-ends, et s'enrôlent dans les statistiques émises par une société à tel stade de son développement consommateur, qui comporte tel type de loisir, de mode de transport, etc.), et d'autre part une manière de se saisir de l'occasion ou de l'événement pour faire une sorte de saut sur place, rejouer la partie, réinventer ses règles, ouvrir une alternative, faire bifurquer la trajectoire ; soit le jeune qui *devient* un jeune mort dans l'Histoire : il peut s'agir, c'est le cas le plus direct, d'un révolutionnaire tombant sur une barricade pour promouvoir un monde meilleur, mais aussi, presque à l'inverse, de Rimbaud qui commet à vingt ans une sorte de suicide littéraire, pour s'être aperçu que la poésie n'était pas la révolution à laquelle il croyait, qu'elle était incapable de « changer la vie » et de restituer l'homme à son état primitif et auroral de « fils du soleil », et pour qui dès lors la manière de relancer les dés, c'était de mourir à la vie, en l'occurrence de se survivre en vivant du commerce de la mort, trafiquant d'armes en Afrique – plutôt que, solution de facilité, de

continuer à écrire, selon la persévérance inerte de ce qui aurait cessé d'être création pour n'être plus que compétence. Mais si mourir en vivant, destin de Rimbaud, peut être une manière paradoxale de rejouer ou de reprendre l'initiative alors même qu'elle a échoué, et de devenir par là un jeune mort, on peut aussi vivre en mourant : et nous nous retrouvons alors du côté de ces 'vieux' qui font de leur vieillesse et de l'ombre de leur mort non pas une décrépitude subie, mais l'occasion d'une nouvelle naissance, d'une vie autrement relancée ou d'un devenir jeune – ainsi le vieux Kant, écrivant la *Critique du Jugement*, et y transgressant toutes les limites qu'il a passé sa vie à établir, iconoclaste de son propre passé, fomentant aussi bien l'au-delà du kantisme, c'est-à-dire l'idéalisme allemand. Ainsi également Chateaubriand trouvant dans sa propre vieillesse conjointe à celle de Rancé la façon de tourner vers l'avenir et la modernité de la littérature une « pointe mystérieuse », selon le mot de Julien Gracq.

Ainsi semblablement de Deleuze, même s'il n'ose revendiquer pour sa part une telle relance révolutionnaire de soi (« Nous ne pouvons pas prétendre à un tel statut », ? *Phie*, p. 8), et si l'événement très discret qui a lieu en ce point d'équilibre rare, fragile et miraculeux d'une certaine vieillesse, dans cette lumière aux découpes d'autant plus nettes qu'elle préfigure l'engloutissement nocturne, c'est la simple question, que tout philosophe, semble-t-il, doit déjà s'être posée : « qu'est-ce que la philosophie ? ». Pourtant la question n'est pas banale, elle est même révolutionnaire au sens où elle rompt l'engrenage des évidences pratiques, le cours de toute une vie qui ne pouvait pas questionner de la sorte, justement parce qu'elle consistait à *faire* de la philosophie, et à occulter, par l'innocence de l'affairement, par l'urgence de la réalisation, la question que cette discipline est à elle-même.

Ainsi encore, plus littéralement et plus dramatiquement, et dans un corps à corps plus resserré de la vie et de la mort, de la jeunesse et de la vieillesse, le suicide de Deleuze. Une mort attendue, annoncée, redoutée, puisqu'elle est le terme d'une maladie connue de longue date. Et dont pourtant, refusant de la subir, et reprenant l'initiative, il a fait quelque chose de vivant, un devenir qui a toute la force de surgissement et d'intempestivité de la vie. « Il y a trois ans, dans sa postface à *Quad* de Beckett, Gilles Deleuze évoquait la figure de Beckett à la fin de sa vie, Beckett 'l'épuisé'. Il écrivait : 'L'épuisé, c'est beaucoup plus que le fatigué [...] Le fatigué a seulement épuisé la réalisation, tandis que l'épuisé épuise tout le possible [...] Epuise-t-il le possible parce qu'il est lui-même épuisé, ou est-il épuisé parce qu'il a épuisé le possible ? [...]'. Plus loin – et on ne peut pas s'empêcher de penser à Deleuze lui-même, épuisé par ses graves troubles respiratoires et ayant de plus en plus de mal à se déplacer –,

1. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1985, cité DR.

il ajoutait : 'C'est la plus horrible position d'attendre la mort, assis sans pouvoir se lever ni se coucher, guettant le coup qui nous fera nous dresser une dernière fois et nous coucher pour toujours' » (« Le geste d'un philosophe », *Libération*, 6 novembre 1995, p. 8). Deleuze donc n'était pas seulement fatigué, fatigué par l'accomplissement de tel projet, une fatigue à laquelle le repos aurait apporté la solution, une fatigue susceptible de recharge et de relance vers un nouveau possible, il était épuisé, sans plus de possible ni d'horizon, tel Beckett sur sa chaise roulante dans sa vieillesse asilaire. Mais Beckett l'épuisé lui-même n'était peut-être pas sans inventer un ultime possible sur fond de l'impossibilité totale de son épuisement : il *donnait vie*, par cet épuisement même, et de la façon la plus radicale qui soit, aux personnages larvaires et impuissants qui émaillent son œuvre, il les *incarnait*, bref il jouait autrement, dans son corps, ce qu'il avait déjà joué dans son écriture. Et Deleuze l'épuisé, dans l'événement attendu de sa mort – non-événement aussi bien, ou événement inscrit dans le cours des choses –, creuse, comme l'écrit Derrida, « l'infini d'un autre événement » (« Il me faudra errer tout seul », *Libération*, 7 novembre 1995, p. 37) : sa manière de mourir, qui est décision, invention et affirmation vivante, cet envol, dont l'écrasement mortifère ou le négatif n'est que conséquence secondaire, mais pas but poursuivi comme tel – selon le statut que son œuvre n'aura cessé d'attribuer au négatif. Celui-ci apparaît toujours comme conséquence adventice d'une surabondance de positivité ; c'est le sens de cette « éthique des grandeurs intensives » dont il est question dans *Différence et répétition* et dont le principe est que le « zéro », la décharge de l'intensité maximale ou du 1, est lui-même investi de positivité par ce maximum dont il est l'épuisement : « Il faut la puissance d'une Cascade ou d'une chute profonde pour faire de la dégradation même une affirmation. Tout est vol de l'aigle, tout est surplomb, suspens et descente. Tout va de haut en bas, et par ce mouvement affirme le plus bas – synthèse asymétrique » (*DR*, p. 302). Que le négatif ne vaille jamais par soi, qu'il ne puisse pas non plus être condition d'une affirmation, tel est aussi le sens de la lecture nietzschéenne de la lutte du maître et de l'esclave : c'est la supériorité du maître que de n'être qu'affirmation, la négation qu'il produit des êtres inférieurs (des esclaves) n'étant qu'un aspect dérivé de cette puissance affirmative, mais nullement le but de celle-ci (je suis bon donc tu es méchant) ; l'infériorité de l'esclave consistant, inversement, en ce que le seul « oui » dont il soit capable est un pâle oui récriminant dérivé du « non » : tu es méchant, maître oppresseur, tu n'es pas bon, dit l'esclave, et moi, je ne suis pas toi – donc je suis bon. C'est la pensée des faibles, où la révolte ne naît que de la

lente accumulation de la rancœur et des griefs¹ (cf. *NP*, p. 136). Si le plus bas, ici l'esclave, doit lui-même être affirmé, c'est en tant que forme ultime d'éloignement à soi de l'affirmation, mais encore affirmative : affirmation de l'extinction pour une relance, aussi bien éternel retour de l'affirmation, ou contre-finalité à intérioriser par tout projet finalisant : comme le dit Hegel, le vivant ne laisse pas venir la cause à son effet du simple fait que c'est lui qui le subit.

De même pour ce suicide : lui donner sa maximale teneur deleuzienne, c'est en faire une affirmation, l'affirmation d'un événement singulier, cette manière-ci de mourir, l'essentiel étant non dans la mort, mais dans l'invention de la manière inédite : « Trop à dire sur ce qui nous arrive là, sur ce qui m'arrive aussi, avec la mort de Gilles Deleuze, avec une mort redoutée sans doute (nous le savions si malade), mais encore avec cette mort-ci, cette image inimaginable, qui, dans l'événement, creuserait, si c'était possible, l'infini douloureux d'un autre événement » (J. Derrida). Encore le « douloureux » n'est-il peut-être pas à la hauteur de l'affirmation de l'événement, et, pour être deleuzien jusqu'au bout, il faudrait pouvoir neutraliser l'impact de ces affects passifs et négatifs. Plus deleuzienne peut-être en ce sens la fin de l'article de Lyotard, à la même page de ce numéro de *Libération* : « Dans cette fin de siècle nihiliste, il était l'affirmation. Jusque dans la maladie et la mort. Pourquoi ai-je parlé de lui au passé ? Il rirait, il rit, il est là. C'est ton chagrin idiot, dit-il ». Le chagrin, et la mort même, sont seconds ; ne compte que le moment purement affirmatif de l'envol, de la recréation d'un possible aérien alors même que tout possible est barré pour l'épuisé, et que c'est précisément l'air qui manque – comment ne pas entendre ici un écho de cette formule de Kierkegaard citée par Deleuze : « 'Du possible, du possible, sinon j'étouffe' », ou cette autre expression de James, qui « réclame 'l'oxygène de la possibilité' »² (*LS*, p. 370) ? Ne compte que cette ultime façon de dire, encore une fois, que « la vie [est] la légère et l'active » (*NP*, p. 212), par laquelle Deleuze, quel que soit l'âge de son corps et de ses poumons, devient un jeune mort dans l'Histoire – au lieu d'avoir subi l'Histoire en tant qu'elle comportait et impliquait, à terme, sa mort. C'est l'antipode de la thèse que soutenait Didier Eribon dans *Le Nouvel Observateur*, et qu'il intitule symptomatiquement « Le dernier 'non' de Deleuze » – on préférerait ici au contraire parler du dernier 'oui' : « La fatigue physique, la terrible fragilité de santé qui accablait Gilles Deleuze depuis si longtemps aura donc eu raison de son courage et de sa résistance... Le geste a frappé de stupeur, et il est vrai qu'il y a quelque chose de tragiquement insupportable dans cette 'mort

1. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1967, cité *NP*.

2. G. DELEUZE, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, cité *LS*.

volontaire' d'un philosophe qui aimait à exalter les forces de l'affirmation et en appelait toujours, en dernière instance, aux ressources de la vie » (*Le Nouvel Observateur*, 9-15 novembre 1995, p. 96). Comme s'il y avait contradiction entre l'affirmation vitale et le suicide, alors que celui-ci était précisément, au vu des circonstances, la seule façon d'encore soutenir celle-là. Non, Deleuze n'a pas besoin d'être « sauvé » par la dernière phrase de l'article de D. Eribon, qui, oubliant avec magnanimité « cette image affreuse du philosophe vaincu par la faiblesse du corps et se jetant par la fenêtre pour échapper à la maladie » (qu'il a lui-même créée de toutes pièces), concède, grand seigneur, qu'il vaut mieux essayer de voir, dans ce geste effarant, un dernier ricanement de l'hérétique.

Le sens de ce suicide ou de cette « inimaginable image » (comme le dit encore Derrida), on peut également l'aborder par le biais d'une distinction conceptuelle mise en place par Deleuze dans *Différence et Répétition* : celle de l'« exercice empirique » et de l'« exercice transcendant ». L'exercice empirique, c'est le cours normal de l'expérience, avec ses réglages tout faits, ses balises, ses « recognitions » ; penser, agir, dans cette banalité affairée et conforme à elle-même, c'est simplement reconnaître les schèmes établis de la pensée et de l'action, autrement dit, ne rien faire et ne rien penser, laisser couler la petite musique grisâtre des lieux-communs. Dans cet ordre empirique, on échange des paroles aussi bouleversantes que « c'est un doigt, c'est une table, bonjour Théétète » (*DR*, p. 181). Mais il arrive, dans certaines conditions, que l'exercice empirique défaille, qu'il rencontre une limite, qu'il se heurte à son impuissance, que tout l'arsenal de son déjà-dit ne serve plus à rien au regard de l'advenue de quelque chose de proprement extraordinaire. C'est, par exemple, pour Descartes, le Malin Génie faisant irruption dans la « raison naturelle », c'est-à-dire dans l'exercice empirique, tel qu'il s'établit pour tout un chacun dès la plus tendre enfance, à travers le bavardage immémorial des nourrices. Toute évidence fracassée, Descartes s'engage alors dans un « exercice transcendant » de la pensée, dans une pensée de crise, le doute hyperbolique, et *invente* un nouveau type d'évidence à la mesure de cet ennemi inouï qu'est le Malin Génie, à savoir la solidité inexpugnable et diamantine du *Cogito*. Bref, face à l'impasse, à l'impossible, de deux choses l'une : soit on se laisse sombrer, ligne d'abolition mortifère, coulée dans le chaos ; soit on réagit, et ce en passant à « l'exercice transcendant », c'est-à-dire à une invention par-delà l'impossible, qui abandonne tous les anciens critères et tous les anciens stéréotypes, et qui ouvre de nouveaux possibles.

« Sartre a été tout pour moi. Sartre a été quelque chose de phénoménal », disait Deleuze dans un entretien avec D. Eribon, dont des fragments ont été publiés dans *Le Nouvel Observateur* (16-22 novembre 1995, p. 114). Cette admiration, qui fait contrepois à une attitude souvent critique – motivée par la portée trop « dialectique » que Sartre accorde au néant et à la néantisation –, on connaissait déjà un de ses attendus : c'est à *La Transcendance de l'Ego* que plus d'une fois Deleuze rend hommage, voyant, dans le champ transcendantal impersonnel prôné par Sartre, dans la mise hors conscience de l'*ego*, comme l'esquisse de ce qu'il radicalisera et nommera les « singularités » pré-individuelles. Mais, à la lumière de cette mort, et de sa possible interprétation en terme de passage à un exercice transcendant de la vie, on peut hasarder une hypothèse supplémentaire : c'est, outre le souffle général de liberté¹, outre la technologie conceptuelle particulière de *La Transcendance de l'Ego*, en une certaine conception *vitale de la vie* que se rejoignent Deleuze et Sartre.

On peut en effet appliquer la distinction de l'exercice empirique et de l'exercice transcendant à la vie elle-même. En général, la reproduction de la vie va de soi, elle est empirique ou naturelle, paisible et redondante adaptation d'un corps à son environnement. Cette harmonie peut aller jusqu'à nous masquer, par son aller-de-soi, le caractère violemment *impératif* que revêt la reproduction vitale de l'organisme. Impératif que Sartre, qui a en commun avec Deleuze une inspiration résolument vitaliste, exprime de la façon suivante : « La possibilité de s'ôter la vie n'est pas donnée avec la vie même, dont la réalité réside dans la seule perpétuation de son être [...] Dans le milieu de la vie organique comme position absolue d'elle-même, l'unique but de la *praxis* est la reproduction indéfinie de la vie »² (*CRD*, p. 300). La vie *ne peut pas ne pas* se reproduire : d'où, notamment, la mystification inhérente au soi-disant « libre » contrat de travail, qui repose sur la fiction d'une *hypothèse* par rapport à laquelle l'ouvrier disposera d'un choix souverain : « si tu veux gagner un salaire » ... alors vends-moi ta force de travail, et deviens un exploité. Mais l'ouvrier ne peut pas ne pas vouloir un salaire, parce qu'il *doit* reproduire sa vie, en sorte qu'il est contraint au système d'exploitation, et que le règne

1. « Sartre n'a pas cessé d'être ça, non pas un modèle, une méthode ou un exemple, mais un peu d'air pur, un courant d'air, même quand il venait du Flore, un intellectuel qui changeait singulièrement la situation de l'intellectuel » (G. DELEUZE, avec C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, p. 18).

2. Il ne faut pas entendre le propos de Sartre dans un sens naturaliste : il ne s'agit pas de satisfaction d'un simple besoin organique ou vital « brut », mais d'un besoin socio-culturellement défini : dans nos sociétés, posséder une télévision, par exemple, pourrait relever du « vital ». SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1985, cité *CRD*.

des libertés bourgeoises s'édifie tout entier sur ce rapt premier, sur cette fausse hypothèse et sur cette fausse liberté, dont se tire la plus-value.

Comment concilier ce caractère impératif de la vie vouée à l'affirmation d'elle-même et le fait que certains, pourtant, se donnent la mort ? C'est qu'il faut comprendre alors que la mort est la poursuite de la vie par d'autres moyens, le passage à un « exercice transcendant » de la vie, dans des circonstances où son « exercice empirique » n'est plus possible. Ainsi de la raréfaction d'oxygène, de cette asphyxie qui avait rendu la vie impossible, en sorte que la seule façon de continuer à l'affirmer, c'était l'invention de l'envol, exercice transcendant. Sartre, dans *Saint Genet comédien et martyr*¹, décrit semblables situations d'impossibilité ou d'impuissance radicales, où, toute issue étant bouchée, la liberté vivante trouve cependant encore une façon de s'affirmer, si ténue soit-elle. Deux exemples : soit, proies du hasard, les victimes d'un accident d'avion, inaccessibles à tout secours, « déchiquetées, brûlées », condamnées à mourir dans d'horribles souffrances, soit, proie de l'inhumanité des autres hommes, un adolescent Juif pendant la dernière guerre, « emprisonné avant même qu'il eût entendu parler de la résistance », se sachant condamné et attendant d'être fusillé comme otage (SG, p. 384).

Dans les deux cas, il n'y a rien à faire, la mort est certaine. Et dans les deux cas pourtant la liberté ne peut pas ne pas trouver une dernière ressource, une dernière riposte, qu'on pourrait caractériser, en termes sartriens, comme une ultime affirmation du *cogito* : moi qui suis en train d'être inéluctablement anéanti par la force aveugle des choses, ou par la volonté malfaisante des hommes, il me reste encore toujours à ma disposition cette reproduction minimale de moi-même qui consiste en la lucidité sur le fait que c'est moi qui suis occupé à disparaître ; moi, mon désespoir, mes convulsions, mon « tétanos moral », mon refus inane et pourtant clamé à la face du Néant ; l'imaginaire, dit Sartre, c'est-à-dire ce qui reste de l'action quand l'action est impossible ; ce qui reste de la vie quand la mort est inéluctable. La mort n'aura jamais raison de moi, puisque tant que je meurs, je suis encore occupé à résister à la mort, donc à vivre, et quand je suis mort, en vérité il n'y a plus de 'je' qui puisse être affecté d'une quelconque défaite. Il 'n'y a' plus que de la mort, impersonnelle redistribution de la matérialité, « inférieur clapotis quelconque » de l'être.

En termes deleuziens, cela se dit : « contre-effectuer ». Parer ce qui nous arrive, et qui est accidentel, *en le voulant*, de « l'éclat, de la splendeur de l'événement », c'est-à-dire du « sens » (LS, p. 175). Cette contre-effectuation par laquelle advient le sens, peu de choses la séparent

1. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1985, cité SG.

peut-être de l'« assomption » sartrienne, selon laquelle seul compte ce que nous faisons de ce qu'on a fait de nous. Sartre et Deleuze se rejoignent sans doute en ce point énigmatique où « l'*Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres » (*id.*), en ce point où il faut jouer même si les jeux sont faits, vivre encore alors même qu'on est déjà mort. Ainsi fait sens l'envol imaginaire de l'épuisé dépourvu de tout possible.

Pierre VERSTRAETEN
Juliette SIMONT

A PROPOS DE LA FORMULE DE BADIOU, « DELEUZE UN PLATONICIEN INVOLONTAIRE »

Nous nous proposons d'interroger la lecture de Deleuze par Badiou¹, et plus précisément la façon dont ce dernier comprend le plan d'immanence deleuzien comme transi par un platonisme involontaire. Faisant à son tour la généalogie de la généalogie du soupçon pratiquée par Deleuze, Badiou décèle dans une thématization axée sur le renversement du platonisme l'agissement de schèmes opératoires mettant en œuvre des *topoi* hérités de Platon. Deleuze entend se livrer à une subversion du platonisme – dont il soutient qu'elle est du reste déjà agissante dans les textes de Platon lui-même – à travers la puissance déstabilisante du simulacre²; mais pour Badiou, c'est exactement à l'inverse qu'il faut comprendre le rapport Deleuze/Platon, et la prétendue destitution deleuzienne de Platon, utilisant le platonisme comme commode repoussoir (dualisme du Modèle et de la copie), reconduit autrement les motifs de ce qu'elle se propose de renverser. Le saut effectué par Deleuze par-delà cette « image dogmatique de la pensée » qui anime le platonisme, ce saut qui s'opère au profit d'une identité vitaliste entre être et penser se verrait comme pris à revers par cela même qu'il tente de déborder. Renversement qu'il faudrait attribuer à l'agissement d'une logique du fondement, de la vérité et de l'éternité. Selon Badiou, Deleuze a beau vouloir doubler toute représentation consciente d'une sophistique, d'une déterritorialisation en droit toujours première, ou encore d'un devenir nomade hantant l'état de choses sédimenté, les schèmes de pensée platoniciens n'en continueraient pas moins à agir dans ce qui s'en veut la dénonciation. Derrière l'insistance des simulacres qui font tourner l'identité autour du différent³, se laisserait

1. Alain BADIOU, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Hachette, 1997.

2. *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968, p. 167.

3. « Seules les différences se ressemblent », *Logique du sens*, Éd. de Minuit, coll. 10 / 18, 1969, p. 302.

encore et toujours radiographier la persistance du Même platonicien. Platon, autrement dit, excéderait les grilles du diagnostic dans lequel Deleuze l'avait immobilisé (à savoir une image de la pensée caractérisée par la réconnaissance, le bon sens et le sens commun) et, en une doublure de doublure, reviendrait, à son tour, hanter cela même qui l'infiltrait – le joker du simulacre. Alain Badiou ne se contente pas de repérer des opérateurs formels communs à Deleuze et à Platon ; il rapproche également, par-delà la fin de non-recevoir adressée par Deleuze à la dialectique spéculative, les montages deleuzien et hégélien à propos de la question du temps, décelant une communauté de style entre les deux penseurs. Refusant les acceptions mimétiques des notions de fondement et de vérité, – acceptions limitatives auxquelles Deleuze ne se rallierait que pour mieux les évincer, se donnant par là la part belle dans son plaidoyer pour l'« universel effondrement », la « puissance du faux », et une pratique de l'intéressant et du remarquable par-delà la vérité –, Badiou appréhende l'univocité de l'Être virtuel posée par Deleuze dans les termes d'un « fondement repensé » et d'une vérité éternelle.

On peut légitimement appeler 'fondement' ce qui est déterminé comme le fond réel de tout étant singulier, ce qui fait apparaître la différence des étants comme purement formelle au regard d'une détermination univoque de leur être (...) La tâche est donc de circuler dans les cas et les formes du faux de telle sorte que sous leur contrainte, exposés ascétiquement à leur machination dionysiaque, nous soyons transis par le parcours intuitif qui va totaliser la 'descente' vers l'Un-vrai et la 'remontée' vers le Multiple-faux (...) Le problème (...) est celui d'une *totalisation virtuelle vraie des formes actuelles du faux* (...) *la puissance temporelle du faux est une seule et même chose que l'éternité du vrai*. Éternité dont le mode d'être est le retour (éternel). Cet énoncé fait une fois de plus de Deleuze un platonicien involontaire. On connaît la formule du Maître : 'Le temps est l'image mobile de l'éternité' (...) Si on réfère, comme on le doit, l'image à son être propre de simulacre (et non à la *mimesis*), et l'éternité à l'Un comme virtuel intégral, on comprend que pour Deleuze aussi, pour Deleuze surtout, le temps a pour essence d'exprimer l'éternel (...) l'être profond du temps, sa vérité, est immobile¹.

1. Alain BADIOU, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, op. cit., p. 68, 88-89, 91-92. Dans la présentation ainsi faite de ce texte de Deleuze que Badiou donne en « choix de textes », on observe l'évidente intention d'une rétorsion platonicienne à l'endroit de l'antiplatonisme de Deleuze au profit du vrai qui surgit du cœur même de sa dénégation par le « récit falsifiant » avec sa présomption d'une temporalité paradoxale. Mais très étonnamment s'observe également une pétition de principe remarquable : alors que le texte de Deleuze ne parle pas de vérité, Badiou qui a pour intention d'en prouver l'agissement secret dans le texte de

L'opération, ayant pour fin de témoigner de la mise en œuvre inconsciente d'un « platonisme du virtuel », se doit, afin de filigraner Platon sous Deleuze, de bloquer le mouvement d'engendrement des synthèses passives du temps sur la seconde synthèse, celle du passé pur, celle de la réminiscence, du fondement, qui est porteuse du dernier mot de la vision platonicienne du temps¹, alors que chez Deleuze la genèse du temps en appelle à la troisième synthèse de la forme pure et immobile du temps. Pour soutenir sa thèse d'un Deleuze habité par-devers soi par l'ombre du platonisme, Badiou se doit de replier la troisième synthèse, celle du « temps hors de ses gonds » – d'un temps expurgé de toute empiricité, transcendantal, évidé de ses contenus (contractions d'habitudes et traces mnésiques) – sur la deuxième synthèse du temps dont Deleuze n'a pourtant cessé de mettre en évidence les insuffisances et l'attachement à la pensée représentative². Badiou s'appuie essentiellement d'une part sur *Foucault*, d'autre part sur *L'Image-mouvement* et *L'Image-temps*. Dans le premier livre se dessinent une subjectivation comme pli de l'« absolue mémoire » du dehors, un choix entre la mort (Roussel) ou Mnemosyne (Leiris) ; et dans les deux autres, l'ontologie bergsonienne du passé pur, l'équation Être virtuel = durée = mémoire figurée par un cône où le même air se rejoue à des niveaux différents. Badiou, exploitant ces motifs problématiques, ne réussit à accoupler les signatures de Deleuze et de Platon qu'au prix d'un rabattement de la « forme d'intériorité » du temps (c'est-à-dire une façon de

Deleuze n'hésite pas à commenter ce dernier en le postulant dans les termes même du problème qu'il présente à son propos : « La vérité est coextensive à la capacité productive de l'Un-virtuel... Le problème... est celui d'une *totalisation virtuelle vraie des formes actuelles du faux*... C'est encore et toujours de la question de la vérité qu'il s'agit... En définitive, « puissance du faux » est exactement le nom deleuzien... de la vérité » (p. 88-89). Curieuse conclusion qui répète simplement le terme de « vérité » définissant les termes dans lesquels le problème se pose, mais dont la pétition de principe passe inaperçue derrière le traitement du prétexte à son affirmation : le problème des « futurs contingents ».

1. Badiou parlant de Deleuze-Bergson : « Il faut que toute venue à la surface d'un simulacre... soit dans son être pur changement immanent de l'Un... Le passé ainsi créé est incorporé à une gigantesque 'mémoire' totale, qui est l'être du temps comme durée pure, changement qualitatif permanent où tout le passé agit comme tout le virtuel » (p. 93). Prévalence affirmée par Badiou de la seconde synthèse du temps.

2. Cette troisième synthèse d'une image-temps directe fouettant une « pensée génitale » qui y riposte, d'un temps échangé, vide, libéré de sa subordination au mouvement extensif du monde ou intensif de l'âme est explicitement développée dans *Différence et répétition*, s'avance sous le prisme de l'*Aïôn* dans *Logique du sens*, sous la couleur du devenir événementiel, transhistorique dans *Mille plateaux*, *Foucault*, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et se voit intégrée dans les schémas bergsoniens 3 et 4 de l'image-cristal dans *L'Image-temps*.

greffer Kant-Hölderlin sur l'éternel retour sélectif du différent de Nietzsche, auquel se rallie Deleuze) sur sa « forme d'antériorité » (subsomption platonicienne de la force du temps sous l'égide d'une réminiscence ayant à recontacter l'immémorial, récusée par Deleuze). Il place ainsi la dé-temporalisation comme vérité du temps dans le creuset du fondement d'un passé en soi irradiant des puissances d'actualisation, et sacrifie la différence de nature que Deleuze avait posée entre éternité d'un fondement mythique empêtré en une circularité vicieuse et forme statique – ce qui ne veut pas dire éternelle¹ – d'un temps désaxé, erratique. Devenir événementiel contre-effectuant le cours historique qu'il survole, s'arrachant à ses coordonnées spatio-temporelles, ou éternité rachetant une fois pour toutes l'informe désordre du temps, pour Badiou, c'est tout un. Et c'est moyennant cette égalisation, par lui produite, du dualisme diagonal des stoïciens – devenir/histoire, *Aiôn* / *Chronos* – et du dualisme vertical du platonisme – éternité intelligible/temps sensible –, que Deleuze est à ses yeux un platonicien. Mais par là est perdue la violence d'un temps pur, en proie à la levée de problèmes ontologiques qui peuvent obliger à ce que la pensée abandonne son « exercice empirique » et en passe à un « exercice transcendant ». Comprise dans la seule enceinte du passé pur, la genèse du temps est dépossédée de son intempestivité événementielle et toute nouveauté n'est désormais plus que « sélection en plière du passé »².

Ne souscrivant pas à la problématisation deleuzienne du « qu'appelle-t-on penser ? » telle qu'elle se ramasse sous l'angle d'une identité affirmative entre nature et esprit et d'une déclinaison par différenciation-intégration de l'« Unique Hasard » en monnayages actuels (faisant résonner l'Être virtuel qu'ils expriment), Badiou relativise les troisième et quatrième schémas bergsoniens de *L'Image-temps*³ (dédoublément du temps en un passé virtuel qui se conserve, ne passe pas et en un présent s'élançant vers l'avenir ; simultanéité des pointes de présent désactualisées suspendant le cours chronologique du temps). Il récuse l'indiscernabilité des « moitiés inégales impaires » – virtuel et actuel, contre-effectuation et incorporation,

1. Si, dans *Logique du sens* (p. 75, 88, 227, coll. 10/18) et *Proust et les signes* (p. 77), Deleuze recourt encore à une terminologie qui ne distingue pas devenir et éternité, il en viendra par la suite à différencier décisivement une éternité expiant le défaut du temps d'une temporalité « interne » en réserve, allant dans les deux sens à la fois, enroulée en *Chronos* (cf. entre autres, *L'Image-mouvement*, p. 150-151, *Mille plateaux*, p. 363, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 107, 149, *Critique et clinique*, p. 42).

2. Alain BADIOU, *Deleuze*, « La clameur de l'Être », *op. cit.*, p. 135.

3. *Cinéma 2, L'Image-temps*, Ed. de Minuit, 1985, p. 109, 132.

transcendantal et empirique –, et ne lit dans la rémanence du devenir comme condition de possibilité de l'histoire, ou dans la pure réserve virtuelle d'événements, que l'ultime avatar d'un passé éternel, jamais vécu, et distribuant les donnes au gré de ce qui en jaillit. Traduire, ainsi que le fait Badiou, l'« universel effondement » – qui scelle l'impossibilité d'une assise en une instance ultime – dans les termes d'un fondement virtuel « repensé » en tant que vérité éternelle des actualisations temporelles, c'est condamner la pensée au cercle du fondement qui se prouve par ce qu'il possibilise¹. Alors que le passé immémorial, essence nouménale de la pensée, traversée du temps en direction de la vision originelle des Idées, s'embourbe dans ce cercle d'une raison qui a à se fonder par la représentation qu'elle conditionne, la libération de la forme du temps, elle, exaspère l'aporie d'un « fondement étrangement coudé » en direction d'un sans-fond indéterminé. Indétermination elle-même paradoxalement adéquate à la détermination idéelle qui s'en arrache unilatéralement. C'est précisément cette échappée en spirale correspondant à l'*Aiôn* comme instinct de mort, impuissance ontologique fracturant l'exercice harmonieux d'une mémoire limitée à l'orthodoxie d'une vocation au vrai, qui se trouve édulcorée par Badiou. Il en vient à réduire la répétition ontologique à la répétition psychique, le mouvement forcé d'une ligne de fuite à la paisible résonance sérielle de lignes segmentées, et à ramener à la territorialité finie d'une petite ritournelle cadrée cette grande ritournelle cosmique qu'est la montée à l'infini du dehors. A l'indiscernabilité du virtuel et de l'actuel, Badiou substitue l'indiscernabilité de la volonté de volonté et de la volonté de vérité (« le nom qu'y prend la vérité est justement : le faux, la *puissance* du faux ») et la différence immédiate,

1. « C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux. C'est même en ce sens qu'il fait cercle : il introduit le mouvement dans l'âme plutôt que le temps dans la pensée », *Différence et répétition*, *op. cit.*, 1968, p. 119, voir aussi p. 145, 351-352. Sur l'irréductibilité du décrochage effectué par le mouvement forcé, par l'instinct de mort à la résonance érotique des séries, consulter l'exemple proustien, p. 160, note 1 : « Il arrive d'ailleurs que la résonance des séries s'ouvre sur un instinct de mort qui les déborde toutes les deux : ainsi la bottine et le souvenir de la grand-mère. Erôs est constitué par la résonance, mais se dépasse vers l'instinct de mort, constitué par l'amplitude d'un mouvement forcé (c'est l'instinct de mort qui trouvera son issue glorieuse dans l'œuvre d'art, par-delà les expériences érotiques de la mémoire involontaire). La formule proustienne 'un peu de temps à l'état pur' désigne d'abord le passé pur, l'être en soi du passé, c'est-à-dire la synthèse érotique du temps, mais désigne plus profondément la forme pure et vide du temps, la synthèse ultime, celle de l'instinct de mort qui aboutit à l'éternité du retour dans le temps ».

intensive, affirmative, libérée par l'*Aiôn*, la différence comprise dans l'identité d'un passé auquel la pensée a à se conformer.

Apparier Deleuze et Platon, en raison de leur supposé attachement commun au fondement et à la vérité éternelle, exige le rapatriement de la troisième synthèse de la forme immobile de tout changement, – *Aiôn*, *Thanatos* –, dans la deuxième synthèse d'*Eros* et de *Mnemosyne*, et hypothèque par là l'envol d'une « pensée génitale » s'arrachant au point de crise qui menace de la méduser. Est perdue en conséquence la genèse machinique inconsciente d'où naît la surrection d'une pensée « chaoïde » à la fois pli de la « vie germinale inorganique » et mort des personnalités molaires¹. Autrement dit, la deuxième synthèse du passé pur ne permet guère l'introduction du temps dans une pensée qu'il sidère. L'insuffisance de la synthèse du présent (incapable de rendre compte de son passage) rebondit sur celle d'un passé censé fonder en raison l'écoulement des présents (dépendance du fondement envers ce qu'il conditionne, enlèvement dans le cercle en impasse du possible et du réel, d'un transcendantal décalqué de l'empirique). Victime de l'illusion rétrospective d'une pensée qui refoule sa propre contingence, qui la soumet à la finalité du vrai, la synthèse de la mémoire chère à Badiou réprime la levée d'un temps ordinal délivré des instances du Moi, du Monde et de Dieu. Alors que cette levée deleuzienne du temps de la troisième synthèse, catalysant la fêlure de la pensée (celle-ci ne possède pas son être), pose la coïncidence entre l'expression idéale et la génération de l'être, entre le regard de l'esprit sur et le mouvement d'engendrement dans les choses. Seule la forme statique d'un temps détaché des trois polarités identitaires, moiïque, mondaine et divine, est à même d'orchestrer la dispersion du Moi et la fêlure d'un Je montant à la différence ontologique lorsqu'éclatent les formes individuées du sujet et de l'objet. Seule une « pensée momie » traversée par les rafales

1. En une tension explosive, Badiou rend compte de cette pensée automate illuminant l'Être par son « Fiat » créateur par l'exposé blanchotien de la mort comme figure de l'événement, en corrélant ce constructivisme idéal à l'omniprésence d'un passé pur avalant la ligne droite d'un temps ordinal. Badiou explicite combien l'effraction de la pensée par un impensable, par une ligne de mort la forçant à se transcender à partir du choc du jeu du monde dessine la trajectoire hasardeuse d'une intuition passant de l'Un virtuel à la forme actuelle et réciproquement. Cette éthique de la pensée qu'il qualifie d'ascétique, du fait de son dessaisissement par les forces du dehors et sa destitution des configurations individuelles au profit d'un devenir-mourir impersonnel, s'avance à ses yeux comme exposition à l'unique voix de l'Être nous interloquant, dans l'adéquation de la différence idéale qu'elle génère à la surface enchanteresse indifférenciée. La hiérarchie selon la puissance évalue dès lors les manières de vivre et de penser en fonction de leur affinité au champ transcendantal de la vie, proximité traduite par le lever des singularités impersonnelles fracturant les formes molaires du Je et du Moi de par leur réimmersion dans cela même qui les a engendrées, le murmure volcanique de l'Ouvert.

du dehors, par les flux de l'« œuf cosmique » peut se rendre égale au Tout ouvert de l'Être, à la ligne de l'*Aiôn* ; bref *seule cette troisième synthèse de la forme vide du temps (ordre, ensemble, série) sécrète la répétition comme « catégorie de l'avenir » qui, en son affirmation de l'indépendance de l'œuvre produite, ne fait revenir ni la condition (synthèse du passé), ni l'agent (synthèse du présent)*. Mais à ce qui était chez Deleuze un temps virtualisé, en suspens, transparaissant dans une modalité paradoxale en ses retombées incarnées, Badiou substitue un temps saisi comme l'expression transitoire d'une vérité éternelle, qu'il s'agisse de dialectique platonicienne, d'un temps rédimé de son instabilité par sa relève en Éternité (« le temps est l'image mobile de l'éternité ») ou de dialectique hégélienne, d'un temps ayant sursumé sa forme d'extériorité, advenu à la conscience de lui-même comme Histoire (« le temps est l'être-là du Concept »). En concaténant un temps transcendantal transissant ses concrétions actuelles, étranger à toute relève du faux en vrai, à toute double négation motrice d'une part, et un temps rachetant son inconsistance par l'éternité, sa représentation en extériorité par son ouverture libre à l'histoire d'autre part, on s'oblige à passer sous silence la double vertu d'un virtuel rémanent : à savoir 1) l'affirmation de la coextensivité de toutes les singularités – puisqu'elles ne se posent pas par négation active de toutes les autres, 2) l'adéquation de la détermination « monstrueuse », asymétrique, au sans-fond chaotique, – ou, en termes mallarméens, la fidélité de la constellation idéale à l'« inférieur clapotis quelconque » pétri de différences latentes –, adéquation qui est le gage de relances inédites irréductibles aux termes de la situation, grâce aux trouées événementielles fracturant la linéarité causale d'un temps unidirectionnellement orienté.

L'assimilation effectuée par Badiou entre la puissance temporelle du faux, des simulacres actuels, et la manifestation éphémère de l'éternité du vrai défigure nécessairement l'univocité d'un Être égal se disant de l'inégal, le transforme en une émanation d'allure néo-platonicienne, convertit l'immanence d'une cause expressive, sans éminence aucune au regard de ses effets, en une hiérarchie entre source productrice supérieure et processions appauvries sujettes à entropie. Autrement dit la différence introduite entre la source ontologique vraie et ses flexions fausses, entre la plénitude virtuelle de l'exprimé et le perspectivisme déficient des profils actuels, c'est la restauration de cela même que Deleuze avait congédié dans son tracé d'une « pensée sans image » : à savoir un étagement hiérarchique entre l'absoluité du jeu du monde et la fausseté de formes dégradées, l'aimantation destinale des simulacres intégrés, actualisés par la bonne étoile d'un Être virtuel, l'unilatéralité du mouvement ascensionnel vers

l'« Un-Tout » que ne peuvent manquer de charrier les vocables de « multiple-faux » et d'« Un-vrai ». Le traitement de guises temporelles passagères déclinant l'intemporalité de l'« Un-Tout » mobilise en son énoncé cette genèse en déperdition d'elle-même, accouchant de ces agencements actuels désintensifiés que Deleuze n'a cessé de dénoncer sous le titre d'illusion entropique. Le battement entre fondement virtuel vrai et expressions actuelles fausses en revient au jeu frileux et bien normé d'une pensée moralement préposée à la garde pieuse de la vérité, ou encore recourbe l'exercice paradoxal de la voyance sur le fléchage programmé d'une pensée dont l'essence est la nostalgie du vrai. Badiou écrit, pour Deleuze et « pour toute grande pensée classique », que le fondement « toujours défait ce qu'il fonde » et atteste que « la vérité est défaite, ou défection, de l'objet dont elle est la vérité » (p. 94) ; mais bien au-delà de cela, il est chez Deleuze ce vestige représentatif qui ne se pose qu'à se défaire, qu'à se déposer lui-même. La mémoire intégrale d'un passé qui ne fut jamais présent, dont il revient au « sujet » de dessiner le plissement en vue d'une posture consistante affrontant le chaos *n'est pas sans entraîner la fulgurance d'un éternel retour de l'inédit qui la déborde et qui, non content de faire passer « tout le présent dans l'oubli », entonne un « éloge de l'amnésie » (Boulez), de l'anti-mémoire, de la légèreté innocente du devenir*¹. Cette thématization par Deleuze d'une distinction, fût-elle indiscernable, entre d'une part devenir, oubli, « nuées non-historiques », *amor fati* et d'autre part histoire, mémoire, filiation arborescente, ressentiment, percute de plein fouet la similitude formelle des montages temporels deleuzien et hégélien établie par Badiou : la latence de devenirs toujours réactivables ne divorçant pas de l'état de choses qui s'en sépare ne veut plus rien devoir à une récollection cumulative des faits du cours historique du

1. *Le paradoxe* d'un passé pur, *a priori*, coexistant avec lui-même, « à une infinité de degrés de détente et de contraction », se dépasse dans le *paradoxe* d'un devenir qui évince l'enfermement dans le présent, s'étire sur une ligne nomade qu'il occupe sans compter, et se divise dans le double sens du passé et du futur. « Le système-ligne (ou bloc) du devenir s'oppose au système-point de la mémoire (...) *Le devenir est une anti-mémoire* (...) Le souvenir a toujours une fonction de reterritorialisation (...) La frontière ne passe pas entre l'histoire et la mémoire, mais entre les systèmes ponctuels 'histoire-mémoire', et les agencements multilinéaires ou diagonaux qui ne sont pas du tout de l'éternel, mais du devenir, un peu de devenir à l'état pur, transhistorique (...) Nietzsche oppose l'histoire, non pas à l'éternel, mais au sub-historique ou au sur-historique : l'Intempetif, un autre nom pour l'écécité, le devenir, l'innocence du devenir (c'est-à-dire l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence) » (*Mille plateaux*, p. 360, 363).

monde, ni à l'anamnèse du parcours des figures de l'esprit. L'hétérogénèse synthétique du devenir ne peut qu'exclure ce double destin du temps, cette reprise sans surprise de *l'ayant toujours déjà eu lieu*, afin de s'installer dans l'entre-temps d'événements auto-référentiels. Hostile à un schéma de complication-explication placé sous le signe du dynamisme virtuel-actuel, qui viendrait selon lui re-scinder l'univocité ontologique, Badiou immerge ce schéma dans le couple du possible et du réel (tout commencement en tant que recommencement s'infléchit en l'explication d'un déjà-là) ; hostile à l'enveloppement des multiplicités étantes par l'« Un-Tout », il en vient à faire se jouxter la surface intensive du « grand Pan » et la batterie prédicative close de l'*Ens realissimum* (« si tout est événement, rien ne l'est »).

La stratégie interprétative mise en œuvre par Badiou, excipant d'un impensé platonicien qui perforerait en contrebande la visée deleuzienne d'une pensée a-représentative, s'inscrit dans le mouvement d'une confrontation entre deux typologies du penser comme jet des dés. Par l'examen des objections adressées par Badiou au vitalisme de Deleuze et par l'évocation d'une autre articulation de la pensée et du monde, celle que délivre son ontologie mathématique, nous clôturerons cet examen du pari lancé par Badiou, – placer certains concepts décisifs du système deleuzien sous la bannière du platonisme.

Le point de résistance le plus fort qu'éprouve Badiou à l'égard du dispositif deleuzien se loge, comme nous l'avons vu, dans la double assomption de l'« Un-Tout » comme tracé de l'Être (corrélé à une omniprésence de la grâce événementielle) et du virtuel comme dimension de l'Ouvert, indiscernable de sa partie actuelle. Pour avoir tenu bon quant à l'univocité d'un Être virtuel saisi comme « Un-Tout » et n'avoir pas assis une disjonction préjudicielle entre pensée et vie, pensée et monde, Deleuze subirait la volte-face du Deux comme retour du refoulé, un refoulé qui revient, mais ailleurs, fendre l'Un en y réinjectant l'équivocité reniée. Si le sens univoque en lequel l'Être se prononce appelle une nomination duelle au niveau de son opération en tant que Nature naturante d'une part, Nature naturée d'autre part (Badiou analyse quatre de ces doublets : actuel/virtuel, temps/vérité, hasard/éternel retour, pli/dehors), l'équivocité est cela même qui réinquiete l'Être-Un en ce que l'étant disjoint se tourne *et* vers l'Être-Vie dont il se démarque *et* vers l'Être comme Relation dont il est

indiscernable¹. Le reproche adressé par Deleuze à la suréminence du Bien platonicien se voit repris par Badiou à l'encontre de la transcendance que dessine, par en dessous, le virtuel deleuzien². Afin de se tenir à la thèse de l'univocité de l'Être, Deleuze doit, selon Badiou, se donner des contraintes très fortes qui, par leur volonté d'asseoir cette univocité ontologique, induisent la tache aveugle de dualismes catégoriels prenant à revers l'intention, en la ruse – toute hégélienne – du décalage entre concept et vérité de l'expérience. C'est le même retour de flamme, provoqué par la loi de l'« Un-Tout » et la forclusion du vide, que Badiou diagnostiquait chez Spinoza et Leibniz³. Tenant, dans le cadre de la théorie des ensembles, les concepts de l'Un et du Tout pour inconsistants, Badiou décèle une

1. Cette fois-ci il ne s'agit pas d'une rétorsion comme dans le retour intempestif de la Vérité précédemment mais d'un singulier glissement interprétatif. Badiou tressaillant devant le mot majuscule de Relation dans la phrase de Deleuze (« S'il fallait définir le tout, on le définirait par la Relation »... – majuscule, ô combien platonicienne ! » ponctue-t-il), ne comprend pas la portée insurrectionnelle du terme en tant que pour Deleuze il correspond au « mouvement forcé », aux « résonances internes » se produisant du fait de la *synthèse disjonctive* des deux séries formelles du visible et du langage, et débordant cette synthèse. Ce qu'il faut comprendre comme l'inéluctable obligation pour tout phénomène d'avoir à être nommé pour être mais sous la seule autorité *des effets* de ressemblance du voir dans le parler, ressemblance entendue selon le principe de ce que *seules les différences se ressemblent*... C'est dire que la Relation ou le « tout des relations » est la durée même ou le temps pour Deleuze dans la mesure où la capacité productive ou la production de puissance, ou encore la plus haute puissance du faux, ne cessent d'instituer ce qui se ressemble par différence, par synthèse disjonctive, féconde donc et à valeur multiple selon le point de vue adopté. « Le simulacre fonctionne de telle façon qu'une ressemblance est rétrojetée nécessairement sur les séries de base, et une identité nécessairement projetée sur le mouvement forcé. L'éternel retour est donc bien le Même et le Semblable, mais en tant que simulés, produit par la simulation, par le fonctionnement du simulacre (volonté de puissance) » (*Logique du sens*, p. 306), faisant de l'avenir la croyance dans l'éternel retour de l'autre : le devenir tout simplement, tel que engendré par le saut hors des gonds de toute faculté commune du fait d'un exercice exceptionnel de la pensée acculée à l'épreuve de son impouvoir. La Relation n'est pas avant la liberté comme système immobile de l'éternité des vérités mais à chaque fois ce qui résulte « de l'effet de fonctionnement du simulacre en tant que machinerie, machine dyonysiaque » (*Logique du sens*, p. 85). Encore pour le savoir faut-il accepter de prendre en compte la troisième synthèse du temps, celle de l'avenir et de son intempestivité, et non pas rabattre tout le temps sur la seconde, celle du passé.

2. Sous d'autres auspices, François Laruelle avait soupçonné Deleuze de dissimuler frauduleusement la transcendance comme plan, survol, sous le vocable de l'immanence. F. LARUELLE, « La méthode transcendantale », in *L'univers philosophique*, Encyclopédie philosophique universelle, PUF, 1989, p. 698-699 ; « Réponse à Deleuze », in *La Non-philosophie des contemporains*, Ed. Kimè, 1995, p. 49, 64-66, 75.

3. A. BADIOU, *L'Être et l'événement*, Ed. du Seuil, 1988, p. 130-137, 355 ; « G. Deleuze, Le Pli : Leibniz et le baroque », in *Annuaire philosophique 1988-1989*, Ed. du Seuil, 1989, p. 183.

récurrence impensée du refoulé, un retour de l'indésirable transcendance dans l'immanence, de l'équivocité dans l'univocité. Le plan d'immanence deleuzien ne serait pas seulement habité par l'impouvoir ontologique à partir duquel il aurait été forcé à penser, il serait aussi scindé par une impuissance d'une autre nature, c'est-à-dire pris à contrepied par une logique du double non maîtrisée. Si, pour Deleuze, tout se passe dans notre dos, sous la rafale des forces du dehors, son univocité de l'Être, à son tour et à son insu, serait prise dans le dos par des dualismes qui feraient retour sous la forme déplacée de schizes redistribuant catégoriellement l'Être. Cette instabilité impossible à relever, et qui tient à la récurrence du forclos, Badiou en fait le résultat d'une incohérence inhérente au choix ontologique opéré par Deleuze ; de ce que l'Un n'est, pour Badiou, que compte extrinsèque après-coup, ancrer l'ontologie dans la matrice de l'« Un-Tout » ne peut que susciter sa refente en extériorité, telle une revanche du vide expulsé. De cette précarité constitutive qui ne fait exister le parcours idéal que dans l'acte étourdi de sa construction, sous la parure des masques et des travestissements, Deleuze fait le mode d'avancée traditionnel de la pensée : toujours en butte aux défigurations de la transcendance, de l'opinion et du chaos, en permanence menacée de s'empâter en des formes dévitalisées, de se stratifier en de rigides dualités comme de se disloquer dans le sans-fond de l'indéterminé. Sa marche a l'allure d'une trajectoire hoquetante, d'un corps à corps avec les turbulences moléculaires qui l'assaillent ; multiplicité consistante, elle n'est autre qu'une danse ivre en proie au devenir indiscernable, voire aux brouillards de l'illusion.

En fait, ce retour bien réel du fantôme du deux, Deleuze l'assume comme le risque fragilisant toute pensée, mais qu'il considère cependant conjurable en droit. C'est du sein même de cette fragilité de la pensée que peut s'opérer la transmutation de cette limite en la création de ce contre quoi elle va se poser : métamorphose de l'obstacle en tremplin, exercice se portant aux limites de son pouvoir du fait même de son impouvoir. Les soubresauts des restes représentatifs, loin d'hypothéquer la consistance de la déambulation idéale, orchestrent la relance des lignes abstraites et la persistance du problème. Une fois cet exercice plénier de l'univocité de l'Être à l'œuvre, rien n'en peut dénier l'accomplissement qui tout en se créant lui-même crée ce qui le pose comme puissance d'exercice. *S'il faut deux noms pour un Être qui se dit en un seul et même sens, comme il faut deux séries au moins pour agencer un système intensif, c'est que le « au moins deux » n'est que le prélude à une multiplicité infinie diffractant en*

explosantes fixes l'unique vague de l'Etre, et que donc ce Deux annonce le cortège de l'exposant ⁿ comme masque, déguisement du Un inentamé par ses expansions duelles, par ses expressions plurielles. Les inflexions transcendantes, forçant l'immanence vers une instance que pourtant celle-ci a dégorgé comme une modalité paradoxale de soi – mais on ne sait ce dont est capable l'immanence... – sont comme les ratés, les émanations épiphénoménales d'une univocité cultivant la nostalgie de son autre, jusqu'au danger jamais neutralisé d'un recouvrement par l'orthodoxie de l'analogie, par l'ombre du conditionné se prenant indûment pour la raison génétique différentielle...

A ne pas céder sur l'Etre comme « Un-Tout » virtuel, Deleuze, aux yeux de Badiou, s'exposerait donc à la récursivité des polarités récusées, – transcendance, équivocité de l'Etre, dualismes catégoriels, généralités fixes, scission dialectique. A céder sur le sans-fond de pure réserve, sur l'Etre comme *Aiôn* et souffle du grand Pan exhalant Dionysos, l'on fraie la voie, dira Deleuze, à un refoulement de l'hétérogenèse de l'Etre et de la pensée par et au profit d'un conditionnement en extériorité décalquant le possible sur le réel, le transcendantal sur l'empirique. C'est de pointer la localisation divergente du risque guettant toute pensée et de cela même qui nous y fait culbuter que se dévoile combien les « noces contre-nature », tout en contraste, de Deleuze et de Badiou engendrent l'inédit, l'intéressant au sens de remarquable, de singulier. Un même nom – transcendance – pour cela même que ces deux styles de pensée ont pour tâche de conjurer, un même nom qui se dit en deux sens différents. Badiou n'a pas fait un enfant dans le dos du système deleuzien ni ne l'a « doublé » par déterritorialisation. Il a dressé sa cartographie de ce que veut dire penser en la tissant aux bords mêmes de celle tracée par Deleuze, et ce dans l'éclair de la violence incisive du lancer des dés, autre *enfant d'une nuit d'Idumée*.

Véronique BERGEN
Chercheur.

AU SEUIL DU VIRTUEL

1. Logique des multiplicités virtuelles

« Virtuel » qualifie un type particulier de multiplicité. Une multiplicité est une collection d'éléments, ce qui est également le cas d'un ensemble. Une multiplicité se distingue pourtant d'un ensemble en ceci que l'ensemble est une collection d'éléments unis par une propriété commune tandis que, dans une multiplicité, les éléments sont colligés en vertu de connexions intrinsèques¹. C'est le type de relation qui est ici déterminant. D'un côté, on sélectionne un prédicat particulier. De l'autre, on s'appuie sur les connexions et les opérations que subissent les éléments. Primat des termes sur les relations; primat des relations sur les termes. La philosophie, dit Deleuze, est la théorie des multiplicités. C'est dire que les concepts de la philosophie diffèrent en nature des concepts propositionnels de la logique, lesquels sont exo-référentiels en vertu des prédications qu'ils supportent. « *En devenant propositionnel, le concept perd tous les caractères qu'il possédait comme concept philosophique, son auto-référence, son endo-consistance et son exo-consistance* »². Il importe de savoir pourquoi la philosophie est la théorie des multiplicités virtuelles. *Actuel, virtuel et possible* désignent trois types de multiplicités, donc trois types différents de connexions entre éléments et d'opérations dans le domaine. On ne demandera pas ce que sont ces éléments. Les multiplicités sont d'abord des outils pour structuralistes : les éléments sont des *quelque*

1. L'existence d'une propriété commune est une contrainte formelle exigée par la théorie des ensembles (Dedekind) afin d'éviter les paradoxes liés à une trop grande liberté dans la définition des ensembles : chez Bolzano, chez Cantor, un ensemble était simplement une collection d'éléments. Cette prédication diffère en nature d'une connexion intrinsèque

2. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 130.

chose indéterminés, des *quelque chose* rétifs à la prédication, dépourvus de propriétés. Mais des *quelque chose* qui occupent certaines places et sont entre eux liés et subissent des opérations¹. Les multiplicités actuelles, que l'on peut aussi dire discrètes, trouvent en elles le principe de leur métrique. L'opération qui les révèle, c'est la division : les multiplicités actuelles se divisent sans changer de nature. C'est le cas, par exemple, des grandeurs ou des multiplicités numériques². Avant d'opérer effectivement la division, division d'une grandeur ou partition d'une multiplicité numérique, on peut déjà en connaître le résultat. C'est que la loi de l'opération est fonctionnelle : il y a des variables et des invariants. A la suite de Bergson, Deleuze prendra l'objet matériel comme exemple de pareilles multiplicités : « un objet peut être divisé d'une infinité de manières ; or, avant même que ces divisions ne soient effectuées, elles sont saisies par la pensée comme possibles sans que rien ne change dans l'aspect total de l'objet »³. Les multiplicités virtuelles, par contre, changent de nature lorsqu'on opère une division. De fait, une température n'est pas la somme de deux températures plus petites, ni une vitesse la somme de deux vitesses plus petites. La loi de la division, le principe métrique n'est pas déterminable *a priori* : les multiplicités virtuelles « trouvent un principe métrique dans autre chose, ne fût-ce que dans les phénomènes se déroulant en elles ou dans les forces agissant en elles »⁴. Elles ne se divisent pas sans se différencier, ce qui indique qu'elles enveloppent des éléments différentiels.

Chacune de ces multiplicités renferme un rapport original d'éléments à éléments, du plus grand et du plus petit. Dans les multiplicités actuelles, un tout contient ses éléments à titre de partie, en sorte que ce tout, ainsi le nombre 10, peut être divisé en deux parties puis recomposé (2x5). La

1. « Les places dans un espace purement structural sont premières par rapport aux choses et aux êtres réels qui viennent les occuper, premières aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent nécessairement lorsqu'elles sont occupées ». G. DELEUZE, *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, in *La philosophie au XX^e siècle* (éd. F. Châtelet), Marabout, 1973, p. 299.

2. Ce n'est cependant pas le cas de tous les nombres. Il y a des nombres « qui ont pour fonction de mesurer des grandeurs dans l'espace strié (ou à strier) ». Mais il y a également des nombres qui n'ont pas pour objet de mesurer des grandeurs, de strier l'espace. Alors, « le nombre se distribue lui-même dans l'espace lisse, il ne se divise plus sans changer de nature à chaque fois, sans changer d'unité, dont chacune représente une distance, et non une grandeur ». Cf. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p. 605. C'est que le nombre est lié à l'intensité, qu'il est construit sur une inégalité essentielle.

3. G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, PUF, 1966, p. 33.

4. *Id.*, p. 32.

métrique ne varie pas ; il n'y a que des différences de degré et la multiplicité contient une échelle à laquelle, chaque fois, rapporter ces différences. Dans les multiplicités virtuelles, par contre, le tout ne contient pas ses parties à titre d'éléments. On ne dira pas que 20° contient 10° comme si 10° était la moitié de 20° ; on dira plutôt que 20° enveloppe 10°. Or la loi de l'enveloppement est tout à fait particulière en ceci qu'elle permet d'évaluer le rapport du plus grand au plus petit indépendamment d'une grandeur exacte tierce, sans, donc, recourir à une échelle. Il en va ainsi pour un sentiment, la colère par exemple. La différence entre une colère faible et une colère plus forte, un courroux, n'est pas un degré de colère. Il y a entre elles une différence de nature bien qu'elles appartiennent toutes deux à la même série. Il faut chercher la spécificité de l'organisation des multiplicités virtuelles dans la nature des connexions entre éléments. Ces éléments sont des intensités, tels un son, une distance, une vitesse, un sentiment. La connexion entre deux intensités n'est pas une différence relative, car si le cas était tel, il y aurait toujours un terme commun auquel les rapporter et par rapport auquel mesurer leur différence. C'est aussi bien dire qu'une série intensive renfermerait un en-soi ou une raison. On imagine alors une crainte en-soi qui serait la raison de toutes les craintes *possibles* – et d'ailleurs, il ne faut pas déployer trop l'imagination car souvent la psychologie des tests agit ainsi, en se donnant un terme subsumant fixe et en perdant alors toute considération intensive. Rapporter la différence à une métrique, montre Deleuze, revient toujours à annuler la différence, à l'arraisonner à un invariant en décalquant les multiplicités virtuelles sur les multiplicités actuelles. Or la différence entre deux intensités est inannulable : l'intensité « représente la différence dans la quantité, ce qu'il y a d'inannulable dans la différence de quantité, d'inégalisable dans la quantité même »¹. Si tel est le cas, il est alors obligé que chaque intensité, pour elle-même et en elle-même, soit déjà différence car si chaque terme d'une multiplicité virtuelle (ici, une série intensive) était identique à lui-même tout en différant absolument des autres, on retrouverait une métrique des plus classiques. A nouveau, il n'y a pas de métrique, et la différence est partout intégralement affirmée : « Comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, l'intensité *affirme* la différence. Elle fait de la différence un objet d'affirmation »². On se trouve donc devant une double différenciation. Non seulement, en effet, l'intensité diffère absolument des autres termes

1. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 299.

2. *Id.*, p. 301.

intensifs d'une série – on ne peut annuler la différence entre une crainte légère et un courroux puissant –, mais elle diffère également d'elle-même. Comment cela se peut-il ? Comment concevoir qu'une intensité puisse différer d'elle-même ? Chaque intensité procède d'autres différences et conserve en elle, non à la façon d'une partie dans un tout mais de manière enveloppante, une fois dit que ce qu'elle enveloppe est ce qui la complique, ce qu'il y a d'inannulable dans les différences dont elle procède. En chaque sentiment, en chaque motif psychique, il y a « toutes les petites inclinations qui plient notre âme en tous sens, à chaque instant, sous l'action de mille 'petits ressorts' : inquiétude »¹. Chaque fois des motifs hétérogènes sont rapportés les uns aux autres en vertu de leur différence et s'enveloppent dans l'âme en séries disjonctives du type E-E', où E renvoie à e-e' et e à e-e'. C'est bien sous l'exemple lui-même, sous ce bloc apparemment homogène qu'est un sentiment, en l'expliquant, en le compliquant, qu'il faut aller chercher cette variation continue de rapports différentiels car la différence taraude la représentation par-dessous, comme en un travail de sape. La représentation, elle, voudrait assigner une différence relative à l'intensité, donc une identité puisque l'identité est l'envers de la représentation. Elle le fera d'autant plus aisément que le propre de l'intensité est d'être recouverte, commuée en différence de degré en vertu de cette loi qui veut que tout ce qui est virtuel ait à s'actualiser dans des états de choses et dans des corps, et dès lors s'évanouisse dans la quantité et l'étendue. Aussi dira-t-on que l'on ne voit pas trop de quoi on parle en invoquant l'intensité, différence absolument déliée issue de ces profondeurs métastables qu'occulent les assignations identitaires. Et il est vrai que dans la vie, c'est assez rare, des cas limites en quelque sorte, que Deleuze convoque : amour, sérénité², vertige, expériences pharmacodynamiques³. Marginalité du virtuel. Mais aussi marginalité de l'amour, de la sérénité, etc., et la philosophie est belle quand elle gagne ces hauteurs.

Les multiplicités virtuelles se dessinent : ce sont des systèmes d'éléments intensifs qui diffèrent entre eux et diffèrent d'eux-mêmes. C'est le système de la différence. Il reste à comprendre deux choses. D'abord, comment peut-il y avoir rapport entre des termes hétérogènes, rapport du non-rapport ? Ensuite, comment le rapport entre les termes hétérogènes est-il une authentique hétérogénéité ? Le système du virtuel est dynamique et en

1. G. DELEUZE, *Le pli*, Minit, 1988, p. 94.

2. G. DELEUZE, *Foucault*, Minit, 1986, p. 103.

3. *Différence et répétition*, p. 305.

variation continue, car ce serait retrouver un noyau ou un invariant que d'arrêter le mouvement. Chaque fois que l'on arrête le mouvement, la transcendance « en profite pour resurgir, rebondir, ressortir »¹. Toute intensité est différence, elle enveloppe d'autres intensités si bien qu'ainsi s'élaborent des séries hétérogènes. Ces séries, montre Deleuze, sont en résonance interne, rapport qui est « le mode le plus primitif de la communication entre des réalités d'ordres différents »². La résonance interne, c'est la différenciation mutuelle des séries, c'est-à-dire le devenir autre de chaque série puisque cette communication entraîne un changement de nature des éléments résonants. Le rapport est impliquant, enveloppant, chevauchant, et non pas contradictoire ou de ressemblance. Il peut dès lors rapporter des termes hétérogènes les uns aux autres ; il peut faire de la disjonction une synthèse positive. Quand on parle de l'extériorité des relations, on veut non seulement dire qu'aucune commune mesure ne confère au rapport sa raison, mais aussi qu'une relation n'est jamais une modification accessoire ou relative. La modification est intrinsèque et absolue. Il s'agit, pour chaque série, de devenir autre, de changer de nature en intégrant de nouvelles différences, des intensités inédites, qui iront résonner dans la série toute entière. Toute relation induit un changement de nature car les intensités échangées sont différenciantes : « le devenir est une anti-mémoire »³. Ces relations font le dynamisme du système, assurent la variation continue et rendent le mouvement infini. S'il en est ainsi, c'est parce qu'elles sont sous-tendues par une répétition dynamique et intensive. Chaque fois qu'il y a résonance, une intensité est intégrée dans une nouvelle série, répétée d'une série à l'autre. S'il s'agissait d'une répétition mécanique et abstraite, le système serait statique puisque l'échange serait neutre et improductif. Or, c'est de tout autre chose dont il est question. Le répété est intensif, sa répétition différenciante car elle est « répétition d'une différence interne qu'elle comprend dans chacun de ses moments, et qu'elle transporte d'un point remarquable à un autre »⁴, d'une série à une autre, si bien qu'il faut la dire productrice et créatrice. Dans l'immanence d'une multiplicité virtuelle, la répétition est hétérogénéité : dynamisme pur.

Ce vertigineux système de résonance dynamique entre intensités est une logique transcendantale nouvelle. Elle permet à la pensée d'instaurer

1. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 49.

2. G. SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Millon, 1995 (rééd.), p. 31.

3. *Mille plateaux*, p. 360.

4. *Différence et répétition*, p. 32.

un plan d'immanence sans immixtion empirique, sans regain de transcendance. Sans immixtion empirique, sans prétention scientifique, c'est devant cela que le sot cale. Il faut alors marquer la différence entre l'actuel et le virtuel et préciser que « la quantité intensive est un principe transcendantal et non un concept scientifique »¹. Sans, non plus, regain de transcendance. C'est alors du côté du possible qu'il faut se tourner.

2. Les multiplicités possibles – L'exemple de Husserl

Il faut tenir le plan d'immanence, dit Deleuze ; il faut rester à sa surface sans tenter de le résorber en quoi que ce soit qui le transcenderait ; il faut parcourir les multiplicités virtuelles, leur donner consistance sans faire le saut hors d'elles, vers un principe extérieur qui les régirait. Cet impératif recèle une revendication originale, celle d'une nouvelle image de la pensée. Nouvelle, elle l'est notamment en cela qu'elle refuse de frayer avec les multiplicités *possibles*. La distinction s'est déplacée. Elle ne concerne plus le couple virtuel-actuel, couple tendu mais indissoluble. Elle a cette fois en vue la dissolution raisonnée du couple virtuel-possible. « Ruineuse, toute hésitation entre le virtuel et le possible »². Ruineuse en ceci que le possible fait mine de précéder le réel, qu'il recueille en son concept tous les caractères du réel, hormis l'existence. Mais le possible n'est qu'une feinte, dira Bergson, puisque s'il semble en droit précéder le réel et être quelque chose de *moins* que le réel, en sorte qu'il lui appartiendrait d'engendrer le réel comme en un saut brut qui joindrait l'existence au possible, *précurseur spectral*, il n'en est en fait rien car le possible est véritablement quelque chose de *plus* que le réel : c'est le réel auquel un acte psychique particulier a soustrait l'existence. Il n'est toutefois pas sûr que cette critique ait l'impact que l'on dit. Pour Kant non plus, l'être n'est pas un prédicat réel – et cela seul suffit à dérouter la critique : il y a un problème de l'individuation chez Kant. Le véritable problème du possible réside plutôt dans le fait qu'il n'est pas lui-même consistant : on n'y reste pas ; on le résorbe toujours dans autre chose, l'identité du concept ou de la forme. On en trouve le meilleur exemple chez Husserl. Il construit d'extraordinaires multiplicités possibles tout en découvrant le moyen de les subsumer sous l'identité du concept. La variation eidétique est cette méthode qui permet

1. *Id.*, p. 310.

2. *Id.*, p. 274.

de découvrir l'essence d'un domaine particulier. Soit le domaine des choses, et la recherche de l'essence chose : « qu'est-ce qu'une chose ? ». Suivons Husserl dans cette variation. Il s'agit d'abord de se rendre présente, par la perception ou l'imagination, une chose particulière. Puis, une fois cette chose présente à la conscience, il faut la faire varier arbitrairement. C'est là le rôle de l'imagination. Détachée de toute contingence, elle va engendrer une collection infinie et bigarrée de choses avec pour seule contrainte que celles-ci puissent être imaginées. Husserl décrit ce processus : « Donnant donc libre cours à notre imagination, nous laissons se mouvoir la chose, sa figure se déformer de manière quelconque, ses déterminations qualitatives, ses propriétés réelles varier à volonté, nous jonglons avec les propriétés physiques connues et avec les lois régissant ces propriétés, nous laissons les modifications de propriétés suivre leur cours de telle manière que les lois se réorganisent, qu'elles soient obligées de se transformer en de toutes autres lois, nous allons même jusqu'à nous imaginer doués de nouveaux sens ou jusqu'à imaginer les sens anciens assortis de nouvelles qualités... En procédant librement de cette manière, l'imagination engendre les choses monstrueuses les plus incroyables, la fantasmagorie choisit la plus extravagante, au dédain de toute physique et de toute chimie »¹. Ce délire est fécond : l'imagination a engendré la multiplicité infinie des choses possibles. Il s'agit bien d'une multiplicité parce que c'est un domaine de pure variation. Prédicats et propriétés se sont dissous sous le coup de cette débauche fantasmagorique. La seule clause qui régit ce domaine est formelle : ses éléments doivent être en connexion *extrinsèque* avec l'imagination ; ils doivent être intuitionnés. En outre, cette multiplicité est effectivement infinie, ce qui donne toute sa force à la méthode. On pourrait croire que l'imagination jamais ne peut atteindre l'infini, qui toujours se dérobe à la limite. C'est là une vue psychologique. Husserl a fait de l'imagination une faculté transcendantale capable de parcourir une multiplicité infinie « sans perdre la transparence de l'évidence »². Cette découverte est merveilleuse et tout à fait capitale pour la doctrine husserlienne : le toujours plus loin de l'infini est pareillement le toujours plus loin de l'imagination. Enfin, cette multiplicité est une multiplicité possible : devant l'imagination transcendantale est étalée l'infinité des choses possibles. Ce qui distingue une multiplicité possible d'une multiplicité virtuelle, c'est que la première recèle un invariant. Il n'y

1. E. HUSSERL, *Idées directrices. Tome 3*, trad. D. Tiffeneau, PUF, 1993, p. 37.

2. E. HUSSERL, *Idées directrices. Tome 1*, trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 281.

a pas d'invariant dans une multiplicité virtuelle. Les connexions qui lient les éléments *y* sont *intrinsèques* et différentielles; chaque opération entraîne une différence de nature. C'est pourquoi il n'y a pas de noyau invariable auquel rapporter la différence. Le noyau lui-même entre dans le jeu de la différence, il se différencie en sorte qu'il se révèle n'avoir jamais été qu'une fiction commode. S'il y a un vertige chez Deleuze, c'est bien celui-là : penser sans la fiction du noyau.

Or, que fait Husserl ? Il va très loin dans la variation et sa fantasmagorie chosiste, si on lui accorde crédit, c'est-à-dire si on fait l'effort d'effectivement l'intuitionner, est aussi vertigineuse qu'une autre. A ceci près qu'il reprend toujours pied : un invariant court tout le long de la multiplicité possible. On retrouve un noyau, et s'il a été un temps question de libérer la différence, ce n'était qu'un temps compté : la différence finit par se révéler variation différentielle d'un même. C'est que l'on est dans le domaine du possible. Reprenons les consignes observées lors de la variation eidétique. Il s'agissait d'engendrer par l'imagination une multiplicité infinie de choses possibles, pour autant que l'on puisse l'imaginer, c'est-à-dire pour autant que les choses possibles demeurent corrélats d'une conscience. On impose le lien du possible avec la conscience. N'est-ce pas sous cet aspect que la critique bergsonienne du possible prend toute sa force ? Bergson disait : le possible mime le réel ; ne lui manque que l'existence. C'était confondre les catégories réelles avec l'existence. Mais il disait aussi : un acte de conscience intervient dans l'engendrement du possible. Le possible est donc sous l'emprise de l'identité de la conscience dans laquelle il s'origine¹. Il n'est pas étonnant que cette identité se répercute dans la multiplicité elle-même. Car le *quelque chose* qui subit la variation, s'il est indéterminé en regard de ses prédicats, est néanmoins déterminable en fonction de sa forme : une même forme parcourt la multiplicité. Cette forme, c'est « la forme universelle chose »², c'est l'essence, c'est-à-dire aussi bien le possible. Husserl peut dès lors laisser la multiplicité de côté au seul profit de l'essence qui en est la raison unique, et il le fera d'autant plus allègrement que tout ce qui variait, tous les écarts qu'a subi cette forme universelle, n'étaient finalement que contingence, accident, fait, et le

1. C'est bien pourquoi le possible est la catégorie modale fétiche de l'idéalisme transcendantal. Chez Deleuze, « la multiplicité reste tout à fait indifférente aux problèmes traditionnels du multiple et de l'un, et surtout au problème d'un sujet qui la conditionnerait, la penserait, la dériverait d'une origine, etc. ». Cf. G. DELEUZE, *Foucault*, p. 23.

2. E. HUSSERL, *Idées directrices*. Tome 3, p. 43.

fait – superbe –, c'est « l'irrationnel »¹. Et il en va ainsi dans bien d'autres cas, avec toujours le même type de saut : du côté objectif, les multiplicités noématiques qualitatives sont résorbées dans l'identité de l'objet intentionnel ; du côté subjectif, les multiplicités noétiques constituantes sont absorbées par l'identité du Je ; pour ce qui est de la corrélation objet-sujet, les multiplicités noématiques sont constituées dans le Je. Ce n'est pas au possible qu'il faut demander de donner consistance à l'immanence. Toujours, sa consistance sera empruntée.

3. Une pratique du virtuel

On peut prendre l'exemple de l'analyse du passé comme pratique du virtuel. Ce qui intéresse Deleuze, sur fond, parfois, des textes de Bergson, c'est véritablement de laisser là l'actuel et de sauter dans le virtuel car si la philosophie est la théorie des multiplicités virtuelles, c'est alors qu'elle doit s'immerger dans le virtuel et y rester, ce qui est le plus difficile. Du reste, il ne faut pas voir ce saut de façon abstraite, comme recelant en lui un dualisme latent. Une pareille position ne pourrait naître que de la confusion des intensités et des représentations, du déni, donc, de ce qui fait la

1. E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, 1992, p. 137. On a vu comment Husserl s'était donné les moyens d'engendrer une multiplicité infinie. On se demandera cependant comment il peut être assuré qu'une forme essentielle la parcourt. Comment la résorption dans l'identique est-elle fondée en droit ? Tout se joue dans ses écrits inauguraux sur l'axiomatique. La théorie des multiplicités est la pièce maîtresse de la *mathesis universalis* husserlienne. Elle permet d'appréhender les objets mathématiques d'un point de vue formel et selon leurs connexions. D'autant que les multiplicités elles-mêmes peuvent être considérées comme des objets mathématiques, alors qu'elles sont déjà des domaines infinis d'objets. C'est ainsi que Riemann pourra surplomber le caractère local des différentes géométries (euclidienne et non-euclidiennes) et les ramasser dans une théorie unique, la théorie des multiplicités, qui doit donc être considérée comme une théorie des formes de théories géométriques. Tout devient dès lors une question de dimension : on travaille avec des multiplicités à *n* dimensions, dont la géométrie euclidienne n'est qu'un cas particulier. Pour parvenir à ce résultat, une condition essentielle est requise : que les multiplicités infinies soient cependant définies, que le domaine infini d'éléments soit régi *a priori* par des axiomes en nombre fini. Le système d'axiomes doit être saturé, pour reprendre un mot de Hilbert qui travaillait le même problème que Husserl. A l'inverse de Hilbert, Husserl ne tentera pas de prouver métamathématiquement cette saturation. Il la tient pour acquise, et n'envisage jamais le problème de l'indécidabilité, même pas pour en montrer l'absurdité. (Pour ceci, cf. E. HUSSERL, *Articles sur la logique*, PUF, notamment p. 503 et *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, p. 127-128). Or, c'est exactement le même schème que l'on retrouve dans la variation eidétique. La multiplicité infinie des choses fantasmagoriques est parfaitement définie, saturée, régie *a priori* par l'essence chose qui la surplombe.

singularité du virtuel. Le virtuel n'est pas un autre monde ; il correspond à un art immanent d'interprétation, une manière de voir qui met au défi les grands ensembles, les formes stables, de rendre compte du mouvement. Le devenir passe par les intensités, par les résonances entre intensités ; il est la seule raison des multiplicités virtuelles – raison paradoxale, puisqu'elle n'est arraisonnée par rien, pas même par elle-même, puisqu'elle est la raison des cas singuliers. Cet art d'interprétation affirme donc que l'intéressant est toujours le devenir et qu'il faut se donner les moyens d'être à son diapason, de résonner avec lui¹. Dans ce cas-ci, le saut dans le virtuel est un saut dans le passé provoqué par le présent lui-même, tout comme l'actuel provoque le saut dans un virtuel qui lui est co-présent, coalescent.

Le présent, l'actuel, c'est toujours contempler et contracter, se nourrir de petites perceptions, de réceptions diverses. Nous sommes avant tout, dit Deleuze, des habitudes, des systèmes de réception et de réaction, des réceptacles acentrés en contact perpétuel avec l'extérieur, perpétuellement sensibles, tactiles, tendus, vigilants, voyants, inquiets. Tel est le corps aux aguets même dans le repos, tout occupé à ses acquis, à se moduler de façon toujours précaire, selon des équilibres mi-stables mi-instables, selon des homéostasies sans cesse défaites, sans cesse refaites. La vigilance passive est le mode du corps, son présent et son inconscient, la façon qu'il a d'être obnubilé par les petits manques et les petites satisfactions, toujours oscillant entre les nombreuses faims qu'il porte en lui et leurs assouvissements. C'est là le régime cyclique, fait de périodes multiples et entre elles déphasées, de l'habitude. C'est là, dit Deleuze, la trame du présent, trame de la continuité, trame de la succession, car « il n'y a pas d'autre continuité que celle de l'habitude, et nous n'avons pas d'autres continuités que celles de nos mille habitudes composantes, formant en nous autant de moi superstitieux et contemplatifs, autant de prétendants et de satisfactions »². L'habitude est la vie du présent parce qu'elle lui confère une épaisseur, une consistance étrangère au maintenant abstrait. Le maintenant s'épaissit lorsque le présent se fait vivant car, telle était la leçon de Husserl,

1. Simondon requerrait en ce sens une nouvelle théorie de la connaissance, basée sur l'individuation réciproque de la pensée et de son objet, sur leur résonance qui permettrait à la pensée de s'individualiser selon les lignes de devenir de son objet : « Une pensée réelle est *auto-justificative* mais non justifiée avant d'être structurée : elle comporte une individuation et est individuée, possédant son propre degré de stabilité. Pour qu'une pensée existe, il ne faut pas seulement une condition logique mais aussi un postulat relationnel qui lui permet d'accomplir sa genèse ». Cf. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 82.

2. *Différence et répétition*, p. 102.

il porte en lui des éléments fusionnés, il est la fusion par excellence, le concret par excellence, en cela qu'en lui rétentions et protentions se coalisent. Deleuze, assignant à l'habitude la charge d'assurer la cohésion du présent et d'ainsi lui donner l'épaisseur d'une vie spontanée, dirait plutôt détente et tension¹. C'est le même schème de part et d'autre : la fusion dans le présent vivant, son épaisseur ; la succession des présents les uns aux autres. Mais le présent n'est pas le temps dit Deleuze, où plutôt le présent n'est que le temps pauvre, sa face seule visible, le temps chronologique des successions ; et puis, et puis, ... Or il est un temps autre que chronologique, une profondeur du temps par-delà les rythmes successifs. Le présent passe, il ne fait que passer sans du tout pouvoir rendre compte de son passage. Le temps, c'est le temps qui passe, bien sûr, mais c'est aussi et surtout quelque chose d'autre en sorte que le problème du temps se déplace, quitte l'épaisseur du présent et ses perpétuels évanouissements, pour aller vers ce qui fait passer le temps, ce qui assure la succession des micro-cycles et des périodes. On voit bien que l'explication classique s'arrête trop tôt ; il lui manque quelque chose car elle en reste à la succession. L'explication classique dit : un présent succède à un autre présent, et en lui succédant, esquivé son prédécesseur qui alors devient passé. L'instrument de cette explication, ce sont des indices accolés à chaque moment du temps et qui montrent qu'au moment 1, c'est présent et passé, au moment 2, c'est nouveau présent, passé fraîchement passé et passé plus ancien, et au moment 3, c'est encore la même chose à un degré de recul près. Les indices, p, p', p'', servent à noter le recul, à suivre la succession dans sa perpétuité. Ils décrivent la succession sans l'expliquer, ce qui la rend incompréhensible. Cette lacune, au reste, est doublée d'une autre, sans doute plus importante. Car le schéma indicial permet et incite à décrire un phénomène étrange et légèrement saugrenu. Ce phénomène, c'est le devenir passé du présent. Non seulement, lit-on dans le schéma indicial, le présent s'évanouit sous le coup d'un nouveau présent qui lui succède, mais en plus il mue, il passe dans une autre dimension, il se transforme en passé. Comment se peut-il, au vu de ce qu'est le présent, épaisseur de l'habitude, fusion, qu'il soit ainsi commué en passé ? Car le présent n'a pas les moyens de devenir autre, de changer de nature, puisqu'il ne porte en lui aucune différence qui le ferait intense, qui lui donnerait le potentiel de sa transformation. Deleuze reprend ici une intuition de Bergson. « Nous ne

1. Ce qu'en fin de compte Husserl dira aussi dans le second tome des *Idées directrices* : le cœur du temps, ce sont les synthèses passives de l'habitude.

pouvons pas croire que le passé se constitue après avoir été présent, ni parce qu'un nouveau présent apparaît. Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait »¹.

Jamais, poursuit Deleuze, un présent ne passerait, s'il n'était passé « en même temps » que présent. « Passé en même temps que présent », cette formule renferme l'énigme d'un « maintenant » duel, l'énigme d'une scission fondamentale du temps. D'un côté, le maintenant est un présent qui toujours s'efface et s'évanouit, faisant place vide pour un nouveau maintenant. D'un autre côté, et simultanément, le maintenant est d'entrée de jeu un passé, un passé qui n'a jamais été présent. Ce passé diffère en nature du maintenant-présent : il ne passe pas, il n'est pas réglé par la loi des successions, il n'advient pas ni ne s'évanouit, il ne se conserve pas dans une autre dimension que la sienne propre, il est sans être dans le temps chronologique, il est le temps, il est le passé pur. Telle est la scission du temps en deux jets, chacun émergeant de son déroulement, chacun coexistant avec l'autre dans la simultanéité du maintenant bien qu'ils soient livrés à des destins différents et qu'ils obéissent à des lois distinctes. Le premier jet est actuel, psychologique et successif ; il est le temps qui passe saisi, à même sa fugacité, dans son évanouissement. Le second jet est celui des profondeurs ; virtuel, ontologique et simultané il est la durée, la mémoire, ce qui fait passer le temps en conservant tout le passé. Le maintenant, déjà, s'était révélé abstrait. Il l'est à un second titre, puisque si le temps se scinde en deux jets à mesure de son déroulement, c'est alors que le maintenant participe à deux réalités différentes, qu'il est tout à la fois « pointe de présent, nappe de passé »². Il est l'éphémère et paradoxale fusion de ce qui passe et de ce qui ne passe pas, de ce qui succède et de ce qui coexiste. Car la succession repose sur une coexistence plus profonde. La mise bout-à-bout des dimensions et, chaque fois, leur évanouissement faisaient le présent et ancrèrent l'oubli dans l'habitude en lui permettant de s'épuiser toute entière dans la ponctualité des contemplations-contractions. Rien n'est retenu puisque tout succède. Et pourtant, de là le saut dans le virtuel et de là sa coalescence à l'actuel, tout est retenu puisque tout coexiste. C'est parce qu'il y a coexistence des dimensions qu'il peut y avoir succession des dimensions. Chaque second jet des maintenant bifides est engagé dans un milieu où toutes les dimensions tiennent

1. *Différence et répétition*, p. 111.

2. G. DELEUZE, *L'image-temps*, Minuit, 1985, p. 129 et suivantes.

ensemble en vertu de liaisons non-localisables en sorte que chacune d'elles, évincée par une succession qui pouvait toujours assurer la fusion d'un micro-cycle mais qui était inapte, par nature, à lier deux *et puis* parce que leur différence était quelque chose de trop gros et d'inabordable pour elle, persistent, se maintiennent et se lient autrement, à distance, par leur différence, dans le milieu du passé pur. Il n'est plus question de fusion mais de résonance, et ce n'est plus l'extensif de l'habitude mais l'intensif d'une mémoire ontologique. On est dans le virtuel.

Du perpétuel évanouissement de ce qu'on est à l'éternelle persistance de ce que l'on a été, et son insistance dans le présent, et la consistance d'une vie. D'une dimension unique à ces dimensions tant nombreuses, différentes et déchirées, qui font l'impensable en nous. Ce n'est pas une question de souvenirs ni de psychologie, car le souvenir perd le virtuel en s'actualisant puisqu'il est une différence sélectionnée. La psychologie fonctionne avec des intensités actualisées, figées dans des états de choses définis. « D'où la nécessité de ne pas confondre les *plans de conscience*, à travers lesquels le souvenir s'actualise, et les *régions, les coupes ou les niveaux du passé*, d'après lesquels varie l'état du souvenir toujours virtuel »¹. C'est plutôt une question d'ontologie. Avec le passé, l'être se donne tel qu'il est, « numériquement un, formellement multiple »². L'être se montre dans sa production de différences, ses répétitions par résonances, l'inouïe coexistence qui fait son univocité : multiplicité intensive.

Il y avait tout à la fois du végétal et de l'évanescent dans l'habitude, dans ce présent fait de contemplations et de contractions, dans ces micro-cycles. A l'actuel manquait une consistance, une « cohérence secrète » étrangère à la seule proximité imposée par la succession. Le virtuel est cette consistance : il met le présent en résonance avec la vie, il l'extrait de son identité actuelle, et l'extrayant, dissolvant ce qui en lui était figé dans la représentation, il « double l'effectuation d'une contre-effectuation »³, c'est-à-dire qu'il conserve la part intense des présents fuyants, de ce qui arrive, et la porte au diapason de toutes les intensités passées, pliées les unes dans les autres. Un présent succède à un autre ; en même temps, il s'enveloppe dans une vie. Si la logique des multiplicités virtuelles est transcendante, c'est qu'elle capte l'impersonnel d'une vie et sait dire tous les hiatus et les détours qu'étouffe et masque son cours empirique. Elle rejoint la vie dans

1. *Le bergsonisme*, p. 62.

2. *Différence et répétition*, p. 58.

3. *Logique du sens*, p. 188.

les lieux où son devenir se joue, loin des déroulements fluants et des apparentes successions. Elle leur préfère des liaisons étranges, rapports du non-rapport, résonances de toutes sortes, enchaînements, coupures, réenchaînements ou ruptures, reprises à des niveaux différents et dissonances, disjonctions par où passe le devenir. On est dans le virtuel, et on pressent qu'y rester, c'est le vertige, un événement qui, de loin, toujours semble « trop grand »¹.

Pascal CHABOT
 Université Libre de Bruxelles
 Aspirant Fonds National de la
 Recherche Scientifique.

1. *Différence et répétition*, p. 120.

SUR FACES

POSITIONS DU VISAGE CHEZ LÉVINAS ET DELEUZE

Faisons comme Deleuze lui-même fit très souvent : commencer avec du simple, initier par le sommaire et puis poursuivre jusqu'au point où il faut s'arrêter et lâcher cet aveu longtemps retenu, une sorte de démenti ou de démantelateur qui tranche dans la natte condensée pour en produire l'infinité capillaire.

Ainsi dans *Qu'est-ce que la philosophie* ?¹ pour le concept d'Autrui. Tout commence avec un « procédons sommairement... nous considérons... un simple 'il y a' »².

Mais chaque paragraphe trahit le précédent et l'accouche d'un enfant difficile totalement ignoré. Au départ, on était dans une situation générique articulant des affections intemporelles : tout est calme... il a peur. Mais dès le deuxième paragraphe, commence une étrange procession, un procès gigogne : « *Evidemment, tout concept a une histoire* »³ (laquelle révèle d'autres problèmes et fait défiler les plans : tout concept est déjà recueil).

« *Mais d'autre part...* »⁴ il ne faudra pas confondre l'histoire du concept avec ses devenirs, par lesquels il est tiré de son enveloppement et se met à ponter en tous sens, bien que rigoureusement et sur un même plan, selon le rapport nécessaire avec d'autres problèmes connectables et des concepts adjacents.

Et chacun de ces correctifs (l'histoire, les devenirs) est déjà par lui-même une telle difficulté, un tas surgi de nulle part, qu'il n'est plus possible d'aller plus avant sans nier en bloc le *sommaire* initial : « *Nous*

1. Pour les citations, nous abrégons *QP*, suivi de la pagination.

2. *QP*, p. 22.

3. *QP*, p. 23.

4. *Ibid.*

sommes partis d'un exemple assez complexe. Comment faire autrement... »¹.

Ici aussi, dans le face à face, nous pouvons commencer par une opposition élémentaire, presque ou déjà stupide : Entre la trace divine dans le visage (Lévinas), et le visage défait qui empêche tout dressement de divinité – même détournée (Deleuze).

Entre les visages d'homme qui signifient vers l'Unique ou Transcendant (Lévinas) et l'unique structure de visagification deleuzienne (trou noir-mur blanc) effectuée dans une gamme d'occurrences (balle contre le mur ou dans la peau, masque percé)².

D'autres oppositions sont encore possibles. Et le visage au centre, comme enjeu ou jeune fille, charnière qui ensorcelle.

Le rapport que nous cherchons n'est pas dans une subtile équivalence, un prérequis partagé ou une souche commune qui bifurque. Non pas une proximité inattendue, un pari d'habile similitude entre des pensées qui se sont tenues à distance, mais quelque chose dans cette distance qui se ferait respiration, air de gouffre respirable. Comme une amitié possible, certainement, mais que ne pourrait éprouver qu'un tiers, venu de loin et prélevant bizarrement dans les deux œuvres.

Procédons, donc. Sommairement autant qu'il est possible. Les textes de Deleuze où il est fait question d'Autrui et du visage sont nombreux³. Nous invoquerons principalement : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *Logique du sens* et *Différence et répétition*⁴.

1. *QP*, p. 24.

2. « Les visages concrets naissent d'une machine abstraite de visagété, qui va les produire en même temps qu'elle donne au signifiant son mur blanc, à la subjectivité son trou noir... Pure machine abstraite d'état crépusculaire. Mur blanc-trou noir ? Mais, d'après les combinaisons, ce peut être aussi bien le mur qui est noir, le trou qui est blanc. Les balles peuvent rebondir sur un mur, ou filer dans un trou » (*Mille Plateaux*, p. 207).

3. En vérité, il y a du visage partout, approché chaque fois d'après sa pertinence actuelle. Nous nous limiterons au visage-expression dans son rapport aux mondes possibles et à autrui-structure. Pour d'autres aspects du visage chez Deleuze, on se reportera à l'analyse cinématographique du *gros plan* (*L'image-mouvement*), aux positions de tête (penchée, redressée) chez Kafka (*Kafka – pour une littérature mineure*) et enfin les pages remarquables dans *Mille plateaux* à propos des deux sémiologies (paranoïaque-despotique, passionnelle-autoritaire) articulées sur des dispositifs de visagété différents (visage-face irradiant, polarisant la signifiante – visages-profiles détournés et tracement de la ligne de fuite en rapport avec la trahison mutuelle).

4. Désormais, nous abrégons respectivement *QP*, *LDS* et *DR*.

Lévinas en parle toujours¹, même masqué, même sous d'autres mots. Précisément comme Deleuze parle toujours de l'événement, quelle que soit la thématique où s'exerce ce parler perpétuel.

On se contentera d'évoquer le tracé d'anatomie le plus élémentaire, en quelque sorte la phénoménalité en vif-argent.

Nous considérerons, pour Deleuze en un premier temps, les pages sur Autrui dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*

De Lévinas, nous reprendrons les développements dans *Le Temps et l'Autre*², avant d'évoquer les œuvres plus diversement.

On retiendra tout d'abord, pour le concept donné, le jet de ses composantes, la bonne et due forme. Qui est importante, même si elle implique qu'on ressasse.

Nous considérons un champ d'expérience pris comme monde réel non plus par rapport à un moi, mais par rapport à un simple 'il y a'. Il y a, à tel moment, un monde calme et reposant³.

Le *reposant* est curieux. Dans sa transitivité. Qui semble faire allusion à un moi alors qu'il n'y a plus de moi. Nous retenons donc : « *il y a* ».

Surgit soudain un visage effrayé qui regarde quelque chose hors champ. Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité d'un monde effrayant⁴.

Nous retenons : le *visage*. Son intempestivité, le *surgir* comme façon. Ainsi que la référence Leibniz – une monade avec un monde dans une théorie de l'expression. Non pas un même monde réel dans lequel l'effroi surgit comme attitude, angle petit de l'affect. Mais l'effroi en tant qu'expression – laquelle se résout dans l'exprimé, témoigne d'emblée pour un autre monde ou monde d'autrui. Effrayant, par exemple.

Ce monde possible n'est pas réel, ou ne l'est pas encore, et pourtant n'en existe pas moins : c'est un exprimé qui n'existe que dans son

1. Dans ses premiers travaux (*De l'évasion*, *Le Temps et l'Autre*), le visage ne constitue pas encore un concept ni même ne figure à titre métaphorique ou illustratif fréquent. Toutefois, dès *De l'évasion*, Lévinas pressent et recherche l'ordre hors-l'être et autre-*qu'ontologique*. La fonction-visage sera investie ultérieurement, mais sur la base de cette même problématique où la portée d'Autrui, progressivement et au fil des œuvres, s'étend et se précise.

2. Pour toutes les citations, nous abrégons *TA*, suivi de la pagination.

3. *QP*, p. 22.

4. *Ibid.*, p. 22.

expression, le visage ou un équivalent de visage. Autrui, c'est d'abord cette existence d'un monde possible¹.

Nous retenons la précision : *le visage-expression*. L'autre monde dans une dégurgitation fixe, mais aussi une sorte de rivalité ou concurrence. Parce que le possible prétend déjà au réel², enveloppe une puissance de complot et d'occupation. L'équivoque en phosphène – qui s'avance comme une fiancée de rêve mais menace de déborder dans le vécu propre. Il y a un troisième moment important. Le possible a une réalité qui ne doit pas être confondue avec le réel dont ce possible est le possible.

Et ce monde possible a aussi une réalité propre en lui-même, en tant que possible : il suffit que l'exprimant parle et dise : « j'ai peur » pour donner une réalité au possible en tant que tel (même si ses paroles sont mensongères). Le 'je' comme indice linguistique n'a pas d'autre sens. Encore n'est-il pas indispensable : La Chine est un monde possible, mais prend une réalité dès qu'on parle chinois ou qu'on parle de la Chine dans un champ d'expérience donné³.

Et l'ultime précision : « *C'est très différent du cas où la Chine se réalise en devenant le champ d'expérience lui-même* »⁴. Qui se clôt sur une recapitulation. Ordre de passage des composantes, désormais inséparables :

1. *Ibid.*, p. 22.

2. Cf. M. TOURNIER (*Vendredi ou les limbes du Pacifique*) cité par DELEUZE, *LDS* p. 359. « *C'était cela autrui : un possible qui s'acharne à passer pour réel* ». Et le détournement-rabattement autoritaire par autrui : « *Autrui rabat : il rabat les éléments en terre, la terre en corps, les corps en objets... Autrui est un étrange détour, il rabat mes désirs sur les objets, mes amours sur les mondes* ». Deleuze voit dans cette opération une aliénation du désir par les objets et les mondes sur lesquels il est rabattu, au lieu d'être causé par les Éléments purs et d'être emporté avec eux librement. Le registre syntaxique est celui du lourd-léger. Autrui est une lourdeur, une gravitation. Alors que dans la structure perverse, le désir épouse un mouvement ascensionnel et de détachement. On notera également un étrange platonisme de Deleuze à cette époque, avec une Terre dépréciée qui n'est pas encore la grande immanence des *Mille plateaux*. En effet, l'évolution de Robinson passe par une expérimentation des types de surfaces (végétale, glébeuse ou quasi aquatique), mais la véritable ou pure surface, est celle qui décolle d'elle-même et performe son propre survol à hauteur de ciel, en l'espèce de flottantes répliques. Ce sont les *doubles ou Images aériennes* (p. 366), après quoi Vendredi à travers son propre doublement, « *conduit Robinson à la découverte des Éléments libres, plus radicaux que les Images ou les Doubles puisqu'ils les forment* » (p. 367). Plus tard, Deleuze habilitera une immanence froide sans vapeurs en insistant sur la notion ruyérienne de *survol absolu*, survol sans distance eu égard à ce qui est survolé. Cf. *QP* p. 27.

3. *Ibid.*, p. 22, 23.

4. *Ibid.*, p. 23.

« *monde possible, visage existant, langage réel ou parole* »¹. Autrui en trois coups.

C'est l'ordre kantien des catégories de la modalité ou *concepts originellement purs* : *possibilité, existence* – et *nécessité*. La nécessité étant pour le rapport et l'alliance des parties. Dans la lutte de penser, une même clé éternelle saisit tous les membres. Ajointés et ceints par le concept.

Nous retenons cette fois : *parler*. L'événement parole comme passage du possible au réel. Le monde possible « *s'effectue dans un langage qui lui donne une réalité* »².

On peut se poser toutefois des questions. Sur le glissement d'un monde à l'autre – l'effrayant au chinois. Qu'est-ce que serait pour un visage (muet) d'exprimer la Chine ? Ça n'est pas dit. Peut-être un visage chinois. Mais alors le Chinois effrayé cumule deux mondes. Ou bien un enfant qui se tire la peau des yeux, joue au Chinois.

Certainement, un visage exprime toujours, mais nous ne voyons pas comment ces visages chinois et enfantin auraient un rapport expressif privilégié avec le monde de la Chine quand le Chinois semble peint de peur bleue et si l'enfant rit si fort que la Chine dans ses yeux est submergée par un monde hilarant.

Demeure bien sûr le vécu, le « *ce qui est le cas* ». Celui-ci a entr'ouvert devant moi la possibilité infernale à force d'horreur dans les yeux. Et until la Chine, on ne sait pourquoi : aime le riz, peau jaune, maoïsme. Ou bien au figuré : chinois comme compliqué. Dans « *c'est du chinois* » et dans « *c'est de l'hébreu* ». Mais nous entrons alors dans une zone où tout se trouble. Où le possible exprimé par autrui ne fait qu'accoucher une virtualité dans le moi. Déposant sur une prescience confuse un scintillement remarquable.

Pour le moment, passons aux composantes lévinassiennes. Dans *Le temps et l'autre*³ et incidemment dans *De l'existence à l'existant*⁴. Un bref rappel : Lévinas examine la possibilité d'un rapport à *de l'autre*, pas nécessairement autrui, pas encore. Rapport, c'est-à-dire sans effusion du sujet vers l'objet, ni rapatriement de l'objet dans le sujet, « *ni extase où le*

1. *Ibid.*, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. Les citations de cet ouvrage étant nombreuses, nous indiquerons uniquement la pagination entre parenthèses, à la fin de chaque citation.

4. Pour les citations, nous abrégons *EAE*, suivi de la pagination.

Même s'absorbe dans l'Autre, ni savoir où l'Autre appartient au même » (13)¹.

Le commencement puise dans Heidegger, pour le quitter chemin faisant. Y revenir quand bon semble, pour la terminologie, pour ontique et ontologique : « *Revenons encore à Heidegger... Vous n'ignorez pas sa distinction... entre Sein et Seiendes, être et étant, mais que pour des raisons d'euphonie je préfère traduire par exister et existant...* » (24).

Distinction entre le substantif et le verbe, *les êtres qui sont* différents de *leur œuvre même d'être*. Distinction cependant qui paraît absurde si on radicalise jusqu'à l'état séparé des termes. *Ssemblerait absurde* à Heidegger l'exister sans l'existant. Mais c'est chez Heidegger que Lévinas va chercher le motif de ce non-sens. L'absurde pour Heidegger est déduit de Heidegger, « *une conséquence de la Geworfenheit, ..., le fait-d'être-jeté-dans... l'existence* » (25).

Comme si il y avait précédence de l'exister sur l'existant. *Geworfen* topique – jeté dans, mais aussi *Geworfen* tragique – abandon, délaissement, un autre *jeté* comme dans *il est jeté*. Lévinas reconnaît cependant que « *l'exister n'existe pas. C'est l'existant qui existe. Et, ajoute-t-il, le fait de recourir, pour comprendre ce qui existe, à ce qui n'existe pas, ne constitue point une révolution en philosophie* » (25)².

Soit. Mais quel est-il, cet exister sans existants ?

Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère... murmure du silence (25, 26).

Silence et murmure, mais pas du tout comme dans le *il y a un monde calme et reposant* deleuzien. Tout d'abord parce que ce n'est pas ici le monde qui est peu bruyant et rempli de paix, mais l'idée fictive ou

1. Dans cette récapitulation des concepts de Lévinas, nous intégrerons déjà des séquences de confrontation sur plusieurs points avec les concepts deleuziens.

2. Cette phrase a une portée plus générale dans l'œuvre de Lévinas. Notons dès maintenant l'affinité avec Deleuze récapitulant Bergson : « *Bergson n'ignore pas que les choses se mélangent en réalité, en fait ; l'expérience elle-même ne nous livre que des mixtes. Nous avons besoin de fictions... Mais ces fictions n'étaient de simples hypothèses : elles consistaient à pousser au-delà de l'expérience une direction prélevée sur l'expérience elle-même ; c'est seulement ainsi que nous pouvions dégager tout un côté des conditions de l'expérience* » in : *Le Bergsonisme*, p. 11-16.

imaginée de ce que devient l'espace du monde au moment où le monde implose dedans. Ici, *l'il y a* est par essence l'effrayant, où l'on ne fraie pas. Il ne saurait être, accidentellement, par choix ou pour l'exemple, un monde tranquille dans lequel l'effroi ne surviendrait qu'au hasard d'un autrui brandissant sa lividité¹.

Certes, on ne peut strictement confronter l'un avec l'autre le concept établi et la croisée des chemins, l'essentiel avec l'accidentel. Mais on peut rebondir dessus et penser l'enjeu d'un différend qui s'y montre même si les conditions ne sont pas réunies pour que rigoureusement, il s'y dise. Commençons par les facilités, ou ce qui y ressemble. Une dualité ou un binarisme, une assignation oppositionnelle des places. *Le il y a* serait en fin de compte une nomination du neutre chez l'un, une allusion au neutre chez l'autre. Et l'enjeu serait le neutre, l'impersonnel et l'anonyme – saisis sous le nom, démasqués derrière l'allusion. Milieu où tout se défait et se libère, régression à la molécule du bain molaire, pour Deleuze. Asphyxie dans l'ontologie pour Lévinas, ordre méchant² et désolant du Même. Positif en un, négatif en deux. C'est ce qui s'appelle une facilité, un simplisme. Mais les choses sont plus compliquées, si on les pense. D'une part, parce que l'impersonnel tel que l'entend Deleuze est rapporté aux événements et facteurs d'individuation et à ce titre on ne saurait le confondre avec la neutralité confuse de *l'il y a*. D'autre part, parce que Lévinas insiste sur l'étrange convertibilité de la transcendance d'autrui – « *transcendante jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'il y a* » – avec l'ordre du neutre « *en qui il y a plus de transcendance qu'aucun arrière monde n'en a jamais entr'ouvert* »³.

Nous ne pouvons pas suivre le développement de Lévinas pas à pas. Nous renvoyons au texte, qui marche tout seul. On se contentera d'une

1. On peut se reporter aux déterminations principales de *l'il y a* dans la pensée de Lévinas : « *champ de forces impersonnel, vigilance sans but, incessant 'remue-ménage'... Le frôlement de l'il y a c'est l'horreur, espace plein du néant de tout, événement impersonnel et a-substantif* », in : *TA* p. 25, 26 et *EAE* p. 95, 98, 104.

2. Ce qui n'empêche pas Deleuze également de reconnaître à Autrui une certaine bonté structurelle et des fonctions constitutives et pacifiantes dans le champ perceptif – tant spatiales que temporelles. Autrui-douceur, Autrui-lubrifiant contre la cruauté des objets et leurs angles secs. « *Quand on se plaint de la méchanceté d'autrui, on oublie cette autre méchanceté plus redoutable encore, celle qu'auraient les choses s'il n'y avait pas autrui* », in : *LDS*, p. 355.

3. J'emprunte les deux citations à l'article de Jacques ROLLAND, « Le sujet de l'expulsion », in : *Exercices de la patience*, n° 5, 1983.

récapitulation en étapes de l'argumentaire, au regard du rapport pressenti et cherché, ni extatique ni dévorant.

Tout d'abord le savoir, qui implique la contemporanéité du su et du sachant, du noème et de la noèse. Le savoir n'effectue pas un rapport avec l'Autre, parce que « *la lumière qui permet de rencontrer autre chose que soi, la fait rencontrer comme si cette chose sortait déjà de moi* ». En termes d'actif-passif : « *Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité* »¹.

A quoi s'oppose la mort. Annonçant un « *événement dont le sujet n'est plus le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet* » (TA p. 57). Sujet qui dépose les armes, c'est-à-dire sujet qui se dépose. Ou plutôt sujet déposé, le « se » réflexif signifiant encore un pouvoir immanent au sujet. Ce dernier et habile pouvoir divisionnaire dans lequel une moitié fière recule d'un pas et ne fait que contempler l'autre moitié essuyant l'échec.

Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir (TA p. 62).

Que tire-t-on d'une telle analyse ? La structure de l'événement. La mort comme type ou typique de l'événement². Où l'on ne peut plus pouvoir. Tout autre que le rapport cognitif à l'objet – ce faux rapport qu'un bain de lumière a déjà enveloppé et consume sur le champ. Où l'on ne peut que pouvoir – quoi qu'on infuse de douceur dans la langue et de patience infinie dans le concept.

1. Comme quand on dit : j'ai ou je tiens une idée, parce qu'on ne sait pas encore que si ce n'est pas l'idée qui vous tient, elle ne vaut pas même ce clou avec lequel vous la punaisez. Un autre savoir est-il possible, qui ne punaise pas ? Sans doute non, pas un savoir. Seule une pensée est possible qui fait glisser la pointe du clou et distille un filigrane lumineux dans la généralité confuse. Entre connu et inconnu – comment faire autrement. Là-dessus, l'avant-propos de *Différence et répétition* dit tout, profond en peu de mots. « Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas ou ce qu'on sait mal ? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, et qui fait passer l'un dans l'autre », in : DR p. 4.

2. Cf. *Logique du sens*, p. 177 : « Pourquoi, s'interroge Deleuze, tout événement est-il du type de la peste, la guerre, la blessure, la mort ? Est-ce à dire qu'il y a plus d'événements malheureux que d'heureux ? Non, puisqu'il s'agit de la structure double de tout événement ». Et de renvoyer à Blanchot. Qui a pris cette notion chez Lévinas. « Elle (la mort) est l'abîme du présent, le temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport, ce vers quoi je ne puis m'élancer, car en elle je ne meurs pas, je suis déchu du pouvoir de mourir... ». Blanchot cité par DELEUZE, in : LDS 1 p. 78.

Nous n'avons jusqu'ici que développé les deux formes inadmissibles ou irrecevables du projet. Annulation dans le lumineux, aspiration dans l'obscur. Savoir et mort. Mais le savoir et la mort doivent encore être examinés sous l'aspect du temps. Tout savoir conjure un passé reculé ou un avenir surprenant qui guettaient dans l'objet. Une sauvagerie ou un potentiel secret qui semblaient tapis en son noyau, mais parcourent l'objet en surface, diffusant des lueurs et des noirceurs de malice.

Quant à la mort en tant que fin, elle ouvre un milieu du temps purement inabordable, fuyant et menaçant. « *L'avenir que donne la mort, l'avenir de l'événement n'est pas encore le temps. Car cet avenir qui n'est à personne, cet avenir que l'homme ne peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent. Quel est le lien entre les deux instants, qui ont entre eux tout l'intervalle, tout l'abîme qui sépare le présent et la mort, cette marge à la fois insignifiante mais à la fois infinie où il y a toujours assez de place pour l'espoir ? Ce n'est certainement pas une relation de pure contiguïté qui transformerait le temps en espace, mais ce n'est pas non plus l'élan du dynamisme et de la durée, puisque pour le présent ce pouvoir d'être au-delà de lui-même et d'empiéter sur l'avenir nous semble précisément exclu par le mystère même de la mort* » (TA p. 68).

L'équivoque est suggérée dès le début, dans *l'avenir que donne la mort*. Parce que le don est réciproque. Le *que* est aussi un *qui*. L'avenir ouvert par la mort est aussi l'avenir qui recèle la mort. L'avenir tient la mort, il fait de la rétention de mort, mais la mort peut surgir ou glisser à tout moment, vite et comme si elle foudroyait, ou de façon lente dans une confusion interminable avec ce qui en nous est encore en vie.

Peut-être jugera-t-on trop formel ce développement. Angoisse de philosophe avec sa morbidité envahissante. Comme s'il n'était pas évident que nous vivons comme des immortels. Tant que nous vivons. Que nous mourons comme de pures faiblesses létales qui n'auraient jamais connu la vie auparavant. C'est un peu vrai. Mais le dire c'est peu dire et sans en apprécier le bouleversant.

La relation avec l'avenir... semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps... La condition du temps est dans le rapport entre humains (TA p. 68, 69).

Relation avec l'avenir, diachronie en acte. Ce que dit à sa façon Deleuze : « *Autrui fait passer le monde et le 'je' ne désigne plus qu'un monde passé ('j'étais tranquille')* »¹.

Le texte de Lévinas se poursuit sur des figures et des états privilégiés d'un rapport au mystère du temps, au mystère de l'autre. *Eros* où, dans la proximité, la distance est maintenue. *Paternité* ou génération plus fortes que la mort. Qui consacrent l'ambiguïté d'avoir et être : j'ai et je suis mon enfant. Et en même temps, il n'est pas à moi et il n'est pas moi.

Il est vrai, nous n'avons toujours qu'un seul visage. Bizarrement, le visage selon Deleuze avant le visage du philosophe du visage. C'est qu'il fallait montrer, contre certaines tendances, que le visage chez Lévinas n'est pas du pur révélé, transmission ou kabbale². Il vient en énième lieu, rassembler ou hériter ce qui est déjà pensé avant lui.

Du reste, on n'ira pas tout de suite aux citations, les nombreux visages dans les œuvres ultérieures. Ce serait encore saisir une retraite précoce et inutile dans le repos du signifiant. Visage partout, dont on attendrait les échos et les hypnosés.

Revenons chez Deleuze : la fonction-autrui. Non pas le texte sur Robinson où *autrui* se défait dans la perversion, ni l'introduction au « concept »³ où *autrui* sert une pédagogie. Mais une page surprenante dans *Différence et répétition*. Où Deleuze pousse plus avant la question de ce monde possible et enveloppé, pour considérer le cas où il passe à l'état déroulé, expliqué. Nous avons tendance à expliquer, dit Deleuze. Non seulement à considérer que nos qualités sont expliquées ou explicites, mais à traquer *autrui* pour expliquer et dérouler le monde qu'il enveloppe. Ce qui débouche sur une alternative : « *soit pour y participer, soit pour le démentir* »⁴. *Autrui* à prendre ou à laisser. Mais en réalité, les deux cas de figure empiriques – *autrui* prenant ou qui lasse – sont fondés sur une même équivoque plus profonde, qui dissout *autrui* en le déplaçant. Car « *ces relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que*

1. *QP* p. 24.

2. Du moins, ni plus ni moins révélé que tout concept en général. On se reportera à la théorie du concept dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Où tout concept a besoin d'un penseur qui l'invente, mais où cette invention coïncide d'emblée avec une sorte d'auto-révélation ou autoposition du concept. Pour une critique de l'autoposition comme mixte de transcendance et d'immanence, nous renvoyons à F. LARUELLE, *Réponse à Deleuze*, in : *op.cit.*, p. 49-78 ainsi que Serge VALDINOCI, *Vers une méthode d'europanalyse*, p. 87-91.

3. *QP* p. 21.

4. *DR* p. 335.

nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet »¹.

Et c'est ici que Deleuze est surprenant, lorsqu'il affirme : « *C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expérience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore (pour nous) d'existence hors de ce qui l'exprime* »².

Ce que réclame ici Deleuze, c'était déjà ce que réclamait Lévinas ; pour les mêmes raisons bergsoniennes : de remonter aux composantes pures dont les situations réelles sont un mélange. « *La relation avec l'autre prise au niveau de notre civilisation est une complication de notre relation originelle. Complication nullement contingente, fondée elle-même dans la dialectique intérieure de la relation avec autrui...* »³.

Et lorsque Lévinas entreprend de commenter la situation de l'éros, c'est encore une radicalité qu'il met en avant – de la différence des sexes, de la volupté. L'altérité y serait toute positive, à l'état pur. Différence absolue qui ne se laisse pas diviser en proportion de la relation, et au contraire s'y affirme⁴. C'est heureux d'en être venu à l'amour. En tant que point-contact nouveau, même si, on le sait depuis le début, tous ces contacts sont un peu virtuels, un peu de peu de réalité.

Pour Deleuze, dès qu'il y a développement ou explication, *Autrui* est au carrefour de deux sortilèges : l'ascendant qui le fait monter jusqu'au sujet, et le descendant qui ne laisse d'*Autrui* qu'un objet pétrifié. Sortilèges vivifiant et menaçant l'amour, car « *il n'y a pas d'amour qui ne commence par la révélation d'un monde possible en tant que tel, enroulé dans autrui qui l'exprime* »⁵.

Suivi de la référence Proust : « *Le visage d'Albertine exprimait l'amalgame de la plage et des flots : "De quel monde inconnu me distinguait-elle ?" Toute l'histoire de cet amour exemplaire, c'est la longue explication des mondes possibles exprimés par Albertine, et qui tantôt la*

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *TA* p. 74.

4. Dans les œuvres ultérieures, Lévinas soulignera l'ambiguïté essentielle de l'éros, *tangente de l'avouable et de l'inavouable*. On se reportera aux différents chapitres placés sous l'intitulé général « Au-delà du visage » dans *Totalité et Infini*. Pour une vue d'ensemble, les commentaires de Francis Guibal in : ... *et combien de dieux nouveaux*** E. LÉVINAS, p. 72-77.

5. *DR* p. 335.

transforme en sujet fascinant, tantôt en objet décevant »¹. Dans les deux cas et quel que soit le rabattement – dans le sujet ou dans l’objet – il n’est plus question d’Albertine-Autruï. Le quotidien de l’amour sans doute, le temps qui passe et passé ensemble, nous fait sauter hors des *conditions d’expérience spéciales*.

Il n’est donc pas vrai qu’avec le temps tout s’en va. Au contraire, tout s’en vient et se tasse pour se finir dans une ultime *explication*. Œuvre du temps bien plus désolante que les charmes et les secrets qu’emporte encore avec soi tout départ et toute évasion. D’où le conseil deleuzien : « *Ne pas trop s’expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites...* »².

Il n’y a donc pas d’amour heureux. Ou ce bonheur ne dure pas. A moins que l’on puisse aimer sans expliquer, aimer autrui plein de mystères sans les lui faire dégorger sous l’effet de petites nausées que contiennent déjà les plus doux et les plus caressants de nos gestes.

A moins, dernière hypothèse, que l’on puisse affirmer une altérité plus tenace, moins aliénable. Proust encore, et Albertine, mais avec quelque chose d’insistant et inexplicable : « *Savoir ce que fait Albertine, et ce que voit Albertine et qui voit Albertine, n’a pas intérêt par soi-même comme savoir, mais est infiniment excitant à cause de son étrangeté foncière en Albertine, à cause de l’étrangeté qui se moque du savoir* »³.

Ce n’est donc pas l’impliqué qui, en s’expliquant, porte l’amour à la mort et l’alite dans la sphère désaffectée du connu. C’est, au contraire, le plus commun, le moins intéressant, qui quittent la sphère du connu et tourbillonnent et s’engouffrent en Albertine où tout redevient mystère. Ce n’est pas l’aimée qui est rabattue, expliquée et exténuée – ramenée dans ce monde comme un ennui de plus, une platitude spécialement accablante. C’est au contraire le tout de ce monde, et même ses lieux communs, et même nos crises et nos tristesses dans ces lieux, qui reviennent miraculeusement de leur passage en Albertine, ou plutôt qui ne reviennent pas mais fuient en elle comme en un temps sans mémoire – « adieu » de tous les instants. En vérité, Autrui n’est pas un moule ni l’habitable d’un monde qu’il exprime avec torsion. Autrui-tel-quel est déjà tout entier le non-moule, moulé dans

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. LÉVINAS, *L’autre dans Proust*, in : *Noms propres*, p. 121. Désormais NP.

la fuite, coulé dans l’absence et conditionnant les écoulements de temps et de monde¹.

Ce pourquoi le mystère ne cesse pas et n’a jamais cessé à cause d’une explication². La question n’est peut-être pas de savoir de quelle manière et pourquoi on finit par connaître de bout en bout l’enfance de son aimée, cette enfance irréaliste qui faisait tant rêver et aimer. Enfance ou Adolescence. Ou la Chine ou la vie de Château. « O saisons, O châteaux, quel cœur est sans défaut »... La question c’est de se demander ce qui dans l’amour rapporte le connu à l’inconnu et toute explication à une *ligne d’effondrement* qui déborde de partout les zones de l’enquête. Un mystère plus puissant que la répétition maussade – où le plus compulsif des gestes de l’amant peut encore faire l’objet de mille stupeurs et donner l’air d’être neuf en ce monde.

Tout à l’heure, nous avons dit être surpris devant un passage de Deleuze. Qui réclamait des conditions spéciales ou artificielles, *pour saisir autrui comme tel*. Mais la surprise ne vient pas de là, de l’exigence épistémique, de l’exigence qui porte sur le concept. Deleuze rigoureux ne surprend pas, mais Deleuze conseiller : *ne pas trop s’expliquer, ne pas trop expliquer autrui*. Où il ne s’agit plus d’une recommandation pour la théorie. Où ce n’est plus la justesse du concept qui est en jeu, mais les *qualia* du monde³. Falloir et beauté – l’éthico-esthétique. Suivi d’une sorte d’ébauche d’argument et de raison : « *Car ce n’est pas autrui qui est un autre Je, mais le Je, un autre, un Je fêlé* »⁴. Dans l’explication – de soi par soi ou de soi par les autres, ou d’un autre par soi et d’autres autres – la

1. Cf. NP p. 123 : « *Le récit de l’amour de Marcel est doublé d’aveux destinés, semble-t-il, à mettre en question la consistance même de cet amour. Mais ce non-amour est précisément l’amour, la lutte avec l’insaisissable – la possession, cette absence d’Albertine – sa présence... Mais l’enseignement le plus profond de Proust – si toutefois la poésie comporte des enseignements – consiste à situer le réel dans une relation avec ce qui à jamais demeure autre, avec autrui comme absence et mystère, à la retrouver dans l’intimité même du ‘Je’, à inaugurer une dialectique qui rompt définitivement avec Parménide* ».

2. Cf. *ibid.*, p. 121, 122 : « *Les données objectives que Proust pourra recueillir à son sujet après sa mort ne détruiront pas le doute qui l’entourait quand ses mensonges masquaient ses évasions. Quand elle n’est plus là pour défendre son absence, quand les évidences abondent pour ne plus laisser de doute, ce doute subsiste intégralement. Le néant d’Albertine découvre son altérité totale* ».

3. Cf. DR p. 335 « *... ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier le monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n’existent pas hors de leurs expressions* ».

4. DR p. 335.

série féérique du secret est frappée de grand jour – Autrui rentré en magasin – tendre stock ou haïssable.

Que ces longs mondes déroulés soient ceux d'autrui ne signifie plus rien, ou signifie le pire : l'autre ne se distingue plus du je que par une différence de contenu, que par la grâce du multiple empirique (nous sommes nés en des lieux différents, etc.). En ce sens, tout autrui devient un « je », différent de moi et pourtant le même que moi dans ce qui nous mesure tous les deux et nous confère une forme d'identité.

Certes, nous sommes un pas plus loin. Mais nous avons perdu l'amour, la question de l'amour. Cette question, peut-elle encore se poser ? Doit-elle encore se poser dans des termes spécifiques et avec une grâce à part, maintenant que nous avons mis à jour la ruée de son commencement et la loi balistique de sa fin ?

Il peut sembler que nous avons fait tourner Deleuze et Lévinas autour de Proust ou d'Albertine, pour les mesurer ou les tenir ensemble. Mais plus profondément, n'avons-nous pas fait de Proust l'élément tendu qui les catapulte chacun d'un côté opposé, le désabusé et l'édifiant ?

Un nombre limité de citations peut toujours prêter à malentendu. D'autant qu'on cite souvent d'après un schème astreignant ou un lieu de côté qui exagèrent le tout – et les similitudes et les dissemblances. Cependant, nous ne voudrions surtout pas laisser croire que Deleuze instille la vanité et la courte vie dans l'amour (il ne fallait pas aimer, pas déplier, vous verrez assez tôt que j'ai raison), tandis que Lévinas le ferait dépendre d'un mystère si puissant qu'il ne peut que croître à mesure du temps et, devant la mort, que confirmer son éternité en droit – plus forte que cette mort.

Non, c'est autre chose qu'ils disent. En vertu de ce procédé bergsonien, notamment, que tous deux adoptent. Lévinas dit lui-même, à la fin de son texte sur Proust : « *Demain, il rompra avec la jeune fille qui l'ennuie* »¹. Parce que rompre avec la jeune fille n'est pas la même chose que rompre avec l'amour et même avec cet amour qui continue d'être rapporté à la jeune fille. Malgré l'ennui et ce monde dégorgé dans lequel on se prend les pieds, il y a quelque chose, demeuré étrangement inconnu de soi comme d'autrui, mais à quoi on s'attache comme à la raison inconnue de vivre.

L'écrivain Richard Ford, dans *Une saison ardente*,² décrit le lent et triste travail de la fêlure dans un couple. Les époux finissent par se séparer,

1. Cf. *NP* p. 123.

2. Éditions du Seuil, coll. Points.

sans drame aucun, des années durant sans se donner des nouvelles. La mère écrit de temps à autre à son fils – du reste le narrateur timoré de l'histoire, racontant le monde comme un idiot. Pourtant un jour, elle revient. Dans le vague et le flou perpétuels de ce malheur sans malheur, la précision du jour de son retour instaure un étrange partage, tranchant et scintillant comme le couteau dans l'eau. Comme si à dater de ce jour, à nouveau le monde ressurgissait du tohu-bohu purement intolérable. Et pourtant, avant ce retour, rien ne permet de distinguer ce tohu-bohu d'une vie normale et d'un monde reposant. Comme si, malgré la vie qui continue, la vie qui ne manque de rien, quelque chose tout de même faisait défaut, d'insipide et capital à la fois.

Et puis, à la fin du mois de mars 1961, au tout début du printemps, ma mère revint de là où elle avait été. Au bout de quelque temps, mon père et elle trouvèrent un moyen de résoudre les difficultés qui les avaient éloignés¹.

Jusqu'ici, c'est encore l'enfant rapporteur qui parle, ne retenant que des bribes de confiance et de consolation (ton père et moi avons résolu ce problème, etc.). Mais la phrase d'après, le fils devient génial, parvenant à saisir la fatalité secrète de l'événement : « *Et même s'ils avaient senti que quelque chose entre eux s'en était allé, quelque chose dont ils n'étaient peut-être même pas conscients jusqu'à ce qu'il ait disparu à jamais de leur vie, ils avaient dû sentir, l'un comme l'autre, qu'il y avait une part d'eux-mêmes, une part importante, qui ne pouvait vivre que s'ils étaient ensemble* »².

Cette *part importante* n'est pas l'aliénation hypertrophiée, devenue seconde nature dans des êtres sans consistance, incapables d'affirmer encore ou de vivre libres. Ou bien, c'est l'aliénation la plus pure, qui n'a pas peur de passer par la copule « être » parce qu'elle est plus essentielle que l'essence et que le chant de l'être. *Je est un autre*³. Qui n'empêche pas je d'être je et chacun d'être chacun. Où la copule « être » est bouleversée et subvertie par les termes qu'elle met en rapport. Non pas déjà la folie, mais quelque chose de la folie. *Grain de folie*⁴ – le grain comme particule ou morceau, mais aussi le grain comme texture. Non pas le je fou, fêlé complètement mais affecté de folie et de fêlure. Non pas l'aliéné qui se

1. Richard FORD, *Une saison ardente*, p. 219.

2. *Ibid.* C'est moi D.F. qui souligne.

3. Pour les développements de Lévinas sur « *je est un autre* », on se reportera à *Humanisme de l'autre homme*, p. 85-95.

4. Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE) p. 111 : « *L'âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose ; l'âme est déjà grain de folie* ».

prend pour un autre, mais le substitué qui *est-pour-l'autre, autrement qu'est*.

Ici, nous touchons un point essentiel. Autour du signifiant folie.

Folie qui est chez Lévinas la *responsabilité jamais contractée de mémoire d'homme*, diachronie affolant le sujet. Et qui nous mène, enfin, au concept du visage¹, lequel porte cette folie en lui² plutôt qu'il ne s'en détourne simplement.

Mais plutôt que de comparer les visages comme tels, nous en passerons par le troisième moment deleuzien, jusqu'ici sans écho : le moment de la parole. Où le monde possible bénéficie d'un effet et d'une circulation qui lui assurent une réalité. Le visage, grouillant de possibles impliqués mais muets, devient explicite, parlant. C'est le « *il suffit que l'exprimant parle...* ».

Certes, la quantité de langage vaut plusieurs fois son pesant de monde développé ou déroulé. Autrement ou plus que le contenu verbal. On peut dans les mots, s'attacher au ton, être fasciné par un accent indéfinissable, qu'on fait procéder d'un mélange sophistiqué de langues et de provenances. L'acte du parler greffant des colonies inouïes sur le monde possible attaché au visage. Encore d'autres mondes qui renchérisent sur le premier ou entrent en conflit avec lui, le tenaillent et le frappent d'éclipse. Les mots peuvent être mensonge, délire ou double-sens. Et nous pouvons le savoir ou nous en douter. Ou rester perplexes et sous le charme dans l'indécidable³. Tous les degrés sont pensables, entre le désintérêt ou détour-

1. Cf. *ibid.*, p. 141 : « *Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage* ».

2. Pour Lévinas, le visage signifie d'emblée le « tu ne tueras point » éthique. Par ailleurs, Lévinas reconnaît que le visage, dans son exposition, appelle la violence, les coups et les blessures. On retrouve ce « double bind » du visage dans l'apologue de Kafka, « *Acheval sur le seau à charbon* » où le visage du mendiant doit agacer en même temps qu'éblouir le charbonnier.

3. Nous touchons ici un point essentiel. Qui fait diverger ou bifurquer deux dynamiques : mouvement du *signe* et mouvement de la *trace*. Les signes dans Proust et la Trace de l'Autre. Dans la sémiotique de la jalousie, tout commence avec un mouvement forcé et affecté de gnose et de maîtrise, de pénétration dans le secret. Mais se finit sur la révélation de la différence pure, « *point de vue individuante supérieur aux individus mêmes* » (in : Proust et les signes, p. 177).

C'est le secret ultime et vide, la souche virtuelle dont tous les signes inquiets ou qui inquiètent ne sont qu'émissions denses ou en rameau. Cette différence qui agit et se distribue, mais que rien de plus élémentaire ne compose, nous semble proche de la notion lévinassienne de *trace*. La signifiante de la trace est dans le pur passage, la passe : un homme a passé dans la neige, un chevreuil traverse la forêt. Ce pour quoi, tout signe à son tour se tient dans la trace « *En plus de ce que le signe signifie, il est le passage de celui qui a délivré le signe* » (EDE p. 200). Le signe et la trace sont donc plutôt deux interfaces ou deux composantes mutuelles

nement et la conscience saisie et happée, l'interprétation qui tourne fou. Recherche avide de tout le possible comme si c'était la recherche du perdu. Possibles qui remplissent le futur absolu, qui remplissent autrui.

Mais ce sont encore souvent les formes du *moi* et du *je* qui réclament l'envers d'une petitesse et le reflux torrentueux du manque. C'est encore, jusque dans le rapport avec autrui, une protestation d'isolé : mes possibles, qu'on me les rende ! D'où peut-être un autre sens de l'impératif deleuzien de non-explication. Ne pas expliquer afin de ne pas croire que le possible est tout fait – préexistant mais enroulé. Qu'il n'y aurait pas à l'inventer d'abord et à l'expérimenter pour soi.

Y a-t-il moyen de parler et de faire parler sans rendre raison et faire rendre raison – sans avoir la nausée ou la donner ? Ou encore, hormis le dualisme d'autrui rabatteur et d'autrui rabattu, qu'est-ce que serait un tiers état ?

Ne faisons pas comme si les positions respectives des deux philosophes se concurrençaient devant le tribunal du monde ou des faits. L'on sait bien que le visage humain n'a pas jusqu'ici colporté dans le monde cette paix et ce respect, ce Désir et cette éthique en acte. Par ailleurs, il est vrai que chacun a vu déjà surgir un visage qui fermait plus qu'il n'ouvrait de possibles, où les possibles se tassent et se meurent, comme prostrés devant l'horreur et la fin d'une vie que ce visage exprime. Une vie-fantôme, comme le vaisseau. Et même un visage-fantôme, perçant de derrière un réseau de geçures et un brouillard à demi sanguin.

Chez Deleuze le non-expliquer ou le moindre-expliquer prenait la forme de la mise en garde. *Faire ou ne pas faire*. Lévinas, au contraire, suggère qu'un choix déjà a été fait, un parti déjà pris dans l'essence ou l'eidétique : *visage inexplicable parce que source de toute explication*¹. Et pourtant, cela est répété comme une essence qui consiste dans sa propre transmission. Tout entière porte-voix.

Ni Deleuze ni Lévinas n'ont jamais voulu faire une philosophie morale. Il s'agit d'autre chose. C'est insister que la morale, que formuler ne suffit pas. Ni les concepts, ni l'analytique de l'essence – le côté « rubriqué » de toute pensée. C'est pourquoi ils dessinent en fin de compte comme une

que des entités distinctes et sans superposition. Mais dans le visage d'autrui, quelque chose simplement passe, qui n'a pas de revers ou envers signifiant. La trace fuit et fait fuir à l'infini, et ne saurait retourner ou s'invertir dans le signe. « *Ce qui s'y présente (dans le visage) est en train de s'absoudre de ma vie et me visite déjà comme ab-solu. Quelqu'un a déjà passé...* La trace comme trace ne mène pas seulement vers le passé, mais est la passe même vers un passé plus éloigné que tout passé et que tout avenir... » (EDE p. 202).

1. Cf. TI p. 292 : « *Le visage signifie par lui-même... On n'a pas à l'expliquer car, à partir de lui, toute explication commence* ».

proximité d'isolés dans le lointain, une double occupation libre dans l'infini.

Il est vrai qu'ils posent différemment les questions. Laruelle le dit très bien à propos de Deleuze : « *il ne s'agit plus de penser l'infini (comment 'moi' être fini puis-je penser l'infini ?) mais de penser-'infini'* »¹ – la question entre parenthèses étant celle de Lévinas, son Descartes morcelé-choisi. Mais en un autre sens, ils ont tous deux le même rapport à l'infini. Du côté d'œuvrer, une déontologie qui n'en finit pas de travailler l'infini afin de conjurer par avance la chute renégate dans le bréviaire (le « ils en ont déjà fait une rengaine » nietzschéen).

C'est pourquoi Lévinas est si attaché à la figure du scepticisme qui renaît des cendres de chaque étape que pense brûler derrière elle la certitude qui va.

Parce que l'infini lui-même doit encore être dépassé et surmonté par le fini qui s'y ajoute et qui l'encombre, au point de faire siffler l'infini de fatigue. Et de la même manière que tout événement est cette ambiguïté ou cette scission selon laquelle il y a une « *part de l'événement que son accomplissement* » ne parvient « *pas à réaliser* »², que l'effectuation finie est donc toujours dérangée et joutée par un ordre qui ne s'y rapporte pas, il y a aussi dans toute tâche infinie quelque chose qui revient nécessairement au fini, quelque chose de cet infini dont l'infini ne se charge pas et que seule la patience dans le temps fini, que seules une finitude et une finition peuvent porter à son achèvement.

L'infini passé aux aveux (moi aussi, moi surtout, je suis l'insuffisant) enfin se contemple dans le fini comme dans une forme illimitée supérieure – vivre, mourir.

Reste le dernier mot.

Mais c'est ce dont on ne peut parler que tout autrement.

Daniel FRANCO
Chercheur.

1. Réponse à Deleuze, op. cit., p. 54.

2. Blanchot cité par DELEUZE, in : LDS p. 178.

ENTRE DELEUZE ET BERGSON A PROPOS DE LA DEUXIÈME SYNTHÈSE DU TEMPS

La question de la deuxième synthèse du temps, du « fondement du temps », on le sait, est traitée chez Deleuze en référence à Bergson, en faisant du présent « le degré le plus contracté du passé »¹ : il s'agit de la fameuse figure du cône exposée par Bergson dans *Matière et mémoire*. Cette figure ne repose pas seulement au cœur de la compréhension bergsonienne du temps, mais elle se trouve également à l'origine d'une bonne partie de la démarche philosophique de Deleuze². Cette manière d'aborder la question du temps ne va cependant pas sans poser certaines difficultés, déjà chez Bergson lui-même, comme le relève Deleuze, mais également chez ce dernier, en particulier dans la façon dont il l'appréhende à partir de Bergson. Cette question, ces difficultés, précisément en tant qu'elles sont intimement liées à la prise en considération de cette figure du cône, ne consistent en réalité en rien d'autre qu'à se poser la question du statut du présent et du passé, ainsi que celle de leur rapport ou de leur articulation complexe au sein d'un temps à considérer d'une certaine manière.

Nous verrons en effet dans le cours du développement de cet article que nous serons amenés à considérer – et ce, dès l'abord et de manière primordiale, en dépit du caractère apparemment contradictoire des termes employés – le temps sous forme d'un composé hétérogène, comme

1. Cette question fait tout particulièrement l'objet des p. 108 à 115 de *Différence et répétition*.

2. Même si elle ne se donne de manière plus spécifique qu'au travers des écrits de Deleuze sur le cinéma (cf. *L'image-temps*, surtout les 4^e et 5^e chapitres), il n'est sans doute pas faux de considérer que cette figure apparaît déjà pour elle-même en 1962, dans *Nietzsche et la philosophie*, pour rendre compte de la problématique du « passage » au sein de la doctrine de l'éternel retour (problématique dont Deleuze fait alors remonter la paternité à la personne de Zarathoustra), c'est-à-dire bien avant l'ouvrage que Deleuze consacra plus tard, en 1966, à Bergson.

constituant simultanément l'opérateur et la résultante de deux jets ou de deux segments différents en nature (c'est-à-dire allant différemment), consistant dans un présent qui passe et un passé qui se conserve. Si le temps trouve effectivement sa raison dans un tel écartèlement, on ne peut éluder la question de savoir à quoi il doit cette particularité. A la nature du présent qui passe, à celle du passé qui se conserve, ou encore à celle de leur articulation complexe au sein du temps ? Sans préjudice d'autres problématiques, il apparaît légitime, aux fins du présent article, de considérer la figure du cône comme venant apporter une réponse appropriée à cette(ces) question(s).

1. Les deux formes de la mémoire selon Bergson

Mais pour bien comprendre la signification véritable de cette figure chez Bergson, nous devons presque inévitablement faire le détour par la thèse que ce dernier développe à propos de la mémoire. On se rappelle que la théorie de la mémoire chez Bergson répond essentiellement, du moins dans un premier temps, à une conception duelle, qu'elle ne consiste en rien d'autre que dans une théorie de deux mémoires, dont l'une ne se distingue pas de « l'habitude » – que Bergson assimile à de la « répétition » –, et l'autre de « l'imagination » – identifiée par Bergson comme constituant la mémoire véritable, ou la « mémoire pure », qui porte sur des événements échappant par nature à la répétition. La première a son siège dans l'organisme et fait en sorte que nous nous adaptons à la situation présente, c'est-à-dire que nous répondons de manière appropriée à l'excitation reçue en la prolongeant dans une réaction motrice ; elle constitue en quelque sorte une mémoire du présent, qui joue notre expérience passée sans en évoquer l'image. La deuxième est coextensive à la conscience – d'une certaine manière, elle est la conscience même – et retient nos états, en les alignant les uns à la suite des autres, au fur et à mesure qu'ils se produisent. Il s'agit de la véritable mémoire du passé, car c'est bien dans un passé définitif qu'elle ne cesse de se mouvoir, et non dans un présent indéfiniment recommencé¹.

1. « En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date... ; en elle nous nous réfugierions toutes les fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée. Mais toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le

Cependant, dans un deuxième temps, il apparaît que ces deux formes de mémoires entretiennent l'une avec l'autre des rapports étroits, qu'elles s'imbriquent en réalité l'une dans l'autre, au travers de l'articulation du présent de la perception et du passé de la mémoire. C'est à la mise en évidence de ces rapports, de cette imbrication, qu'est en réalité consacrée la figure du cône chez Bergson, ainsi qu'à rendre compte du mouvement de l'esprit entre les limites constituées par ses deux extrémités, la base et le sommet, à savoir la « mémoire pure » et l'ensemble des mécanismes sensori-moteurs¹.

« La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est... que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction sensori-motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents »². C'est que chez Bergson, comme chez Husserl, le présent de la perception constitue déjà une certaine forme de mémoire dans la mesure même où, à l'inverse, nous ne percevons jamais que notre passé immédiat³.

corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, ... Nous prenons conscience de ces mécanismes au moment où ils entrent en jeu, et cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir » (Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, Quadrige/P.U.F., p. 86).

1. L'exposé de ces rapports fait peut-être plus particulièrement l'objet de la figure du cône, telle qu'elle se présente pour la première fois dans *Matière et mémoire*, en l'absence des sections intermédiaires (*ibidem*, p. 169 (*Œuvres*, p. 293)). Le corps y est défini comme « le lieu de passage » des mouvements reçus et des mouvements rendus et comme le siège des mécanismes sensori-moteurs : « Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose » (*ibidem*).

2. *ibidem*, p. 169-170.

3. « La chose perçue peut être sans être perçue, sans même que j'en aie cette conscience

Mais chez Bergson, l'articulation des deux formes de mémoires est essentiellement destinée à rendre compte du caractère global de la personnalité lorsque se produit l'acte perceptif. Il y a comme une solidarité entre eux des faits ou des états psychologiques, de telle sorte que ceux-ci soient toujours donnés ensemble à la conscience immédiate comme un tout indivisé, que seule la réflexion a ensuite le pouvoir de morceler. De la même manière que chaque perception rassemble une infinité de sensations élémentaires qui *coexistent* toutes les unes avec les autres, ainsi il faut supposer que c'est la personnalité tout entière qui entre dans la perception, avec la totalité de ses souvenirs¹. Une telle démarche a pour conséquence de poids d'obliger à penser la perception d'une certaine manière, précisément dans la mesure où le souvenir (ou le souvenir-image, pour parler comme Bergson) participe déjà de la sensation : « ... la perception complète ne se définit et ne se distingue que par sa *coalescence* avec une image-souvenir que nous lançons au-devant d'elle. L'attention est à ce prix, et sans l'attention il n'y a qu'une juxtaposition passive de sensations accompagnées d'une réaction machinale »².

simplement potentielle... ; elle peut être sans changer. Quant à la perception elle-même, elle est ce qu'elle est, entraînée dans le flux incessant de la conscience et elle-même sans cesse fluante : le maintenant de la perception ne cesse de se convertir en une nouvelle conscience qui s'enchaîne à la précédente, la conscience du vient-justement-de-passer... ; en même temps s'allume un nouveau maintenant » (Edmund HUSSERL, *Idees directrices pour une phénoménologie*, TEL/Gallimard, p. 131-132).

1. Bergson insiste sur ce point : « ... la tendance de tous souvenirs à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception » (*Matière et mémoire*, p. 184). Plus loin : « ... cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même » (*ibid.*, p. 187). Et plus avant : « Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement » (*ibid.*, p. 164). Et aussi : « Nous voulons suivre la mémoire pure, la mémoire intégrale, dans l'effort continu qu'elle fait pour s'insérer dans l'habitude motrice » (*ibid.*, p. 173).

2. *Ibidem*, p. 142. Cette démarche est également destinée à rendre compte de l'émergence de l'idée générale ainsi que du caractère dynamique qui lui appartient de manière essentielle. Elle ne conduit cependant pas à nier la différence de nature entre le souvenir et la perception. Ce serait là faire preuve d'un grave contresens par rapport à la pensée de Bergson, qui aurait pour résultat de rendre le souvenir dépendant de la perception, le passé conditionné par le présent, plutôt que l'inverse. La perception consisterait alors en effet dans un simple « enseignement s'adressant à un pur esprit, et d'un intérêt tout spéculatif. Alors, comme le souvenir est lui-même, par essence, une connaissance de ce genre, puisqu'il n'a plus d'objet, on ne peut trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, la perception déplaçant le souvenir et constituant ainsi notre présent, simplement en vertu de la loi du plus fort » (*ibid.*, p. 152).

Cependant, s'il existe bien un rapport de dépendance entre le souvenir et la perception, entre le passé et le présent, il s'agit plutôt d'un rapport de dépendance réciproque car, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, c'est-à-dire pour qu'il se manifeste sous forme de souvenir-image et participe ainsi à la sensation, il faut qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action, qui lui impose une telle *transformation* (de souvenir pur en souvenir-image). C'est dire que c'est au sein du présent que se situe l'appel auquel répond le souvenir, que c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie, chaleur qui le fait sortir de son impuissance constitutive. C'est ce que précise Bergson dans ce même passage dont nous venons de citer un extrait : « Mais d'autre part, ... l'image-souvenir elle-même, réduite à l'état de souvenir pur, resterait inefficace. Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. Impuissant, il emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise. Cela ne revient-il pas à dire que la perception distincte est provoquée par deux courants de sens contraires, dont l'un, centripète, vient de l'objet extérieur, et dont l'autre, centrifuge, a pour point de départ ce que nous appelons le "souvenir pur" ? »¹.

2. La figure du cône selon Bergson et Deleuze

Une fois réglé le problème de l'articulation des deux formes de mémoires, la question devient de savoir pourquoi, en admettant comme fait premier et irréductible le caractère global de la personnalité au travers de la solidarité des faits psychologiques, tout souvenir tend à s'en agréger d'autres, sur quoi repose cette tendance en dernière analyse, et comment elle se concrétise effectivement. Mais, plus généralement peut-être, poser une telle question revient d'une certaine manière à en poser (ou à supposer résolue d'une certaine façon) une autre, à savoir celle de l'association des idées car un souvenir ne pourra pas tendre à s'en agréger d'autres sans que cette opération ne se produise également au niveau de la perception, entre le souvenir et la dite perception². En faisant du présent « le degré le plus

1. *Ibidem*, p. 142.

2. Bergson confirme cette manière de voir les choses en disant : « Nous avons supposé que notre personnalité tout entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrainé, indivisé, dans notre perception présente. Alors, si cette perception évoque tour à tour des souvenirs différents, ce n'est pas par une adjonction mécanique d'éléments de plus en plus nombreux qu'elle attirerait, immobile, autour d'elle ; c'est par une dilatation de notre conscience tout entière, qui s'étalant alors sur une plus vaste surface, peut pousser plus loin l'inventaire détaillé de sa richesse. Tel, un amas nébuleux, vu dans des télescopes de plus en plus

contracté du passé », la figure du cône, telle qu'elle apparaît pour la deuxième fois dans *Matière et mémoire*, avec les sections intermédiaires¹, apporte une certaine forme de réponse à ces deux questions. Aussi, permet-elle de déterminer également le rapport de dépendance réciproque entre le souvenir et la perception.

C'est ce que Deleuze a profondément vu, et remarquablement formalisé, lorsqu'il énumère ce qu'il appelle les quatre « paradoxes constitutifs » de la « synthèse passive de la mémoire » – c'est-à-dire de la deuxième synthèse du temps –, et qu'il en établit l'ordre logique de succession, en particulier quand il dérive le quatrième à partir du deuxième : « Supposons en effet, conformément aux nécessités du deuxième paradoxe, que le passé ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel il est passé, mais se conserve en soi, l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui*. Il faudra d'abord que ce passé tout entier coexiste avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction. Le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux (tel est le sens de la célèbre métaphore bergsonienne du cône, ou quatrième paradoxe du passé) »².

Mais il nous faut à nouveau revenir à Bergson pour bien comprendre le traitement que Deleuze réserve à cette question, en s'attardant quelque peu sur la manière dont Bergson lui-même l'examine pour son propre compte : « D'un côté l'état sensori-moteur S oriente la mémoire, dont il n'est, au fond, que l'extrémité actuelle et active ; et d'autre part cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même. De ce double effort résultent, à tout instant, une multitude indéfinie d'états possibles de la mémoire, états figurés par les coupes A'B', A"B", etc., de notre schéma. Ce sont là... autant de répétitions de notre vie passée tout entière. Mais chacune de ces coupes est plus ou moins ample, selon qu'elle se rapproche davantage de la base ou du sommet ; et, de plus, chacune de ces représentations complètes de notre passé n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur, ce qui, par conséquent, ressemble à la perception présente au point de vue de l'action à accomplir »³.

puissants, se résout en un nombre croissant d'étoiles » (*ibidem*, p. 184-185).

1. *ibidem*, p. 181 (*Œuvres*, p. 302).

2. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, P.U.F., p. 112. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ce point, ainsi que sur l'enchaînement logique de ces paradoxes.

3. Henri BERGSON, *op. cit.*, p. 187-188.

On comprend mieux maintenant pourquoi le présent doit être considéré comme le degré le plus contracté du passé qui coexiste avec lui : si la mémoire peut effectivement prétendre exercer une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même, elle ne peut malgré tout le faire que parce que cette action présente (l'état sensori-moteur S) en constitue « l'extrémité actuelle et active », autrement dit parce que notre conscience du présent, la perception, consiste déjà en une mémoire, c'est-à-dire, en d'autres termes encore, grâce au soutien mutuel que viennent s'apporter réciproquement les deux formes de mémoires¹. Voilà d'où provient le deuxième paradoxe du temps, tel qu'il est exposé par Deleuze dans *Différence et répétition*, et qui touche au principe même de la deuxième synthèse : « ... si chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, *tout* le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. Le passé n'est pas plus « dans » ce second présent, qu'il n'est « après » le premier. D'où l'idée bergsonienne que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions... Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori* de tout temps »².

Cependant, nous touchons ici du doigt à l'une des difficultés majeures du texte bergsonien, s'agissant de savoir ce que recouvre exactement cette idée de « mémoire pure », dont on sait la place – déterminante – qu'elle occupe dans *Matière et mémoire*. Jusqu'ici nous nous sommes comportés comme si la mémoire pure constituait une notion simple, comme si elle consistait uniquement dans la dernière coupe ou dernière section du cône, sa section la plus vaste, c'est-à-dire sa base (cf. plus haut, p. 65), les sections intermédiaires représentant alors simplement différents moments, divers degrés d'actualisation du souvenir pur en souvenir-image, de plus en

1. Ce raisonnement nous paraît remarquablement résumé par Bergson de la manière suivante : « Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir. La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre. Uniquement préoccupée de déterminer ainsi un avenir indéterminé, elle pourra répandre un peu de sa lumière sur ceux de nos états plus reculés dans le passé qui s'organiseraient utilement avec notre état présent, c'est-à-dire avec notre passé immédiat ; le reste demeure obscur » (*ibidem*, p. 167).

2. Gilles DELEUZE, *op. cit.*, p. 111.

plus souvenir-image et de moins en moins souvenir pur à mesure qu'elles se rétrécissent en se rapprochant de la pointe du cône. Et sans doute le texte de Bergson – c'est là sa fragilité, et c'est cela qui, entre autres, rend parfois sa lecture difficile – semble-t-il autoriser à certains moments une telle interprétation¹.

Or, voici maintenant que c'est le tout de la mémoire qui entre dans chacune de ces sections intermédiaires, que chaque coupe constitue une « représentation complète de notre passé », qu'il y a comme une sorte de co-présence de l'ensemble de la mémoire à ce qui pouvait auparavant apparaître simplement comme des parties ou des fragments de cette mémoire globale, plus ou moins actualisés selon le cas, c'est-à-dire selon la hauteur à laquelle ils se trouvent, selon la place qu'ils occupent dans le cône. Par conséquent, la mémoire pure (ou passé pur, dans la mesure où ce dernier forme le corrélat inévitable de l'opération accomplie par la mémoire) doit être envisagée dès l'abord d'une manière beaucoup plus complexe que ce qui avait été imaginé jusqu'à présent : elle ne consiste pas simplement dans le dernier cercle sécant, dans la base du cône, mais bien plutôt dans la « multitude indéfinie » de ces états possibles de la mémoire, figurés par les coupes A'B', A''B''... du cône, et qui constituent « autant de répétitions de notre vie passée tout entière »². Et ce n'est pas le moindre mérite de Deleuze que d'avoir tranché dans le vif au beau milieu de cet état d'incertitude ou d'ambiguïté du texte bergsonien, oscillant presque continûment entre ces deux présentations de la mémoire pure, et d'avoir fait prévaloir une conception de la mémoire (ou du passé) comme « multiplicité ».

Telle est sans doute l'une des principales torsions que Deleuze fait subir à Bergson, même s'il faut bien évidemment reconnaître que le sens de cette torsion est déjà comme esquissé ou préformé chez Bergson, comme si Deleuze se limitait en définitive à tirer jusqu'au bout les conséquences de ce qui se trouve déjà chez Bergson, mais seulement à un état larvé, en fonction des nécessités du plan d'immanence qui est le sien, par rapport auxquelles il se différencie de celui de Bergson. Comme si Deleuze

1. Notamment les p. 170, 173 et 180.

2. Cette manière de voir les choses est confirmée par Bergson lui-même à d'autres endroits du texte de *Matière et mémoire*, notamment aux p. 180-181 et 115-116 : « La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes. Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions ». La détermination du simple est le fruit d'une opération tout aussi complexe que celle du complexe : le simple (ici, la dernière enveloppe, la dernière section, la plus large, du cône formé par la mémoire) est construit à partir du complexe, et non l'inverse.

remplissait à sa manière les blancs du texte bergsonien : « On remarquera que la répétition, ici, concerne la vie psychologique, mais n'est pas elle-même psychologique : la psychologie en effet ne commence qu'avec l'image-souvenir, tandis que les sections ou étages du cône se dessinent dans le passé pur. Il s'agit donc d'une répétition métapsychologique de la vie psychologique. D'autre part, quand Bergson parle des « étages successifs », *successif* doit se comprendre d'une façon toute figurée, en fonction de notre œil qui parcourt le dessin proposé par Bergson ; car, dans leur réalité propre, tous les étages sont dits coexister les uns avec les autres »¹.

Si « chacune de ces représentations complètes de notre passé », pour parler comme Bergson, c'est-à-dire si chacune de ces sections, si chacun de ces étages « n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur », c'est en fonction de la théorie bergsonienne de la perception (pure), qui envisage essentiellement celle-ci à partir de l'action possible ou du mouvement naissant qu'elle suscite nécessairement en nous, ce qui a pour résultat d'introduire une véritable idée de *couplage* au sein même du principe de l'association des idées, pour rendre compte de

1. Gilles DELEUZE, *op. cit.*, p. 112, note 1. Plus loin, Deleuze précise la pensée qu'il développe à ce propos de la manière suivante : « Le schéma bergsonien qui unit *L'évolution créatrice* à *Matière et mémoire* commence par l'exposition d'une gigantesque mémoire, multiplicité formée par la coexistence virtuelle de toutes les sections du 'cône', chaque section étant comme la répétition de toutes les autres, et s'en distinguant seulement par l'ordre des rapports et la distribution des points singuliers. Puis l'actualisation de ce virtuel mnémotique apparaît comme la création de lignes divergentes, dont chacune correspond à une section virtuelle et représente une manière de résoudre un problème, mais en incarnant dans des espèces et des parties différenciées l'ordre de rapports et la distribution de singularités propres à la section considérée » (*ibid.*, p. 274). Cette interprétation que propose Deleuze de la notion bergsonienne de mémoire pure (ainsi que la conception du « passé pur » qu'il en tire) trouve encore sa confirmation par rapport à un autre domaine, par rapport à la problématique du cinéma : « Quant aux sections du cône, AB, A'B'..., ce ne sont pas des circuits psychologiques auxquels correspondraient des images-souvenirs, ce sont des circuits purement virtuels, dont chacun contient tout notre passé tel qu'il se conserve en soi (les souvenirs purs). Bergson ne laisse aucune équivoque à cet égard. Les circuits psychologiques d'images-souvenir, ou d'images-rêve, se constituent seulement quand nous « sautons » de S à l'une de ces sections, pour en actualiser telle ou telle virtualité qui doit dès lors descendre dans un nouveau présent S' » (Gilles DELEUZE, *Cinéma 2 – L'image-temps*, Editions de Minuit, p. 108, note 21).

C'est ce bond ou ce « saut » dans le passé que décrit ici Deleuze qui doit permettre de rendre compte de ce que, dans le travail de la mémoire, considérée cette fois comme synthèse active, « le passé en général » soit considéré comme « l'élément dans lequel on vise chaque ancien présent en particulier et comme particulier » (*Différence et répétition*, p. 109). Ce bond dans le passé constitue également l'une des notions-clé autour desquelles va s'articuler l'interprétation de Bergson proposée par Deleuze (voir encore une fois à ce propos l'exposé du deuxième paradoxe du temps dans *Différence et répétition* (cf. plus haut, p. 69), ainsi que Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, P.U.F., p. 51-52).

l'attraction mutuelle entre le souvenir et la perception : « ... si l'ensemble de nos images passées nous demeure présent, encore faut-il que la représentation analogue à la perception actuelle soit *choisie* parmi toutes les représentations possibles. Les mouvements accomplis ou simplement naissants préparent cette sélection, ou tout au moins délimitent le champ des images où nous irons cueillir. Nous sommes, de par la constitution de notre système nerveux, des êtres chez qui des impressions présentes se prolongent en mouvements appropriés : si d'anciennes images trouvent aussi bien à se prolonger en ces mouvements, elles profitent de l'occasion pour se glisser dans la perception actuelle et s'en faire adopter. Elles apparaissent alors, en fait, à notre conscience, alors qu'elles sembleraient devoir, en droit, rester couvertes par l'état présent. On pourrait donc dire que les mouvements qui provoquent la reconnaissance machinale empêchent par un côté, et de l'autre favorisent la reconnaissance par images »¹.

Dès lors, la mémoire ne se laisse pas appréhender indépendamment d'une composante dynamique qui vient la déterminer de manière essentielle, sous forme d'un double mouvement que Bergson dépeint de la manière suivante : « En d'autres termes, la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de translation, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se contracte ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile. A ces divers degrés de contraction correspondent les formes variées de l'association par ressemblance »².

Ce qui est difficile, c'est de déterminer auquel de ces deux mouvements doit être imputé l'état de multiplicité de la mémoire, qui la définit de manière consubstantielle : au mouvement de translation, à celui de rotation ou, peut-être, aux deux à la fois ? Une fois de plus, l'attitude de Bergson à cet égard est assez équivoque. Dans un premier temps, on serait plutôt tenté

1. Henri BERGSON, *op. cit.*, p. 103-104. L'usage du mot représentation fait parfois problème dans *Matière et mémoire* : il constitue lui aussi une de ces ambiguïtés qui contribue à rendre sa lecture difficile. En tout cas, il n'est pas toujours utilisé de la même manière par Bergson et Deleuze, ce dernier réservant l'utilisation de ce terme pour désigner exclusivement le souvenir en voie d'actualisation (le souvenir-image) du point de vue de la succession des présents, par opposition au souvenir pur : « Il y a donc un élément substantiel du temps (Passé qui ne fut jamais présent) jouant le rôle de fondement. Il n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté, c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation » (*Différence et répétition*, p. 111-112). Comme l'on sait, cet ouvrage peut être lu quasiment dans son entièreté comme une critique généralisée adressée à une certaine conception de la notion de représentation (même plus, d'une certaine manière, c'est au sujet de l'ensemble de l'œuvre de Deleuze que l'on doit pouvoir tenir un tel propos).

2. Henri BERGSON, *op. cit.*, p. 188.

d'attribuer cet état de multiplicité au seul mouvement de translation puisque d'une part c'est lui qui fait en sorte que la mémoire « se porte tout entière au-devant de l'expérience et *se contracte ainsi plus ou moins sans se diviser* », et que d'autre part le mouvement de rotation, en tant qu'il permet à la mémoire de s'orienter « vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile », ne paraît concerner que la question de l'émergence d'un cadre commun entre l'action présente et notre expérience passée, que la question du couplage entre le souvenir et la perception. La multiplicité de la mémoire comme fruit du mouvement de translation.

Cependant, dans un deuxième temps, c'est-à-dire à d'autres endroits du texte, on ne voit plus très bien ce qui fait la différence entre le mouvement de translation et le mouvement de rotation, plus particulièrement par rapport à l'effet que l'un et l'autre sont censés produire au niveau de la mémoire elle-même : « ... les souvenirs personnels, exactement localisés, et dont la série dessinerait le cours de notre expérience passée, constituent, réunis, la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire... Mais cette enveloppe extrême se resserre et se répète en cercles intérieurs et concentriques, qui, plus étroits, supportent les mêmes souvenirs diminués, de plus en plus éloignés de leur forme personnelle et originale, de plus en plus capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu. Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enclasse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence. A ce moment précis, la mémoire, au lieu de faire paraître et disparaître capricieusement ses représentations, se règle sur le détail des mouvements corporels... ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénètrera »¹. Les deux mouvements de translation et de rotation ont donc partie liée, c'est évident.

C'est qu'ils s'effectuent de manière simultanée. Dès lors, dans un troisième temps, il convient d'envisager l'état de multiplicité de la mémoire comme résultant de la combinaison des deux sortes de mouvements, chacun d'eux contribuant à sa manière à ce que la mémoire,

1. *Ibidem*, p. 116-117. Translation et rotation semblent donc également destinées à faire en sorte que la mémoire ne présente à la situation du moment que sa face la plus utile. Bergson nous conforte dans cette interprétation lorsqu'il ajoute à la suite du passage où il introduit ces deux mouvements : « Tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée. Ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de 'systématisations' différentes » (*ibidem*, p. 188).

toujours envisagée comme totalité, « n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur ». Mais, comme le dit encore Bergson, en même temps que « notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre, est... bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre, l'activité de l'esprit déborde [cependant] infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente »¹. C'est dire que, lorsqu'ils se produisent de manière conjointe, les deux types de mouvements accomplissent plutôt un travail incessant de transformation, de réaménagement et de redistribution venant affecter toutes les couches de la mémoire, contribuant ainsi à les mettre en communication l'une avec l'autre, en même temps qu'ils agissent au niveau même de leur formation et de leur composition².

C'est ce travail de transformation accompli par la mémoire que Deleuze a particulièrement bien mis en évidence par rapport à l'émergence d'une certaine modernité dans le cinéma : « Le souvenir pur est chaque fois une nappe ou un continuum qui se conserve dans le temps. Chaque nappe de passé a sa distribution, sa fragmentation, ses points brillants, ses nébuleuses, bref un âge. Quand je m'installe sur une telle nappe, il peut arriver deux choses : ou bien j'y découvre le point que je cherchais, qui va donc s'actualiser dans une image-souvenir, mais on voit bien que celle-ci ne possède pas par elle-même la marque de passé dont elle ne fait qu'hériter. Ou bien je ne découvre pas le point, parce qu'il est sur une autre nappe qui m'est inaccessible, appartient à un autre âge... Mais un troisième cas peut apparaître : nous constituons un continuum avec des fragments de différents âges, nous nous servons des transformations qui s'opèrent entre deux nappes pour constituer une nappe de transformation... Nous constituons une nappe de transformation qui invente une sorte de continuité ou de communication transversales entre plusieurs nappes, et tisse entre elles un ensemble de relations non localisables. Nous dégageons ainsi le temps non chronologique »³.

1. *Ibidem*, p. 193. A un autre endroit de *Matière et mémoire*, Bergson précise sa pensée de la manière suivante : « C'est ordinairement la perception présente qui détermine l'orientation de notre esprit ; mais selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images » (*ibidem*, p. 116, c'est nous qui soulignons).

2. Ce travail de la pensée consistant à se mouvoir continuellement d'une couche à une autre sera plus tard identifié par Bergson comme spécifique de « l'effort de rappel ». Ce travail trouvera ensuite son expression la plus adéquate dans la notion de « schéma dynamique » (Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Quadrige/P.U.F., p. 159-161).

3. Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 161-162. Ce travail de transformation apparaît à

Nous comprenons à présent pourquoi le passé doit coexister avec soi « à une infinité de degrés de détente et de contraction divers » ou encore, comment un présent a la possibilité de contracter un niveau du tout entier, bien que ce niveau soit déjà de contraction, ou au contraire de détente. Car de telles nappes de transformation ne peuvent se constituer qu'à partir de la coexistence préalable de nappes d'une autre nature, des nappes du passé, comme autant de cercles concentriques, tantôt plus ou moins dilatées, tantôt plus ou moins contractées, dont chacune contient tout le passé, et dont le présent forme la limite extrême¹. Mais, même si elle forme comme une condition *a priori* pour l'émergence de ces nappes de transformation,

Deleuze comme inséparable de l'œuvre d'art, que ce soit lorsque nous la contemplons ou la produisons, dans la mesure où il contribue à définir son effet spécifique : « Il se peut que l'œuvre d'art réussisse à inventer ces nappes paradoxales, hypnotiques, hallucinatoires, dont le propre est à la fois d'être un passé, mais toujours à venir... C'est surtout dans « Providence », un des plus beaux films de Resnais, que nous assistons à ces redistributions, ces fragmentations, ces transformations qui ne cessent d'aller d'une nappe à une autre, mais pour en créer une nouvelle qui les emporte toutes, remonte jusqu'à l'animal et s'étend jusqu'aux confins du monde... L'œuvre d'art traverse les âges coexistants, à moins d'en être empêchée, d'être fixée sur une nappe épuisée, dans une fragmentation mortifiée... La réussite apparaît quand l'artiste, comme Van Gogh, atteint à cet excès qui transforme les âges de la mémoire ou du monde... » (*ibidem*, p. 162).

Jean-Claude Dumoncel, dans *Le symbole d'Hécate*, propose une interprétation tout à fait intéressante de la figure du cône, ainsi que des deux sortes de mouvements qui lui sont associées. En particulier, il y distingue trois étapes dans le cheminement de la pensée de Bergson, qui, au départ d'un point de vue purement statique ou géométrique, évoluerait progressivement vers une conception dynamique de la mémoire, en passant par une cinématique. Par ailleurs, la métaphysique bergsonienne y est envisagée sous forme d'une transposition des « deux grands types de force qui définissent les deux chapitres principaux de la physique : forces mécaniques et forces électromagnétiques », et le concept de *différence intensive*, « en faisant abstraction de la distinction entre le concept électrique de tension et le concept mécanique de différence de hauteur » (Jean-Claude DUMONCEL, *Le symbole d'Hécate - Philosophie deleuzienne et roman proustien*, Editions HYPX, chapitre 2, p. 15-25). Cependant, contrairement à la thèse soutenue par l'auteur, il ne nous paraît pas que le mouvement de rotation soit effectué en vue du mouvement de translation. Si tant est qu'il y ait lieu d'introduire un ordre de succession chronologique entre ces deux mouvements, c'est en effet la translation qui nous paraît précéder la rotation, plutôt que l'inverse. Mais, dans la réalité, les deux mouvements sont donnés en même temps.

1. De telles nappes de transformation, c'est aussi bien ce que Deleuze appelle un « destin » dans *Différence et répétition* : « Le destin ne consiste jamais en rapports de déterminisme, de proche en proche, entre des présents qui se succèdent suivant l'ordre d'un temps représenté. Il implique, entre les présents successifs, des liaisons non localisables, des actions à distance, des systèmes de reprise, de résonance et d'échos, des hasards objectifs, des signaux et des signes, des rôles qui transcendent les situations spatiales et les successions temporelles. Des présents qui se succèdent, et qui expriment un destin, on dirait qu'ils jouent toujours la même chose, la même histoire, à la différence du niveau près : ici plus ou moins détendu, là plus ou moins contracté » (p. 113).

ce n'est cependant pas là que la coexistence des différents cercles de la mémoire trouve sa nécessité dernière, mais bien dans l'activité de la mémoire elle-même, en fonction d'une exigence qui lui est propre, à savoir ce double effort d'orientation et d'insertion par lequel elle tâche de se combiner avec l'expérience présente. Et c'est ce double effort qui permet de rendre compte du « double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu »¹.

Et nous comprenons également comment peut s'opérer la jonction entre les deux premières synthèses du temps examinées par Deleuze dans *Différence et répétition*, la synthèse passive de l'habitude et la synthèse passive de la mémoire, Habitus et Mnémosyne. C'est en faisant du dernier cercle, de la dernière coupe ou de la dernière section du cône le lieu des événements tels qu'ils se sont effectivement produits et tels qu'ils se sont succédés *en réalité* dans la plus stricte contiguïté, c'est-à-dire en considérant le cours de notre existence passée, telle qu'elle s'est effectivement déroulée, avec tous les événements qui l'ont successivement peuplée depuis son origine jusqu'à l'instant présent, comme « le plus détendu des niveaux coexistants », en concevant « la matière comme le rêve ou comme le passé le plus décontracté de l'esprit »². Tel est le tour de force accompli par Bergson, et à sa suite par Deleuze, même s'il faut considérer que ce dernier, tout en contribuant encore à en augmenter l'impact, lui fait prendre un tour particulier en fonction des nécessités qui sont les siennes, à savoir l'obligation dans laquelle il se trouve d'imaginer le moyen d'articuler la « répétition nue » et la « répétition vêtue ». Car le dernier cercle, celui des événements complètement contigus, n'existe pas en tant que tel ; dans la réalité qui est la sienne, il n'est que le *produit* du mouvement de dilatation effectué par la totalité de la mémoire. Comme le dit encore Bergson, « le travail de localisation [d'un souvenir dans le passé] consiste en réalité dans un effort croissant d'*expansion*, par lequel la mémoire, toujours présente tout entière à elle-même, étend ses souvenirs sur une surface de plus en plus large et finit par distinguer ainsi, dans un amas jusque-là confus, le souvenir qui ne retrouvait pas sa place »³. Une des spécificités de la pensée de Bergson, et à sa suite de celle de Deleuze – ce qui constitue leur force d'une certaine manière –, c'est d'être à la fois réaliste et idéaliste, en même temps matérialiste et spiritualiste.

1. Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 185.

2. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 114.

3. Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 191.

3. Le premier paradoxe du temps : la contemporanéité du passé et du présent, ou le souvenir du présent

Mais à l'autre bout du cône, du côté de sa pointe mobile, de son extrémité actuelle et active, c'est-à-dire de l'état sensori-moteur S, s'opère une nouvelle jonction entre la synthèse passive de l'habitude et la synthèse passive de la mémoire, mais d'une autre manière que tout à l'heure, qui nous oblige à présent à nous confronter au premier paradoxe du passé pur : « Il est vain de prétendre recomposer le passé à partir d'un des présents qui le coïncent, soit celui qu'il a été, soit celui par rapport auquel il est maintenant passé. Nous ne pouvons pas croire en effet que le passé se constitue après avoir été présent, ni parce qu'un nouveau présent apparaît. Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait. Jamais un présent ne passerait, s'il n'était passé « en même temps » que présent ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord « en même temps » qu'il a été présent. Tel est le premier paradoxe : celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été »¹.

C'est que, en réalité, la deuxième synthèse du temps est avant tout destinée à rendre compte de la problématique du passage de l'instant présent. Et c'est principalement au travers du premier paradoxe du passé qu'elle le fait, car c'est lui qui doit nous donner la raison du présent qui passe. La première synthèse du temps, celle de l'habitude, bien qu'elle constitue le temps comme présent vivant au moyen de la contraction, n'épuise en effet pas la question du temps car la contraction forme nécessairement un présent d'une certaine durée, ce qui veut dire que ce présent passe ou s'épuise. La synthèse du temps à laquelle procède la contraction est de nature intratemporelle : elle constitue le temps comme présent, mais ce présent a pour caractéristique essentielle de passer dans ce temps constitué. Aussi convient-il, selon Deleuze, de déterminer un autre temps dans lequel puisse se réaliser ce qu'il faut dès lors considérer comme

1. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 110-111. Dans *L'image-temps*, ces deux types de jonction entre les deux premières synthèses du temps se produisent au sein de « l'image-cristal », qui constitue comme leur forme ramassée : « L'image-cristal a ces deux aspects : limite intérieure de tous les circuits relatifs, mais aussi enveloppe ultime, variable, déformable, aux confins du monde, au-delà même des mouvements de monde. Le petit germe cristallin et l'immense univers cristallisable : tout est compris dans la capacité d'amplification de l'ensemble constitué par le germe et l'univers » (*L'image-temps*, p. 108). L'image-cristal constitue en réalité comme « un en-deçà, et un au-delà, de la mémoire psychologique : les deux pôles d'une métaphysique de la mémoire. Ces deux extrêmes de la mémoire, Bergson les présente ainsi : l'extension des nappes de passé, la contraction de l'actuel présent » (*ibid.*, p. 143).

formant seulement la première synthèse du temps. Tel est le raisonnement qui conduit Deleuze à concevoir une deuxième synthèse du temps, qu'il sera amené à définir, par opposition à la première, comme constituant le *fondement du temps*.

Le paradoxe dont tous les autres découlent, c'est le premier, celui de la contemporanéité du présent avec le passé. Nous avons déjà vu plus haut (cf. p. 68) comment Deleuze inférait le quatrième à partir du deuxième et, indirectement, le deuxième à partir du premier (cf. p. 69). C'est en effet parce que notre conscience du présent est déjà mémoire, c'est-à-dire parce que l'état sensori-moteur S ne constitue finalement que l'extrémité actuelle et active de notre mémoire que nous pouvons considérer que « tout le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé », étant donné que cette extrémité actuelle et active, cette pointe mobile insérée par la mémoire dans le plan mouvant de l'expérience actuelle, est elle-même déjà dédoublée en passé-présent, étant donné que chaque passé est contemporain du présent qu'il a été. Comme le dit Deleuze, « sans doute le point S est-il l'actuel présent ; mais ce n'est pas un point à strictement parler, puisqu'il comprend déjà le passé de ce présent, l'image virtuelle qui double l'image actuelle »¹.

C'est de cette manière que se trouve également résolue une autre des difficultés majeures suscitées par l'interprétation de la figure du cône chez Bergson, difficulté que Deleuze relève à propos du schéma de l'attention : « la difficulté apparente de ce schéma porte sur le circuit 'le plus étroit', qui n'est pas présenté sous une forme AA', mais AO, parce qu'il 'ne contient que l'objet O lui-même avec l'image consécutive qui revient le couvrir' (souvenir immédiatement consécutif à la perception) »². Il nous reste à présent à examiner comment le troisième paradoxe découle en droite ligne

1. Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 108, note 21. L'image-cristal consiste précisément dans cette coalescence entre une image actuelle et une image virtuelle.

2. Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 65, note 4. Si ce point pose apparemment problème chez Bergson, c'est à cause de la subtilité du travail accompli par la mémoire pour s'insérer dans l'action présente, c'est-à-dire en fin de compte dans la perception, en fonction du caractère global de la personnalité : « Si la perception extérieurement, en effet, provoque de notre part des mouvements qui en dessinent les grandes lignes, notre mémoire dirige sur la perception reçue les anciennes images qui y ressemblent et dont nos mouvements ont déjà tracé l'esquisse. Elle crée ainsi à nouveau la perception présente, ou plutôt elle double cette perception en lui renvoyant soit sa propre image, soit quelque image-souvenir du même genre. Si l'image retenue ou remémorée n'arrive pas à couvrir tous les détails de l'image perçue, un appel est lancé aux régions plus profondes et plus éloignées de la mémoire, jusqu'à ce que d'autres détails connus viennent se projeter sur ceux qu'on ignore. Et l'opération peut se continuer sans fin, la mémoire fortifiant et enrichissant la perception, qui, à son tour, de plus en plus développée, attire à elle un nombre croissant de souvenirs complémentaires » (Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 111, c'est nous qui soulignons).

des deux premiers, et aussi, peut-être plus particulièrement, comment il forme un complément indispensable du premier afin que celui-ci puisse pleinement exercer la fonction qui est la sienne, à savoir faire passer l'instant présent. C'est dire que ce troisième paradoxe, lui aussi, n'est pas concevable sans l'existence du premier, dont il assure la clôture. Il s'agit du paradoxe de la préexistence : « Sa manière [au passé pur] d'être contemporain de soi comme présent, c'est de se poser déjà-là, présupposé par le présent qui passe, et le faisant passer. Sa manière de coexister avec le nouveau présent, c'est de se poser en soi, se conservant en soi, présupposé par le nouveau présent qui n'advient qu'en le contractant. Le paradoxe de la préexistence complète donc les deux autres : chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe »¹.

Cependant il nous semble que l'origine et le sens profonds du premier paradoxe doivent être cherchés ailleurs que dans un principe abstrait de contemporanéité (du présent avec le passé), quand bien même il serait capable, du fond de son abstraction même, de rendre compte du passage de l'instant présent. L'enjeu de ce paradoxe ne nous paraît en effet compréhensible dans son intégralité qu'à la condition de se reporter également à un autre texte fondamental de Bergson, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, et pas uniquement à *Matière et mémoire*. Il provient en réalité de la considération de quelque chose de fondamental qui vient affecter, selon Bergson, le déroulement de la vie psychologique : son caractère continu. « Comment ne pas voir que ce morcelage de notre vie psychologique en états, comme d'une comédie en scènes, n'a rien d'absolu, qu'il est tout relatif à notre interprétation, diverse et changeante, de notre passé ? Selon le point de vue où je me place, selon le centre

1. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 111. Ce rapport de complémentarité qui s'établit entre le premier et le troisième paradoxes, ainsi qu'entre le deuxième et le troisième, et à la limite entre tous les quatre et de manière réciproque, contribuant ainsi à rendre chacun d'entre eux dépendant de tous les autres, en les fondant mutuellement l'un par l'autre, nous paraît toutefois encore mieux mis en évidence dans un passage de *L'image-temps* : « Bref, le passé apparaît comme la forme la plus générale d'un déjà-là, d'une préexistence en général, que nos souvenirs supposent, même notre premier souvenir s'il y en avait un, et que nos perceptions, même la première, utilisent. De ce point de vue, le présent lui-même n'existe que comme un passé infiniment contracté qui se constitue à l'extrême pointe du déjà-là. *Le présent ne passerait pas sans cette condition*. Il ne passerait pas s'il n'était le degré le plus contracté du passé. Il est remarquable en effet que le successif n'est pas le passé, mais le présent qui passe... Tels sont les caractères paradoxaux d'un temps non-chronologique : la préexistence d'un passé en général, la coexistence de toutes les nappes de passé, l'existence d'un degré le plus contracté » (Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 130-131, c'est nous qui soulignons).

d'intérêt que je choisis, je découpe diversement ma journée d'hier, j'y aperçois des groupes différents de situations ou d'états. Bien que ces divisions ne soient pas toutes également artificielles, aucune n'existait en soi, car le déroulement de la vie psychologique est continu. L'après-midi que je viens de passer à la campagne avec des amis s'est décomposé en déjeuner + promenade + dîner, ou en conversation + conversation + conversation, etc. ; et d'aucune de ces conversations, qui empiétaient les unes sur les autres, on ne peut dire qu'elle forme une entité distincte. Vingt systèmes de désarticulation sont possibles ; nul système ne correspond à des articulations nettes de la réalité. De quel droit supposer que la mémoire choisit l'un d'eux, divise la vie psychologique en périodes tranchées, attend la fin de chaque période pour régler ses comptes avec la perception ?

Alléguera-t-on que la perception d'un objet extérieur commence quand il apparaît, finit quand il disparaît, et qu'on peut bien désigner, dans ce cas au moins, un moment précis où le souvenir remplace la perception ? Ce serait oublier que la perception se compose ordinairement de parties successives, et que ces parties n'ont ni plus ni moins d'individualité que le tout. De chacune on est en droit de dire que son objet disparaît au fur et à mesure ; comment le souvenir ne naîtrait-il que lorsque tout est fini ? et comment la mémoire saurait-elle, à un moment quelconque de l'opération, que tout n'est pas fini, qu'il reste encore quelque chose ? »¹.

C'est à partir de ce double constat établi par Bergson que nous sommes maintenant en mesure de comprendre d'où provient en réalité et en quoi consiste concrètement ce dédoublement de l'état sensori-moteur dont il était question tout à l'heure (cf. p. 78), pourquoi cette extrémité actuelle et active de notre mémoire est toujours d'ores et déjà dédoublée en passé-présent : « Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir... Le souvenir apparaît comme doublant à tout instant la perception, naissant avec elle, se développant en même temps qu'elle, et lui survivant, précisément parce qu'il est d'une autre nature qu'elle... Si nous prenons conscience de ce dédoublement, c'est l'intégralité de notre présent qui nous apparaîtra à la fois comme perception et comme souvenir »².

1. Henri BERGSON, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *L'énergie spirituelle*, p. 130-131, c'est nous qui soulignons.

2. *Ibidem*, p. 131-137, c'est nous qui soulignons.

Dès lors, il nous est également possible de comprendre pourquoi le fait d'aborder la question du temps au travers de la figure du cône, qu'on le fasse en suivant le schéma original présenté par Bergson ou à partir de l'interprétation proposée par Deleuze, revient en tout état de cause à se poser la question du statut du présent et du passé, ainsi que celle de leur articulation complexe au sein d'un temps frappé du sceau d'un écartèlement primordial. Comme le dit en effet Deleuze à propos de l'image-cristal, « puisque le passé ne se constitue pas après le présent qu'il a été, mais en même temps, il faut que le temps se dédouble à chaque instant en présent et passé, qui diffèrent l'un de l'autre en nature, ou, ce qui revient au même, dédouble le présent en deux directions hétérogènes, dont l'une s'élance vers l'avenir et l'autre tombe dans le passé. Il faut que le temps se scinde en même temps qu'il se pose ou se déroule : il se scinde en deux jets dissymétriques dont l'un fait passer tout le présent, et dont l'autre conserve tout le passé. *Le temps consiste dans cette scission...* »¹. Cette manière d'envisager la question du temps, au travers du thème de sa scission ou de son écartèlement, vaut donc tout aussi bien pour Deleuze que pour Bergson, puisque Deleuze, pour ce faire, n'hésite pas à reprendre presque mot pour mot les termes mêmes employés par Bergson dans *L'énergie spirituelle*, même si, par là, il s'agit essentiellement pour lui de rendre compte de quelque chose d'un peu différent, à savoir de la problématique du premier paradoxe du passé pur².

Voilà pourquoi, en fin de compte, le temps doit être considéré dès l'abord sous forme d'un composé hétérogène, comme constituant simultanément l'opérateur et la résultante de deux jets différents en nature : parce que le souvenir se crée au fur et à mesure de la perception même et qu'il lui survit, parce que le passé apparaît comme la forme la plus générale d'un déjà-là que même notre première perception utilise, parce que le temps se scinde en deux jets dissymétriques dont l'un fait passer tout le présent, et dont l'autre conserve tout le passé. Cependant, il nous faut quelque peu affiner cette réponse suivant que nous considérons qu'elle trouve plutôt son origine chez Bergson, ou qu'elle nous est fournie par Deleuze. Elle doit être nuancée sur la question de l'opérateur et de la résultante : chez Bergson, en effet, le temps apparaît plus comme une résultante de ces deux jets hétérogènes, différents en nature, que comme leur opérateur. Et ce, parce qu'il consiste dans cette scission même, parce qu'il se pose en tant que scindé, parce que sa manière à lui d'exister, c'est de se poser en tant que

1. Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 108-109, c'est nous qui soulignons.

2. L'image-cristal, même si sa signification se rapproche de celle du premier paradoxe, n'est pas à proprement parler un élément constitutif du temps. Simplement, on aperçoit le temps à travers elle, ainsi que sa perpétuelle fondation.

scindé, parce que ces deux segments différents en nature constituent comme des conditions *a priori* pour son existence même, qui prend dès lors littéralement la forme d'un composé hétérogène.

Alors que, chez Deleuze, ce serait plutôt l'inverse. Ou, du moins, convient-il d'observer que le temps s'y manifeste au minimum autant comme opérateur que comme résultante. Il joue en effet le rôle d'opérateur des deux segments différents en nature, en tant qu'il est lui-même le produit de la synthèse passive de la mémoire ; en tant que cette synthèse passive pose les fondements d'un temps qui consiste précisément à faire se rapporter l'une à l'autre, à partir du lieu de leur nécessaire bifurcation qu'il constitue dans un même geste, les deux composantes hétérogènes qu'il renferme, à savoir le présent et le passé, en faisant passer le présent « à la limite » : « ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c'est aussi bien la coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive. Chaque présent contracte un niveau du tout entier, mais ce niveau est déjà de détente ou de contraction. C'est-à-dire : le signe du présent est un passage à la limite, une contraction maxima qui vient sanctionner comme telle le choix d'un niveau quelconque, lui-même en soi contracté ou détendu, parmi une infinité d'autres niveaux possibles »¹.

Pourquoi le temps doit-il être envisagé d'une telle manière, sous forme d'un composé hétérogène ? A quoi, à quelle instance, si tant est qu'il soit possible d'en déterminer une, doit-il cette spécificité ? A la nature du présent qui passe, à celle du passé qui se conserve, ou encore à celle de leur articulation complexe au sein d'une figure particulière du temps, en tant que résultante de deux segments différents en nature ? Sans qu'il soit nécessaire de rentrer dans le détail de cette question, nous pouvons cependant tout de suite remarquer, en octroyant à cette observation une portée plus générale, que chez Deleuze, c'est le passé qui doit être identifié comme constituant cette instance, étant donné que c'est lui qui joue le rôle le plus important (du moins en ce qui concerne la deuxième synthèse du temps²), en tant qu'il fait passer le présent, alors que chez Bergson, de

1. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 113. Il y a donc une composante de droit et une composante de fait dans la manière dont est envisagé le rapport du présent au passé. C'est bien le passé qui fait passer le présent ; en ce sens, il doit lui préexister de quelque manière. Mais ce passé est lui-même dépendant du présent en tant que son poids ne cesse d'augmenter au fur et à mesure que le présent passe.

2. Rappelons-nous les termes du deuxième paradoxe du passé pur : « Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions... Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori*, de tout

manière peut-être un peu surprenante au premier abord, passé et présent nous paraissent finalement faire l'objet d'un traitement plus équilibré, avec même une certaine préférence ou une importance plus grande accordées au présent, dans la mesure où c'est le présent de la perception, c'est-à-dire l'état sensori-moteur, ou plus généralement ce que Bergson appelle à certains moments « l'attention à la vie », qui détermine en fin de compte l'orientation du travail intellectuel dans son ensemble¹. « Les sensations et les mouvements de l'heure présente... conditionnent ce qu'on pourrait appeler *l'attention à la vie*, et c'est pourquoi tout dépend de leur cohésion

temps » (*Différence et répétition*, p. 111). Tel est le sens même, ou l'essence même, de la deuxième synthèse du temps. Mais justement, le contenu du deuxième paradoxe ne vaut que dans le cadre, ou à l'intérieur, de cette deuxième synthèse. Or, on sait que la deuxième synthèse ne prend toute sa signification que par rapport à une troisième, vers laquelle elle doit se dépasser, en raison de l'insuffisance radicale qui vient l'oblitérer dans son être même de fondement : « C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux. C'est même en ce sens qu'il fait cercle : il introduit le mouvement dans l'âme plutôt que le temps dans la pensée. De même que le fondement est en quelque sorte 'coudé', et doit nous précipiter vers un au-delà, la seconde synthèse du temps se dépasse vers une troisième qui dénonce l'illusion de l'en-soi comme étant encore un corrélat de la représentation. L'en-soi du passé et la répétition dans la réminiscence seraient une sorte 'd'effet', comme un effet optique, ou plutôt l'effet érotique de la mémoire elle-même » (*ibid.*, p. 119).

Cette troisième synthèse du temps, à la différence des deux autres, affirme la primauté du futur par rapport au passé et au présent : « Voilà que, dans cette dernière synthèse du temps, le présent et le passé ne sont plus à leur tour que des dimensions de l'avenir : le passé comme condition, et le présent comme agent. La première synthèse, celle de l'habitude, constituait le temps comme un présent vivant, dans une fondation passive dont dépendaient le passé et le futur. La seconde synthèse, celle de la mémoire, constituait le temps comme un passé pur, du point de vue d'un fondement qui fait passer le présent et en advenir un autre. Mais dans la troisième synthèse, le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer ; et le passé n'est plus qu'une condition opérant par défaut. La synthèse du temps constitue ici un avenir qui affirme à la fois le caractère inconditionné du produit par rapport à sa condition, l'indépendance de l'œuvre par rapport à son auteur ou acteur » (*ibid.*, p. 125). La troisième synthèse du temps fait de manière générale l'objet des pages 116 à 126 de *Différence et répétition*.

1. Bergson, dans une sorte de passage récapitulatif de l'ensemble de la thèse de *Matière et mémoire*, montre bien cette primauté du complexe sensori-moteur du point de vue de l'orientation du travail intellectuel : « Tous les faits et toutes les analogies sont en faveur d'une théorie qui ne verrait dans le cerveau qu'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements, qui ferait de cet ensemble de sensations et de mouvements la pointe extrême de la vie mentale, pointe sans cesse insérée dans le tissu des événements, et qui, attribuant ainsi au corps l'unique fonction d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent, considérerait cette mémoire même comme absolument indépendante de la matière » (*Matière et mémoire*, p. 198, c'est nous qui soulignons).

dans le travail normal de l'esprit, comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur sa pointe »¹.

C'est que, chez Bergson, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler de manière tacite (cf. p. 69, note 1), le présent ne se distingue pas du futur, au sens où il déborde constamment sur ce dernier, dans la mesure où sa raison d'être réside précisément dans son aptitude à anticiper continuellement sur le futur : « On n'a pas assez remarqué que notre présent est surtout une anticipation de notre avenir... Immanente à la vie intérieure, elle [la conscience immédiate] la sent plutôt qu'elle ne la voit ; mais elle la sent comme un mouvement, comme un empiètement continu sur un avenir qui recule sans cesse »². Par contraste, chez Deleuze, dans le cadre de la deuxième synthèse du temps, c'est le passé, en tant que « passé pur », qui constitue « l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage » et qui, à ce titre, organise en son sein l'articulation de ces deux segments différents en nature, de ces deux composantes hétérogènes que sont le passé et le présent. Dès lors, si le temps doit être envisagé à partir du lieu de son écartèlement ou de sa bifurcation primordiale, c'est effectivement au passé qu'il le doit, mais seulement en tant que ce passé consiste déjà en lui-même dans l'articulation préalable du présent et du passé (le dédoublement en passé-présent).

4. La conception des trois synthèses du temps chez Deleuze

En définitive et de manière plus générale, nous devons constater que Deleuze est en réalité plus bergsonien qu'il n'y paraît de prime abord, dans la déduction qu'il opère, et dans les rapports de recouvrement partiel qu'il établit entre les trois synthèses du temps, en fonction du lien mutuel de complémentarité qui les rassemble toutes les trois sous les aspects d'une même figure. De fait, on serait presque tenté de dire que les trois synthèses

1. *Ibidem*, p. 193. Bergson insiste sur ce point, notamment : « ... notre vie intellectuelle repose tout entière sur sa pointe, c'est-à-dire sur les fonctions sensori-motrices par lesquelles elle s'insère dans la réalité présente... » (*ibidem*, p. 196). La question de « l'attention à la vie » est également abordée dans *L'énergie spirituelle*, p. 146 et suivantes.

2. Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, p. 147. Cette anticipation du futur par le présent constitue un thème récurrent dans *Matière et mémoire*, notamment : « Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur » (p. 156). Deleuze commente ce thème par rapport au cinéma de Mankiewicz de la manière suivante : « la mémoire ne pourrait jamais évoquer et raconter le passé si elle ne s'était déjà constituée au moment où le passé était encore présent, donc dans un but à venir. C'est même en cela qu'elle est une conduite : c'est dans le présent qu'on se fait une mémoire, pour s'en servir dans le futur quand le présent sera passé » (Gilles DELEUZE, *L'image-temps*, p. 72).

du temps que Deleuze distingue dans *Différence et répétition* constituent comme un seul et même commentaire de *Matière et mémoire* ou plutôt, qu'elles sont comme trois moments différents participant de l'édification d'une seule et même figure du temps, à savoir la figure du cône, celle-ci valant en retour pour les trois simultanément, comme si elle les réunissait sous sa bannière. Un peu de la même manière que, dans *L'image-mouvement*, l'image-perception, l'image-affection et l'image-action constituent comme trois variantes d'une seule et même image fondamentale dont elles dérivent, à savoir l'image-mouvement, quand cette dernière est rapportée à un centre d'indétermination¹.

En conclusion, à l'intérieur de la deuxième synthèse du temps, Deleuze nous semble privilégier le passé, sans doute un peu contrairement à la thèse de Bergson dans *Matière et mémoire*, pour laquelle l'attention à la vie reste le plus important. Mais c'est pour mieux réintroduire l'avenir dans la troisième synthèse, le présent ayant fait l'objet d'un développement dans la première. C'est comme si Deleuze disséquait l'instant présent de Bergson en trois morceaux hétéroclites, alors que, chez ce dernier, nous l'avons vu, il doit toujours être envisagé de manière globale et indivisée, étant donné qu'il empiète inévitablement sur le passé et le futur². Le passé prend donc plus d'importance chez Deleuze que chez Bergson, du moins dans le cadre de la deuxième synthèse du temps.

1. « Enfin de compte, c'est en trois sortes d'images que les images-mouvement se divisent quand on les rapporte à un centre d'indétermination comme à une image spéciale : images-perception, images-action, images-affection » (Gilles DELEUZE, *Cinéma 1 – L'image-mouvement*, Editions de Minuit, p. 97).

2. Bergson nous paraît livrer l'expression la plus claire et la plus ramassée de sa conception de l'instant présent, particulièrement en tant qu'anticipation de l'avenir, dans l'extrait suivant de *Matière et mémoire* : « Le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Où est donc située cette durée ? Est-ce en deçà, est-ce au delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présent ? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi » ; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait. Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat » (Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 152-153, c'est nous qui soulignons).

Dès lors, de manière plus globale encore, nous devons constater que ce n'est pas de trois synthèses différentes dont il s'agit en réalité dans *Différence et répétition*, mais bien d'une triple synthèse simultanée. La manière dont Deleuze utilise Hume (comme il pourrait éventuellement le faire avec Whitehead¹) dans la première synthèse du temps, et Nietzsche dans la troisième, est en effet susceptible de faire l'objet d'un même type d'observations. Deleuze lui-même va dans ce sens lorsqu'il souligne que l'éternel retour pourrait, sous certaines conditions, s'appliquer au passé et au présent, non moins qu'à l'avenir. S'il privilégie cependant l'avenir, c'est parce que, affectés par l'éternel retour, le passé est détruit comme condition, et le présent comme agent, alors que l'avenir, lui, est affirmé comme « croyance de ou en l'avenir » : « Bien que nous puissions exposer l'éternel retour comme s'il affectait toute la série ou l'ensemble du temps, le passé et le présent non moins que l'avenir, cet exposé reste seulement introductif et n'a d'autre valeur que problématique et indéterminé, d'autre fonction que celle de poser le problème de l'éternel retour. Dans sa vérité ésotérique, l'éternel retour ne concerne et ne peut concerner que le troisième temps de la série. C'est là seulement qu'il se détermine. Ce pourquoi il est dit à la lettre croyance de l'avenir, croyance en l'avenir. L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la condition ni l'agent ; au contraire, il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. Il est la répétition par excès, qui ne laisse rien subsister du défaut ni du devenir-égal. Il est lui-même le nouveau, toute la nouveauté. Il est à lui seul le troisième temps de la série, l'avenir en tant que tel »².

Le privilège de l'éternel retour, on l'aura remarqué, est moins le privilège de l'avenir que celui de la « croyance de l'avenir », qui « effonde », transforme en simulacre le pouvoir auquel pourraient prétendre le passé et le présent. Les trois synthèses du temps doivent peut-être être considérées comme instituant un rapport de « triple complémentarité », et non une quelconque relation hiérarchique. A chacune est attachée une référence philosophique, mais chaque référence est travaillée par Deleuze sur un mode qui accentue le contraste et supprime toute rivalité. Il s'agit d'un mouvement de l'esprit pour rendre complémentaires des pensées qui prétendent, à partir d'approches temporelles spécifiques, valoir pour l'ensemble du temps. L'autonomie des trois synthèses l'une par rapport à

l'autre ainsi que le rapport de hiérarchie qui semble en découler constitueraient en réalité un simulacre. Il s'agirait d'affirmer dans un même mouvement des auteurs distincts, Hume, Bergson et Nietzsche, afin de supprimer toute possibilité de « fonder » à partir de l'un d'entre eux une « mise en théorie » du temps. Là nous paraît résider l'essentiel de l'entreprise deleuzienne s'agissant du temps.

Alain FRANÇOIS
École de Recherche Graphique, Bruxelles.

1. Nous devons une bonne part de ces dernières remarques à Isabelle Stengers, que nous tenons à remercier pour la lecture attentive de ce texte, en particulier pour ce qui a trait à Hume et à Whitehead.

2. Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 122.

RAPPORT ENTRE DES TYPES PSYCHO-SOCIAUX ET LE PERSONNAGE CONCEPTUEL ¹

« Les personnages conceptuels sont irréductibles à des types psycho-sociaux » (65-66). Si Deleuze insiste sur l'irréductibilité du personnage conceptuel aux types psycho-sociaux, il n'en demeure pas moins que la comparaison entre eux se justifie en ce que les types psycho-sociaux permettent de mettre en relief au niveau empirique, socio-historique, des mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation que Deleuze utilisera également pour caractériser le personnage conceptuel, son rapport à l'idiosyncrasie du philosophe, mais aussi le rapport de l'œuvre à son époque. Types psycho-sociaux et personnages conceptuels ayant en commun de rendre sensibles, de permettre le diagnostic des mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation, le double critère de leur irréductibilité concernera d'une part le champ d'application des mouvements (selon qu'ils se jouent dans la sphère du champ psychique et social ou dans celle de la pensée philosophique), d'autre part le mode des mouvements s'effectuant selon un régime relatif ou selon un régime absolu. Double critère différenciateur que nous tâcherons d'élucider successivement en commentant la phrase très dense par laquelle Deleuze exprime la distinction du personnage conceptuel aux types psycho-sociaux : « Mais n'y a-t-il pas aussi des territoires et des déterritorisations qui ne sont pas seulement physiques et mentales, mais spirituelles – pas seulement relatives, mais absolues... *Les personnages conceptuels ont ce rôle, manifester les territoires, déterritorisations et reterritorisations absolues de la pensée* » (67).

1. (Exposé au cours d'Introduction historique à la philosophie de Pierre Verstraeten en Novembre 1995).

1. *Différenciation en fonction
du champ d'application : Socius ou pensée*

Ce qui fait d'abord la différence entre les types psycho-sociaux et les personnages conceptuels apparaît comme une question de localisation des domaines ou des sphères d'applications respectives : Deleuze distingue la teneur purement socio-historique (dite aussi relative) des mouvements de déterritorialisation/reterritorialisation tels que les effectuent les types psycho-sociaux, de la teneur « spirituelle » (dite aussi absolue) de ces mêmes mouvements. Abstraction faite de la qualification relatif/absolu, les personnages conceptuels seraient à la pensée philosophique ce que les types psycho-sociaux sont au Socius : à savoir le diagnostic des mouvements qui s'y jouent. Dans le cas des personnages conceptuels, ces mouvements seront localisés au niveau transcendantal qui est celui du plan d'immanence philosophique : à savoir ce qui détermine la pensée *en droit* (c'est-à-dire au niveau de ses conditions de possibilités), et non plus au niveau psychologique et sociologique où nous avons vu que les types psycho-sociaux les effectuaient. Deleuze donne des exemples de personnages conceptuels chez Descartes ou chez Kant qui, bien qu'ayant un équivalent dans les types psycho-sociaux (l'Idiot, le Juge) n'en sont pas moins irréductibles à ceux-ci. Cette irréductibilité concerne d'abord la sphère d'apparition et d'application respective : le type psycho-social permet de rendre compte de phénomènes psychologiques ou sociologiques repérables empiriquement dans telle société à telle époque¹, tandis que le personnage conceptuel relève des conditions transcendantales de la pensée telles qu'elles sont établies par tel plan d'immanence.

Par exemple, on pourra trouver un personnage conceptuel de Juge (chez Kant) ou d'Idiot (chez Descartes) qui se distinguera de ce que sont le Juge et l'Idiot en tant que types psycho-sociaux. Les premiers nous donnent, en tant que personnage conceptuel, la détermination de ce qui dans le plan d'immanence de Kant ou de Descartes, revient en droit à la pensée (à savoir n'avoir besoin d'aucune connaissance spéciale mais seulement de la

1. Ainsi par exemple, du type psycho-social de l'Idiot qui selon le contexte social vaudra comme l'Idiot du village qui peut jouer un rôle social bien précis d'exutoire ou de bouc émissaire dans des sociétés rurales, ou, dans un autre contexte social, passant de la campagne à la ville, devenir l'inadapté social, analphabète mendiant hébété dans les couloirs du métro ou sur les trottoirs des grandes villes, ou encore dans le contexte bourgeois, devenir l'Idiot de la famille, le cadet moins doué que son frère, qui échoue à l'école et qui fait la honte de la famille dont il déçoit les justes ambitions etc.

lumière naturelle qui permet d'atteindre l'évidence de l'idée claire et distincte dans le cas de l'Idiot cartésien, ou de faire précéder voire même d'accomplir le mouvement de la pensée d'un tribunal de la raison, discutant et jugeant les conditions de possibilité de la connaissance et déterminant les usages légitimes et illégitimes des différentes facultés de l'esprit dans le cas du Juge kantien).

2. *Distinction en fonction de la théorie des actes de langages
(Speech act) : le type psycho-social est à l'individu repérable
empiriquement dans le champ social, ce que le personnage
conceptuel est à l'idiosyncrasie du philosophe : la troisième
personne (IL impersonnel comme sujet de l'énonciation) qui
détermine la première personne (Je) qui parle ou qui pense (sujet
de l'énoncé). Tout comme le type psycho-social fait l'acte en le
disant, le personnage conceptuel fait le mouvement en le pensant*

Deleuze affine dans un passage très dense qu'il nous faudra commenter cette première différenciation massive consistant à distinguer les sphères d'application et d'influence des mouvements inhérents aux types psycho-sociaux comme aux personnages conceptuels, en la précisant en fonction de la théorie des actes de langage soutenue par différents linguistes tels Austin (pour qui *Dire, c'est faire* selon le titre d'un de ses livres), Searle, Ducrot... « Les actes de parole dans la vie courante renvoient à des types psycho-sociaux qui témoignent en fait d'une troisième personne sous-jacente : je décrète la mobilisation en tant que président de la République, je te parle en tant que père. De même l'embrayeur philosophique est un acte de parole à la troisième personne où c'est toujours un personnage conceptuel qui dit Je : je pense en tant qu'Idiot, je veux en tant que Zarathoustra, je danse en tant que Dionysos... Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'énonciation. Qui est Je ?, c'est toujours une troisième personne » (63). Pour comprendre la première phrase qui fait du type psycho-social le « sujet de l'énonciation » des actes de paroles proférées dans la vie courante, il convient de rappeler la thèse soutenue dans *Mille-Plateaux (MP)*, où Deleuze et Guattari généralisaient à une fonction coextensive à l'entièreté du langage l'idée défendue par certains linguistes (tels Austin, Searle, Ducrot, etc.)

qu'il y a des actes intérieurs au langage même. Actes inséparables du langage et repérables *primo* dans la sphère du performatif qui englobe certaines actions qu'on accomplit en *les* disant (par exemple, j'accomplis l'acte de jurer en disant « je le jure »); et *secundo* dans la sphère de l'« illocutoire » qui englobe les actions qu'on accomplit en parlant : ainsi lorsque j'interroge en disant « est-ce que... ? », ou que je commande en employant l'impératif..., etc. Il apparaît qu'ordonner, interroger, promettre, affirmer, n'est pas informer d'un commandement, d'un doute, d'un engagement, d'une assertion, mais revient à effectuer ces actes spécifiques à l'intérieur de la parole : on commande en employant l'impératif et on interroge en employant une forme interrogative¹. Or, comme le dit le passage de *Ophie ?* que nous commentons, le type psycho-social doit être compris comme celui (la troisième personne) qui rend possible l'acte de parole tel qu'il se profère à la première personne (*Je jure!*) dans la vie courante. Pour comprendre ceci référons-nous de nouveau à l'explication dans *MP*, où D et G montrent que les actes de paroles sont rendus possibles par des « variables » intérieures au langage plutôt que par des circonstances qui resteraient extérieures au langage. « *D'abord, il faut faire intervenir les circonstances : Benveniste montre bien qu'un énoncé performatif n'est rien hors des circonstances qui le rendent tel. N'importe qui peut crier 'je décrète la mobilisation générale', c'est une action d'enfantillage ou de démençe, et non pas un acte d'énonciation, s'il n'y a pas une variable effectuée qui donne le droit d'énoncer. C'est vrai aussi de 'je t'aime', qui n'a ni sens ni sujet, ni destinataire hors des circonstances qui ne se contentent pas de la rendre crédible, mais en font un véritable agencement, un marqueur de pouvoir, même dans le cas d'un amour malheureux (c'est encore par volonté de puissance qu'on obéit...). Or le terme général de circonstances ne doit pas faire croire qu'il s'agisse seulement de circonstances extérieures. 'Je le jure' n'est pas le même,*

1. « Les thèses célèbres d'Austin montrent bien qu'il n'y a pas seulement, entre l'action et la parole, des rapports extrinsèques divers tels qu'un énoncé peut décrire une action sur un mode indicatif, ou bien la provoquer sur un mode impératif, etc. Il y a aussi des rapports intrinsèques entre la parole et certaines actions qu'on accomplit en *les* disant (le performatif : je jure en disant « je le jure », et plus généralement entre la parole et certaines actions qu'on accomplit en parlant (l'illocutoire : j'interroge en disant « est-ce que... ? », je promets en disant « je t'aime... », je commande en employant l'impératif..., etc.). Ce sont ces actes intérieurs à la parole, ces rapports immanents des énoncés avec des actes (...) ordonner, interroger, promettre, affirmer, n'est pas informer d'un commandement, d'un doute, d'un engagement, d'une assertion, mais effectuer ces actes spécifiques immanents, nécessairement implicites » (*MP*, 98).

suivant qu'on le dit en famille, à l'école, dans un amour, au sein d'une société secrète, au tribunal. Ce n'est pas la même chose, mais ce n'est pas non plus le même énoncé... » (*MP*, 104). Dans *Ophie ?*, ce sont les types psycho-sociaux qui effectuent « la variable qui donne le droit d'énoncer ». Si l'on considère une phrase performative comme « je le jure ! », il apparaît que l'acte de langage que cette phrase comporte (le serment qu'on fait en le disant), ne s'accomplira comme tel, et s'accomplira de telle ou telle manière selon que c'est un témoin à la barre qui fait un serment juridique (type psycho-social du Témoin à charge) et jure de dire toute la vérité, rien que la vérité ; ou un amoureux (type psycho-social de l'Amoureux) qui fait un serment d'amour et jure une fidélité éternelle. C'est le type psycho-social du Juge dont le verdict transforme instantanément par sa parole un accusé en condamné à mort, c'est le type psycho-social du Père dont le Verdict (dirait Kafka), c'est-à-dire tel mépris diffus subitement avéré par telle phrase insultante lancée à la tête de son fils transforme instantanément par sa parole le fils en l'Idiot de la famille, ou en Voyou/Voleur-qui-finira-au-baignoire-clou-du-cercueil-de-ses-pauvres-parents (et par-là même parfois en un futur écrivain, cf. les pères respectifs de Flaubert, de Kafka, de Céline, ou des parents adoptifs de Genet...)¹. On voit dans ces différents cas que si la phrase n'est pas proférée par le type psycho-social *ad hoc*, l'acte intérieur à la parole n'est pas accompli et la transformation instantanée (incorporelle, événementielle, dit aussi Deleuze) n'a pas lieu : quand celui qui vous traite d'idiot ou de criminel n'est pas revêtu de l'autorité du Père ou du Juge, loin de se sentir transformé instantanément en Idiot ou en Coupable, on lui répond « idiot toi-même ! » ou on lui casse la figure. Si celui qui proclame par les rues « je décrète la mobilisation générale ! » n'est pas revêtu de la dignité du type psycho-social du chef d'Etat, il ne n'agira pas d'un acte de parole mais d'une plaisanterie ou d'une élucubration sans effets performatifs.

De même que l'acte de langage dans la vie courante suppose un type social qui le rend performatif et sans lequel il n'y aurait pas d'acte à proprement parler (parce que ce qu'il dit ne vaut que parce qu'il le dit en tant que Père, Ami ou Juge etc.), le discours philosophique suppose un personnage conceptuel qui permet l'articulation de tel plan d'immanence dans telle création de concepts. C'est dire que la comparaison du type

1. « Quand Ducrot se demande en quoi consiste un acte, il débouche précisément sur l'agencement juridique, et donne en exemple la sentence du magistrat, qui transforme un accusé en condamné » (*MP* 102).

psycho-social et du personnage conceptuel permet d'éclairer le rapport entre l'idiosyncrasie du philosophe et son personnage conceptuel : à savoir entre le Je (sujet de l'énoncé) et le Il (sujet de l'énonciation), où c'est la troisième personne qui détermine la première personne lors même qu'elle prétend parler en son nom et dire Je. L'énoncé philosophique est un « acte de parole à la troisième personne où c'est toujours un personnage conceptuel qui dit Je : je pense en tant qu'Idiot, je veux en tant que Zarathoustra, je danse en tant que Dionysos... Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'énonciation. Qui est Je ?, c'est toujours une troisième personne » (63). Dans les deux cas, types psycho-sociaux et personnages conceptuels permettent de déceler une troisième personne qui détermine réellement le discours et constitue le véritable sujet de l'énonciation en filigrane du Je le sujet de l'énoncé qui s'exprime soit dans la vie courante (dans le cas du type psycho-social), soit dans l'idiosyncrasie du philosophe¹. Tout comme le type psycho-social serait « l'embrayeur » (c'est-à-dire ce qui permet de démarrer dans l'ordre du discours, de commencer à parler) des actes de paroles dans la vie psycho-sociale (sermonner un jeune-homme en tant que Père ou en tant que Professeur, ou faire un serment en tant qu'Ami ou Amant, ou en tant que Témoin à charge, etc.), le personnage conceptuel serait l'embrayeur philosophique (faire la critique de la raison pure en tant que Juge, méditer en tant qu'Idiot, dialoguer en tant qu'Ami (Socrate devenu philosophe), faire la phénoménologie de l'Esprit en tant qu'Empereur conquérant (Napoléon devenu philosophe), poser la question « qu'est-ce que la philosophie ? » en tant que Vieillard (quand le vieillard devient pure célérité), etc. Bref, la détection du personnage conceptuel d'un philosophe est ce qui permet de répondre à la question qui parle en philosophie ? : à savoir non pas le philosophe considéré dans son idiosyncrasie (son individualité empirique particulière, celle qui dit Je) mais son personnage conceptuel tel que le co-détermine tel plan d'immanence et telle création de concept : pour créer le concept de Cogito, il faut un Idiot qui ne pense que par lui-même, par le seul secours de sa pensée naturelle capable d'atteindre l'évidence du vrai et non pas en fonction de l'accumulation de connaissance préalable à l'instar du savant ou du Docteur de la Scolastique, tout comme il faut un Juge (et non pas un Idiot) pour

1. Ne pourrait-on suggérer ici que l'attitude critique de Bourdieu consiste à détecter à la source du discours philosophique, le type psycho-social du philosophe plutôt que son (ses) personnage(s) conceptuel(s) ?

instaurer le plan d'immanence du Criticisme kantien dressant le tribunal capable de procéder à la critique de la raison pure et pratique...

De même que sur le plan psychologique et social, les actes de parole ne prennent sens qu'en fonction du type psycho-social qui détermine sa profération, de même sur le plan philosophique, le discours philosophique (tel plan et tel concept) prend sens en fonction du personnage conceptuel qui le tient. De telle sorte que c'est le personnage conceptuel et non le philosophe considéré dans son idiosyncrasie qui constitue le sujet de l'énonciation philosophique. Ce pourquoi Deleuze peut dire que « Je » est toujours une troisième personne. Par exemple quand, dans les *Méditations*, Descartes écrit à la première personne du singulier, ce Je doit être compris à la troisième personne du singulier, c'est-à-dire être renvoyé au personnage conceptuel de l'Idiot et non pas à l'idiosyncrasie de Descartes. De fait, ce qui est déterminant dans le Je qui parle au fil des *Méditations*, ce n'est pas le Je de René Descartes considéré dans son idiosyncrasie (c'est-à-dire dans ses goûts, et ses habitudes par exemple faire une sieste ou une promenade digestive après le repas etc. qui dirait en se levant de table *je* vais faire une sieste ou même *je* vais continuer à rédiger mes *Méditations*), mais le fait que ce Je se détermine comme Idiot, c'est-à-dire comme quelqu'un qui refuse d'accéder à la vérité par une autre voie que celle de l'évidence que peut lui procurer sa pensée naturelle en présence d'une idée claire et distincte, et qui se met à douter de tout ce qu'il a pu apprendre jusqu'alors, de toutes les connaissances établies, jusqu'à ce qu'il atteigne en quelque point à l'intérieur de ce doute systématique, à la lumière singulière de l'évidence. Ce sera le *Cogito*, indubitable, lumineux...

Reste à comprendre le critère faire l'acte en le disant/faire le mouvement en le pensant qui permet de montrer l'irréductibilité établie par Deleuze entre type psycho-social (qui fait l'acte en le disant) et personnage conceptuel (qui fait le mouvement en le pensant). « Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel ». Tâchons d'illustrer cette différence en considérant successivement l'Idiot *primo* comme un type psycho-social constituant sur le plan psychologique et social la troisième personne par l'intermédiaire duquel un Je considéré dans son individualité psychologique et social empirique peut faire quelque chose en le disant, et *secundo* comme un personnage conceptuel constituant sur le plan de la pensée philosophique la troisième

personne par l'intermédiaire de laquelle le Je du philosophe considéré dans son idiosyncrasie en vient à faire le mouvement en le pensant¹.

1) *L'Idiot comme type psycho-social qui fait l'acte en le disant.*

On peut en effet imaginer (en s'inspirant des figures esthétiques qui peuplent le théâtre de Shakespeare) une situation psycho-sociale où le type psycho-social de l'Idiot (comme fou du roi, Innocent du village) présiderait à un acte de langage. Dans une situation de crise larvée où le pouvoir royal règnerait en dépit du bon sens, en se laissant manipuler à son insu par tel ministre commettant des iniquités flagrantes, sans que personne dans l'entourage du roi n'ait l'autorité ou le courage de montrer au roi les erreurs qu'il commet et les abus dont il est la victime de la part de son favori, c'est en tant qu'Idiot que tel personnage (que ce soit son bouffon, ou tel Idiot du village qu'il croiserait sur sa route) pourrait se permettre sous couvert de l'innocence que lui confère son imbécillité ou sa folie, de dire ses quatre vérités au potentat en place qui n'aurait jamais toléré de se laisser dire de telles vérités par la bouche d'un de ses vassaux sain de corps et d'esprit. Dans ce cas, l'Idiot fait l'acte en le disant : il ébranle (aussi impunément qu'efficacement) le pouvoir en place, il transforme instantanément le potentat aveugle en marionnette royale dessillée en se donnant les moyens d'en dénoncer les travers de façon à être entendu du Roi qu'il conteste, à la faveur de l'impunité que confère aux Idiots et aux Fous l'auréole d'innocence, mixte d'irresponsabilité (« ils ne savent pas ce qu'ils disent », ils ne sont pas responsables de leurs dires et de leurs actes on ne peut donc pas se sentir insulté par eux, ni leur tenir rigueur), mais aussi d'extralucidité quasi surnaturelle que leur accordera la sagesse populaire qui dira d'eux comme des enfants que la vérité sort par leur bouche (ne fut-ce que parce qu'ils ne sont pas bâillonnés par leurs intérêts privés qui les compromettent auprès du pouvoir en place et les incite à fermer les yeux sur ce qu'ils n'ont pas intérêt à voir). (Parfois dans le théâtre de Shakespeare, c'est le roi lui-même qui doit devenir Idiot et Fou pour devenir capable d'ouvrir les yeux sur la situation qui l'abuse, ainsi King Lear à l'égard de ses filles ; ou encore, comme Hamlet, faire semblant de devenir fou et idiot pour démasquer l'imposteur régnant en régicide). L'Idiot comme type psycho-social fait donc l'acte en le disant.

1. Nous verrons plus loin comment ce mouvement infini de la pensée créant ses concepts conformément à tel plan d'immanence par l'intermédiaire de tels personnages conceptuels, se laisse préciser comme un devenir...

2) *L'Idiot comme personnage conceptuel qui fait le mouvement en le pensant.*

En quoi l'Idiot comme personnage conceptuel détermine-t-il le Je méditant dans les *Méditations* cartésiennes (écrites à la première personne du singulier), de façon à lui faire faire le mouvement en le pensant ? C'est que le Je méditant, n'accomplit le mouvement de sa pensée (c'est-à-dire ne traverse le doute pour atteindre à l'évidence de l'idée claire et distincte avec le *Cogito*), qu'en tant qu'Idiot : c'est parce qu'il ne se réclame que de sa seule pensée naturelle, de la nature droite de sa pensée et de sa bonne volonté de penseur, qu'il peut effectuer « à la vitesse infinie » le mouvement d'une nouvelle orientation de la pensée, d'une nouvelle manière de se tourner vers le vrai (en fonction du critère de l'évidence de l'idée claire et distincte) en rupture avec la pensée scolastique. Seul un Idiot (comme penseur privé nanti de sa seule pensée naturelle et décidé à penser par lui-même) est capable de traverser l'épreuve du doute qui fait table rase de toutes les connaissances qui encombrant la tête des savants et des professeurs publics, pour atteindre à l'évidence de l'idée claire et distincte et préférer enfin son « idiotie » *Cogito ergo sum, Je pense donc je suis*. En un mouvement qui aura constitué en lui-même une nouvelle image de la pensée, une nouvelle façon de se tourner vers le vrai et de s'orienter dans la pensée, bref le tracé d'un nouveau plan d'immanence débouchant sur la création de concepts inédits¹.

1. Etant donné le plan d'immanence de Descartes, le personnage conceptuel capable de créer le concept du *Cogito* qui correspond à l'exigence d'absence de présupposés objectifs, et au critère de l'évidence interne à l'idée claire et distincte, est l'Idiot défini comme le penseur privé par opposition au savant et au professeur public, ou comme celui qui pense par lui-même par opposition à celui qui pense en s'appuyant sur le savoir traditionnel de son époque. L'idiot constitue le personnage conceptuel *ad hoc* sur le plan d'immanence cartésien selon lequel le mouvement de la pensée vers le vrai se joue dans l'absence de tous présupposés objectifs (c'est-à-dire supposant une connaissance préalable telle la définition de l'homme comme animal rationnel) par un simple recours à la pensée naturelle advenant à la lumière de l'évidence de l'idée claire et distincte. Par Idiot, il faut comprendre ici un « penseur privé » c'est-à-dire quelqu'un qui pense par lui-même par le seul recours à sa pensée naturelle par opposition au savant, au professeur public ou au docteur de la scolastique qui pense depuis la possession d'une connaissance établie. L'Idiot cartésien fait table rase de toutes les connaissances établies en doutant systématiquement d'elles, et se met à penser par lui-même. Le personnage conceptuel de l'Idiot crée le concept du *Cogito* conformément au plan d'immanence où l'image de la pensée pose que le vrai s'atteint au fil d'une méthode par le seul recours à la nature droite de la pensée et à la bonne volonté du penseur : en effet le concept « je pense-je suis » ne suppose aucune connaissance savante préalable : tout le monde sait ce que signifie penser et être, tandis que tout le monde ne sait pas (seul un savant sait) ce que signifie un animal rationnel.

On pourrait également illustrer la différence entre type psycho-social qui fait l'acte en le disant et le personnage conceptuel qui fait le mouvement en le pensant, avec l'exemple du Juge comme type psycho-social qui accomplit l'acte de transformer instantanément l'accusé en coupable ou en innocent du simple fait de dire sa sentence, et le Juge comme le personnage conceptuel qui permet à Kant de faire le mouvement infini d'une nouvelle orientation de ce que signifie penser et se tourner vers le vrai (à savoir commencer par interroger les conditions de possibilités de toute expérience possible) en le pensant sous la forme d'un tribunal de la raison pure, départageant usages légitimes et illégitimes des différentes facultés de l'esprit.

Reste encore à élucider comment de l'acte de parole accompli par le type psycho-social, au mouvement de la pensée accompli par le personnage conceptuel, nous passons d'un régime relatif à un régime absolu du mouvement.

3. *Du Socius à la pensée, nous passons de mouvements relatifs à l'absolu*

En quoi Deleuze peut-il affirmer que passant du Socius à la pensée, c'est-à-dire des types psycho-sociaux aux personnages conceptuels, nous passons de mouvements relatifs à l'absolu du mouvement ? Comment comprendre cette idée que ce qui différencie les personnages conceptuels des types psycho-sociaux c'est le passage à l'absolu du spirituel des mouvements qui restent toujours relatifs lorsque les types psycho-sociaux les cristallisent à la surface du champ social, historique et même, dira Deleuze plus loin dans son livre, lorsque les mouvements de déterritorialisation concernent, au delà du psychique et du sociologique, les phénomènes historiques et géographiques, mais aussi des phénomènes géologiques et cosmiques... ?¹. En quoi la déterritorialisation n'est-elle

1. « Physique, psychologique ou sociale, la déterritorialisation est *relative* tant qu'elle concerne le rapport historique de la terre avec les territoires qui s'y dessinent ou s'y effacent, son rapport géologique avec des ères et des catastrophes, son rapport astronomique avec le cosmos et le système stellaire dont elle fait partie. Mais la déterritorialisation est *absolue* quand la terre passe dans le pur plan d'immanence d'une pensée-Etre, d'une pensée-Nature aux mouvements diagrammatiques infinis. Penser consiste à tendre un plan d'immanence qui absorbe la terre (ou plutôt l'« adsorbe »). La déterritorialisation d'un tel plan n'exclut pas une reterritorialisation, mais pose celle-ci comme la création d'une nouvelle terre à venir. [Nous verrons qu'il s'agit là de la dimension de l'utopie qui fait la

absolue que lorsqu'elle se produit non plus au niveau du psychique, du sociologique, de l'historique ou du géographique, du géologique, ou de l'astronomique, mais uniquement dans un mouvement de la pensée (sur un plan d'immanence pensée-être, pensée-nature, et aussi comme nous le verrons, d'une autre manière sur un plan de composition artistique) ?

Les mouvements par lesquels la pensée trace son plan d'immanence sont infinis et absolus en ce qu'ils concernent l'horizon ou le milieu lui-même et s'opèrent à la vitesse infinie tandis que les mouvements effectués par un mobile dans l'espace et le temps ont une vitesse mesurable finie et sont toujours relatifs à un horizon déterminé en fonction d'un observateur, de telle sorte que leur vitesse est finie. Le critère d'absoluité qui fait la griffe particulière de la pensée sur les mouvements qu'elle accomplit nous ramène à ce que nous avons vu à propos du plan d'immanence : à savoir que Deleuze caractérisait le plan d'immanence par l'absoluité et la vitesse infinie du mouvement par laquelle la pensée traçait préjudiciellement, pré-philosophiquement l'horizon absolu de ce qui vaut en droit dans la pensée¹. Pour expliquer ce mouvement infini par lequel la pensée trace un plan d'immanence, comme l'horizon que viendra peupler la création de concepts, Deleuze recourait à la distinction du mouvement relatif/absolu, pour distinguer le mouvement tel que l'opère la pensée de tout mouvement accompli dans le champ spatio-temporel – on dira entre un mouvement abstrait (la pensée étant le mouvement même de l'abstraction où le particulier est dépassé vers l'universel) déterminant des conditions de possibilité ou des questions de droit et un mouvement concret effectué empiriquement dans le champ socio-historique, comme une expérience quantifiable, mesurable dans l'espace et le temps. C'est par contraste avec le mouvement toujours fini et relatif d'un mobile dans l'espace que Deleuze caractérise le caractère infini et absolu du mouvement propre à la pensée (à savoir d'opérer à la vitesse infinie et en fonction d'un horizon absolu, tandis qu'un mobile ne peut se déplacer qu'à une vitesse

jonction de l'œuvre avec son époque. Jonction opérée par la reterritorialisation conçue comme retombée de l'œuvre dans l'époque ouvrant celle-ci à la dimension utopique de la création d'une nouvelle terre à venir, comme d'un peuple qui manque]. Reste que la déterritorialisation absolue ne peut être pensée que suivant certains rapports à déterminer avec les déterritorialisations relatives, non seulement cosmiques, mais géographiques, historiques et psycho-sociales. Il y a toujours une manière dont la déterritorialisation absolue sur le plan d'immanence prend le relais d'une déterritorialisation relative dans un champ donné » (85).

1. « Le problème de la pensée c'est la vitesse infinie, mais celle-ci a besoin d'un milieu qui se meut en lui-même infiniment, le plan, le vide, l'horizon », p. 38.

finie et en fonction d'un horizon relatif). « Le mouvement de l'infini ne renvoie pas à des coordonnées spatio-temporelles qui définiraient les positions successives d'un mobile et les repères fixes par rapport auxquels celles-ci varient » (40). A la différence des mouvements relatifs, mesurables dans l'espace et le temps en fonction d'un horizon au sein duquel un mobile se déplace du point de vue d'un observateur déterminé, les mouvements infinis concernent le milieu ou l'horizon lui-même. C'est que le mouvement infini de la pensée consiste à donner consistance à l'infini du chaos en sélectionnant ce qui vaudra en droit, c'est-à-dire aussi à « s'orienter dans la pensée », à tracer des axes et repères permettant la sévère répartition de ce qui vaut en fait et de ce qui vaut en droit (quant au vrai et au faux, etc.). Le mouvement de la pensée vers le vrai est un « se tourner vers... ». Or ce type de mouvement infini qui consiste à s'orienter dans la pensée ne renvoie évidemment pas à des repères objectifs sur lesquels s'établit l'orientation dans l'espace, pas plus qu'il ne requiert un mobile qu'on pourrait définir comme sujet du mouvement et qui se rapporterait à (ou viserait) l'infini comme son but¹. Alors que les mouvements spatio-temporels se déploient dans un horizon relatif, tel l'horizon terrestre², les mouvements infinis de la pensée se produisent dans un horizon absolu, tel qu'on est chaque fois au niveau de l'horizon dans la mesure où la pensée opère la sélection de ce qui vaut en droit pour elle. Le mouvement infini de la pensée consiste à délimiter son propre horizon (tout ce qui sort des limites de cet horizon étant abandonné à l'infini du chaos). Il ne s'agit plus alors d'un mobile qui se meut relativement à un horizon qui lui tient lieu de repère, mais c'est l'horizon lui-même qui est en mouvement (puisque la pensée le met en place en traçant son plan, c'est-à-dire qu'elle délimite (en un moment pré-philosophique) son horizon même (comme ce qui vaudra d'être pensée et ce que sera s'orienter dans la pensée), avant de peupler un tel horizon par les concepts (la création de concepts inaugurant la pensée philosophique à proprement parler). Le mouvement de la pensée ne peut être relatif à un horizon puisqu'il consiste à tracer son horizon propre lorsqu'il délimite ce qui vaut d'être pensé. Si bien que comme dit Deleuze, il ne s'agit plus d'un mouvement à l'égard duquel l'horizon tient lieu de repère, mais d'un mouvement qui concerne l'horizon lui-même puisqu'il

1. « 'S'orienter dans la pensée' n'implique ni repère objectif, ni mobile qui s'éprouverait comme sujet et qui, à ce titre, voudrait l'infini ou en aurait besoin » (40).

2. C'est-à-dire un horizon toujours centré sur un observateur et se déplaçant avec lui, horizon relatif qui s'éloigne au fur et à mesure qu'on avance.

s'agit alors de la mise en place de l'horizon. Le mouvement est absolu dans la mesure où « il a tout pris » dit Deleuze : il n'est plus relatif à un sujet, un objet, ou un horizon repérable, l'horizon absolu aura été établi. La vitesse infinie de la pensée suppose un milieu qui se meut et non pas un mobile qui se meut dans un milieu homogène¹. On voit donc en quoi les mouvements de la pensée sont toujours en eux-mêmes absolus et infinis, par contraste avec les mouvements d'objets toujours relatifs et finis. Reste à articuler cette définition sur la distinction des types psycho-sociaux et des personnages conceptuels.

Comment comprendre plus précisément et concrètement la différence de régime entre les mouvements de déterritorialisation / reterritorialisation relatifs tels que les effectuent les types psycho-sociaux et les mouvements de déterritorialisation/reterritorialisation absolus tels que les effectuent les personnages conceptuels ?

Les mouvements qui caractérisent les types psycho-sociaux sont toujours relatifs à autre chose qu'eux-mêmes. Loin de déployer les mouvements de déterritorialisations dans le pur processus du devenir créateur (la dimension d'utopie que nous examinerons plus loin), les types psycho-sociaux se contentent d'être adaptés à chacune des stases de la mobilité qui les caractérise. Que ce soit en déterritorisant ou en reterritorisant, loin d'être débordés et de laisser libre cours à un devenir traçant d'imprévisibles lignes de fuite, ils sont chaque fois adaptés pour remplir la fonction qui leur est dévolue. Le type psycho-social, n'est transi de mouvements de déterritorialisation que pour être toujours le juste homme à la juste place, *the right man at the right place* comme disent les Anglo-saxons. Ainsi par exemple du commerçant : à chacun des stades envisagés (territoire, déterritorialisation, reterritorialisation) le commerçant est où il est, et est ce qu'il prétend être, relativisant de la sorte les mouvements de déterritorialisation qui l'animent en les subordonnant aux buts extrinsèques au devenir, de son intérêt bien compris. Le commerçant subordonne les mouvements du devenir aux intérêts de son commerce, il se laisse porter par eux sans déployer pour lui-même le pur mouvement du devenir qui caractérisera aussi bien les personnages conceptuels que les

1. Deleuze définit p. 40 le plan d'immanence comme un horizon absolu indépendant de tout observateur et de tout mobile (de tout sujet et de tout objet) où « Ce qui est en mouvement, c'est l'horizon même : l'horizon relatif s'éloigne quand le sujet avance, mais l'horizon absolu, nous y sommes toujours et déjà, sur le plan d'immanence » ou encore, p. 38 « le problème de la pensée c'est la vitesse infinie, mais celle-ci a besoin d'un milieu qui se meut en lui-même infiniment, le plan, le vide, l'horizon ».

figures esthétiques. Loin de s'adonner au devenir que les mouvements qui caractérisent son type mettent en jeu, et d'atteindre au point où la déterritorialisation se fait créatrice en étant absolue (c'est-à-dire non assujettie à quelque fin ou mobile extrinsèque) le commerçant chercherait plutôt à idéologiser les différentes stases comme étant une seule, comme à rabattre les différences à l'œuvre dans son devenir sur l'identité de son statut, l'essence du commerçant, c'est-à-dire l'alibi idéologique du commerce affirmant qu'il ne peut faire autre chose que ce qu'il fait : à savoir (lorsqu'on lui ôte le fard idéologique de la bonne conscience) : exploiter les extracteurs des matières premières, exploiter les ouvriers qui transforment cette matière en marchandise, et exploiter les employés des magasins qui les distribuent... Chacun faisant ce qu'il doit faire à son niveau pour le mieux et pour la plus grande gloire de l'essence inentamée de la libre concurrence source de prospérité économique. Ce qui est particulièrement flagrant dans le cas des mouvements qui définissent le commerçant ne l'est peut-être pas moins des types psycho-sociaux plus en rupture avec l'ordre établi, tel le marginal, l'étranger, etc. C'est que même dans ces cas de marginalité qui semblent amplifier la déterritorialisation, celle-ci reste relative, toujours subordonnée à des buts et intérêts extrinsèques (on quitte le pays pour faire fortune, pour oublier un chagrin d'amour, changer de vie, se défoncer en défonçant tout ce qu'on peut, etc.) et ne passe à l'absolu que lorsqu'elle se joue dans la création d'une œuvre philosophique ou artistique. Il ne suffit pas d'une délinquance pour tracer la ligne de fuite du devenir : les types psycho-sociaux du marginal et du délinquant ou du loubard de banlieue sont où ils sont, comme le commerçant, plutôt que de fluer imperceptibles dans un pur devenir (sinon dans la ligne de fuite tracée par les graffiti et Tags sauvages) : dans la plupart des cas le mouvement de déterritorialisation reste très relatif et se bloque en reterritorialités plus ou moins « dures » ou tragiques. Les émigrants quittent leur autochtonie, leur territorialité et ils se déterritorient, mais se laissent alors repérer dans la reterritorialisation qu'ils opèrent soit par l'intégration (tels les émigrés intégrés) soit par une délinquance repérable en tant que telle, soit en retournant au pays natal où ils se sentiraient désormais étranger par rapport à ceux qui n'ont jamais quittés les lieux, etc. La déterritorialisation n'est absolue (au sens étymologique *absolu*, ce qui ne dépend que de soi-même sans plus être relatif à rien d'extrinsèque) que lorsqu'elle se déploie en elle-même comme un processus créateur, où la différenciation de la différence, la prolifération de la différence qui fait le devenir se donne libre cours

comme une expérimentation (ce dont l'issue est inconnue). Ce n'est qu'au niveau de la création artistique ou philosophique (ou peut-être aussi des rares moments où l'existence atteint à la hauteur de la légende, ou la vie vaut en elle-même comme œuvre d'art) que s'atteint pour lui-même la dimension du devenir ou de l'événement qui rompt avec le cours de la quotidienneté banale régie par le strict agencement des moyens en vue des fins, de tous les intérêts auxquels se subordonnent alors les mouvements de déterritorialisation/reterritorialisation qui les sous-tendent. Les mouvements inhérents aux types psycho-sociaux sont relatifs parce que toujours relatifs à un but, un intérêt qui leur est extrinsèques, moyens en vue d'une fin qui les annule comme tel, alors que dans la création artistique ou philosophique, les types esthétiques et les personnages conceptuels, les mouvements se déploient pour eux-mêmes en un libre processus créateur où les figures esthétiques et les personnages conceptuels se définissent par un devenir créateur de concept ou d'affects et de percepts dont le statut est auto-référentiel, c'est-à-dire non relatifs ni subordonnés à quoi que ce soit d'extérieur au processus qui s'accomplit en et par eux.

En résumé, les types psycho-sociaux ont en commun avec les personnages conceptuels de cristalliser en eux des mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation. Ce qui les distingue, c'est que les mouvements de déterritorialisation tels que permettent de les appréhender les types psycho-sociaux seront toujours relatifs c'est-à-dire subordonnés à autre chose, moyen plutôt que fin, instrument plutôt que processus sans but ni fin du devenir tel que seule la création philosophique ou artistique peut le déployer dans une déterritorialisation absolue (c'est-à-dire ne dépendant de plus rien d'extrinsèque) : l'œuvre est sans but ni fin extérieurs à elle-même, elle est auto-référentielle et auto-suffisante de telle sorte que le devenir ou le mouvement de déterritorialisation (dont nous verrons en quoi il caractérise de deux façons irréductibles les sensations et les figures esthétiques produites par l'œuvre d'art et les concepts et les personnages conceptuels produits par l'œuvre philosophique) n'est plus relatif (c'est-à-dire subordonné à une fin extérieure à l'égard duquel il ne serait qu'un moyen, ou à des causes à l'égard duquel il ne serait qu'un effet) mais absolu (c'est-à-dire ne dépendant que de lui-même, autonome comme seule peut l'être la pensée en acte – que ce soit sous sa forme philosophique ou artistique, voire même scientifique).

Précisons encore en quoi le mouvement en trois stades (territorialité / déterritorialisation / reterritorialisation), que nous verrons être modulé à travers un devenir, est universel, c'est-à-dire en quoi cela il peut concerner tout le monde. Car si la philosophie se produit à travers ce type de mobilité, étant donné que la philosophie se veut universelle, tout le monde doit pouvoir s'y repérer. Afin de rendre les néologismes forgés par Deleuze et Guattari, plus accessibles dans leur portée universelle on les traduira en termes plus courants des rapports de la nature et de la culture. Le moment de déterritorialisation est le moment de l'arrachement, de la rupture qui ne se produit pas en l'air ni à partir de rien mais toujours à partir de telle territorialité : pour le commerçant, c'est le produit brut transformé en produit abstrait. C'est le passage par le concept pour le philosophe, ou par la création artistique pour l'artiste. C'est le passage par le protocole expérimental d'une expérience de laboratoire pour le savant. On voit donc que le mouvement de déterritorialisation, c'est le passage par l'abstraction, le mouvement de décolllement du concret vers l'abstrait, comme du particulier vers l'universel, de l'empirique vers le transcendantal. C'est le moment où l'humain en vient à créer une œuvre de toute pièce à travers cette extraordinaire puissance de culturalisation de la nature qui caractérise l'humain. Par la création humaine, la nature se culturalise dans le mouvement où l'homme s'arrache à elle, tout comme la culture transforme la nature lorsqu'elle y retombe (pas tant au sens péjoratif d'une chute qu'au sens positif d'avoir des « retombées » en elle). Par la teneur positive et concrète, tangible des œuvres produites, la culture retombe dans la nature dont elle s'est arrachée en la transformant par là aussi. Il s'agit donc à travers ses mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation de se faire son nid culturel dans la nature, et cela de telle sorte que la nature ne sera plus nature lorsqu'on s'y reterritorialise. La nature se dépasse en culture mais aussi bien la culture a en elle-même comme un humus qui constituera la pesanteur, la pondération, la rechute, la retrouvaille du monde par la culture, et cela dans la mesure même où loin d'être un état d'âme, un souffle éthéré et intangible, la culture si elle passe par un mouvement d'abstraction et d'arrachement au concret débouche aussi dans le concret d'une œuvre produite dans l'espace et dans le temps.

Isabelle GINOUX
Université Libre de Bruxelles
Assistante.

ÉCHOS HUSSERLIENS DANS L'ŒUVRE DE G. DELEUZE

En dépit de ce que la pensée de G. Deleuze, comme pour la plupart des philosophes structuralistes et post-structuralistes, a surgi en marge de et même contre la phénoménologie et l'existentialisme¹, il est possible de souligner dans son œuvre l'emploi de certaines notions husserliennes, bien qu'évidemment retravaillées, extraites de leur contexte original et mises au service de la machine conceptuelle deleuzienne. L'objet de cet article consistera : 1) à analyser l'usage particulier que Deleuze fait de la notion d'expression en relation avec la genèse du sens ; 2) à comparer les notions de transcendantal chez l'un et l'autre auteur et à poser la question de la genèse statique et dynamique dans l'œuvre de Deleuze ; 3) à analyser la notion de synthèse passive dans le cadre de la schizo-analyse deleuzienne.

1. Dans la *Logique du sens*, Deleuze situe le sens comme une dimension spécifique et propre de la proposition, qui ne se réduit ni à la *désignation* ou *indication* (relation de la proposition à un état de choses extérieur, donné) ni à la *manifestation* (relation de la proposition avec le sujet qui parle et s'exprime), ni à la *signification* (relation de la proposition avec les concepts universels). Le sens serait la quatrième dimension de la proposition : l'exprimé même, irréductible aussi bien aux états de choses individuels, qu'aux croyances personnelles et aux concepts universels. Le sens est quelque chose de *neutre*, d'indifférent à l'individualité, la particularité ou la généralité. C'est dans ce contexte d'élucidation du statut de la notion de sens que Deleuze recourt à Husserl, étant entendu que déjà chez cet auteur le sens est l'exprimé, quelque chose de distinct des objets physiques, de la vie psychologique, des représentations mentales et des

1. « A l'époque de la Libération nous étions étrangement prisonniers dans l'histoire de la philosophie. Simplet nous entrons dans Hegel, Husserl et Heidegger, nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scholastique encore pire que celle du moyen-âge... de toute façon, à cette époque je ne me sentais attiré ni par la phénoménologie ni par l'existentialisme... » (*Dialogues – avec Claire Parnet*, Flammarion, 1996, p. 18).

concepts logiques. Le sens (*noème*) est une « unité idéale objective » qui surgit comme « corrélat de l'acte intentionnel de perception » et n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime.

Pour Deleuze, « le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition et l'attribut de l'état de choses » ; il possède un statut de surface, frontalier, entre les propositions et les choses ; c'est un extra-être comme disent les stoïciens, et son référent est l'événement. Ce statut de surface du sens et de l'événement, est également présent, selon Deleuze, chez Husserl, au point que le penseur français demande : « La phénoménologie serait-elle cette science rigoureuse des phénomènes de surface ? »¹.

Outre sa composante de surface, le sens est un extra-être, impassible et stérile, incapable d'agir et de subir (ce qui est réservé aux corps extérieurs, à leur profondeur) ; c'est un incorporel, résultant des actions et passions des corps. La stérilité du sens n'est pas seulement mise en avant par les stoïciens, auxquels Deleuze l'emprunte, mais par Husserl lui-même au § 124 des *Ideen* : « La couche de l'expression – c'est là son originalité – n'est pas productive... Ou si l'on veut : sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans l'exprimer, et dans la forme du concept »².

D'autre part, le sens est le neutre, l'indifférent, quant à la *quantité*, puisqu'il n'est ni particulier ou général, ni universel ou personnel ; il est également indépendant, quant à la *qualité*, de l'affirmation ou de la négation. Quant à la *modalité*, il n'est ni assertorique ni apodictique, pas plus qu'interrogatif. Et quant à la *relation*, « il ne se confond dans la proposition qui l'exprime ni avec la désignation, ni avec la manifestation, ni avec la signification »³. Husserl, selon Deleuze, fait un pas en avant en marquant l'indépendance du sens par rapport aux autres dimensions de la proposition mais n'arrive pas à le concevoir comme « neutralité pleine et impénétrable » du fait de son souci de conserver d'un côté le sens comme sens commun, et d'un autre côté par le souci de conserver la forme de la conscience comme fondement transcendantal.

Le statut ambigu du sens et de sa neutralité reste exprimé par Husserl à travers la scission de la conscience entre le cogito réel, réellement donateur, et un cogito parallèle, improprement dit tel, pure ombre, n'ayant pas d'activité constitutive réelle. La même disjonction s'observe entre les corrélats des deux sortes de cogito, c'est-à-dire entre le noème réel, « l'effet

1. Cf. *Logique du sens*, Minuit, p. 33, et HUSSERL, *Recherches logiques*, première recherche ; cf. également Francisco José MARTINEZ, *Ontología y Diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Orígenes, 1987, p. 99-107.

2. *Ideas directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, § 124.

3. *L.S.*, p. 123.

noématique constitué » et son contre-noème correspondant au cogito parallèle, impropre¹.

Deleuze reprend le projet stoïcien qui élude cette scission radicale en affirmant à la fois les deux aspects du sens : d'un côté sa neutralité, en tant qu'effet de surface, impassible et stérile, et de l'autre, sa capacité productive au regard de ses modalités. Le sens est à la frontière entre deux causalités : celle qui correspond aux quasi-causes de surface et celle qui correspond aux causes et effets qui affectent les corps en profondeur. Deleuze situe les difficultés de la position husserlienne en relation avec son maintien de la conscience dans le champ transcendantal, ce qui constitue le second point de notre analyse.

2. La double causalité qu'implique le sens nous renvoie à une double logique, formelle et transcendantale, que Deleuze retrouve dans les *Ideen*. Le noème, d'un côté, renvoie à un double neutralisé (le perçu, le souvenu, l'imaginé dans la proposition), mais, par un autre côté, possède un noyau indépendant des modalités de la conscience et des caractéristiques des propositions. Ce noyau du noème est un attribut, un prédicat référé à un concept et non un verbe qui renvoie à un événement comme pour les stoïciens et Deleuze. Pour Husserl l'expression se réfère à une forme conceptuelle et le sens, à ce titre, est inséparable d'un certain type de généralité, bien que ce ne soit pas la généralité de l'espèce. En avançant un peu plus, Husserl pense découvrir au cœur même du noyau de sens noématique un centre constitué par la relation du sens lui-même à l'objet – ce dernier entendu à la manière kantienne – c'est-à-dire comme relation des prédicats noématiques à quelque chose=X qui les supporte et les unifie ; au fond du noème se dévoile la conscience proprement transcendantale que Deleuze interprète comme un *sens commun* qui rend compte de l'identité de l'objet et comme un *bon sens* qui sert de base au processus d'identification infini de tous les objets quelconques=X². Deleuze nous renvoie une fois encore aux *Ideen* : « A tout objet qui *existe véritablement* correspond par principe, dans l'*a priori* de la généralité inconditionnée des essences, l'idée d'une conscience possible dans laquelle l'objet lui-même peut être saisi de façon originaire et dès lors parfaitement adéquate »³.

1. *Idees...*, § 114, cité dans *L.S.*, p. 124.

2. *L.S.*, p. 118-119. Dans *Différence et Répétition*, Deleuze situe comme un des postulats de la pensée représentative l'idéal du sens commun ou du bon sens, tous deux nécessaires pour assurer l'accord de toutes les facultés sur un objet qui est supposé le même. « Le sens commun est la norme d'identité du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel (ce pourquoi il s'estime universellement partagé) » (*Différence et Répétition*, Paris, PUF., 1969, p. 175).

3. *Idees directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, p. 456. Cité dans *L.S.*, p. 119.

Deleuze relève chez Husserl la même impuissance que chez Kant : « l'impuissance à rompre avec la forme du sens commun », ce qui est dû au maintien « d'un sujet transcendantal qui conserve la forme de la personne, de la conscience personnelle et de l'identité subjective, et qui se contente de décalquer le transcendantal sur les caractères de l'empirique »¹. De même que Kant inférait les synthèses transcendantales à partir des synthèses psychologiques correspondantes, Husserl infère le voir originaire et transcendantal à partir de la vision perceptive. Pour Deleuze le fondement de cette position réside dans le maintien même de la notion de conscience transcendantale. Deleuze explore en revanche l'intuition de Sartre qui, dans son article de 1937 « La Transcendance de l'Ego », élabore la notion d'un « champ transcendantal impersonnel » qui n'a pas la forme d'une conscience personnelle synthétique. Selon Sartre, la phénoménologie « n'a pas besoin d'un Je unificateur et individualisant » étant donné que la conscience se définit par l'intentionnalité et que « c'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités 'transversales' qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées »².

Deleuze accueille de manière positive la notion de champ transcendantal mais critique le fait que ce champ transcendantal soit encore déterminé comme une conscience (bien que dépourvue de Je) qui s'unifie par elle-même à travers le jeu d'intentionnalités mentionné dans la citation précédente³. D'autre part, Deleuze ne semble pas croire que la solution husserlienne du problème, comme dans les *Méditations Cartésiennes*, consiste à joindre au Je – entendu au sens kantien comme unité synthétique d'aperception –, une série de monades, centres de vision ou points de vue, entendue au sens leibnizien. La nécessité de sortir du solipsisme de l'immanence de la conscience mène Husserl à la conception d'un monde objectif comme corrélat idéal d'une expérience qui n'est plus subjective mais intersubjective, et à l'exigence, pour la constitution de ce monde objectif, de l'harmonisation de toutes les monades⁴. Nous rencontrons de nouveau les difficultés d'une position qui part de la conscience bien que ce ne soit plus celle du Je pur mais d'une série d'ego monadiques. Comme le disait Heidegger⁵, Husserl répète l'erreur de Descartes qui séparait radi-

1. *L.S.*, p. 119.

2. *Transcendance de l'Ego*, éd. Vrin, p. 23. Sur l'utilisation de la part de Deleuze de ce travail de Sartre on peut consulter mon texte « La conciencia como campo trascendental. (Lecture deleuzienne de la *Transcendance de l'Ego*) » dans *Volver à Sartre. 50 años después L'Etre et le Néant*, coord. J.M. ARAGÜES, Zaragoza, 1994).

3. *L.S.*, p. 120.

4. *Méditations cartésiennes*, Vrin, § 49.

5. HEIDEGGER, « Prolégomènes à une Histoire du concept de temps », 1925,

calement la chose pensante, la conscience pure, le champ complet des cogitations et la chose étendue, le monde transcendant. Cette scission radicale le mène à rester englué dans l'immanence de la conscience ; si on commence par la conscience, qu'elle soit subjective ou intersubjective, on ne peut en sortir ; c'est pourquoi il faut commencer par un autre lieu, pour être dans le monde comme « fait originaire et non pas comme dérivée ultérieure, donné depuis toujours et de ce fait même de manière originellement antérieure à quelque prise de conscience que ce soit »¹ comme le préconise Heidegger, ou par le champ transcendantal impersonnel ou prépersonnel, comme le fait Sartre. Deleuze suivra le chemin de Sartre en radicalisant le caractère impersonnel de ce champ étant entendu qu'il ne lui semble pas possible de donner au transcendantal la forme personnelle à la manière de Kant ou de Husserl, ni même la pure forme de la conscience : « Le tort de toutes les déterminations du transcendantal en tant que conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder »². Pour Deleuze la métaphysique classique comme la philosophie transcendantale demeure ancrée dans l'alternative : « *ou bien* un fond indifférencié sans-fond, non-être informe, abîme sans différences sans propriétés – *ou bien* un Etre souverainement individué, une Forme fortement personnalisée »³ ; c'est-à-dire une opposition radicale entre le sans-sens et le sens plein et originaire, qu'il soit d'origine divine ou d'origine humaine ; face à cette alternative Deleuze reprend à Nietzsche ses notions de dionysiaque et de volonté de puissance référées à un domaine de singularités nomades libérées à la fois de « l'individualité fixe de l'Etre infini et des limites sédentaires du sujet fini », « machine dionysiaque à produire le sens et dans laquelle le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents l'un à l'autre dans un nouveau discours. Ce nouveau discours n'est plus celui de la forme, mais pas davantage celui de l'informe : il est plutôt celui de l'informel pur »⁴.

Le champ transcendantal réel répond à une topologie de surface qui coordonne les singularités nomades, impersonnelles et préindividuelles. Le champ transcendantal se définit comme un champ d'immanence pure, qui échappe autant à la transcendance de l'objet qu'à celle du sujet ; de l'objet en tant qu'« unité supérieure à toute chose » et du sujet en tant qu'« action qui opère la synthèse des choses ». L'immanence du champ transcendantal se réfère simplement à la vie : « immanence absolue ;

Gesamtausgabe, vol. 20, Frankfurt, Klosterman, 1975.

1. HEIDEGGER, *Séminaire de Zähringen*, Gallimard.

2. *L.S.*, p. 128.

3. *Id.*, p. 129.

4. *Id.*, p. 130.

puissance et béatitude complète ». La conscience immédiate qui se donne dans le champ transcendantal se présente, et cela depuis le dernier Husserl, comme une vie, comme une activité pure qui ne renvoie plus à un être mais qui se pose comme vie. Cette vie est une essence singulière plus qu'individuelle ; elle renvoie à une vie impersonnelle, référée par l'article indéfini, indice, à son tour, du transcendantal par opposition à la double transcendance du sujet et de l'objet. Vie immanente qui dynamise les événements, les *eccités*, singularités virtuelles qui s'actualisent dans les objets et les sujets individuels. Les événements virtuels s'actualisent en état de choses extérieures et en états vécus intérieurs, mais leur préexistent et les déterminent¹.

La philosophie a pour mission de penser (et produire) les événements en tant que distincts des faits. Deleuze est un empiriste, mais un empiriste transcendantal tourné vers les événements et non vers les simples faits. Le transcendantal, depuis Kant, se caractérise par la relation de l'exercice de la pensée dans le temps que cette pensée se donne. L'unité de la conscience se donne dans le temps ; un temps dont Heidegger affirme la finitude en tant que constituant ultime du *Dasein*. Mais le temps n'est pas l'ultime parole deleuzienne : le temps nous renvoie à la Vitesse ; champ authentique de l'événement : « la vitesse est l'horizon absolu du transcendantal ». Comme nous le rappelle B. Paradis, la vitesse est « le pli ontologique »². Le pli qui connecte le virtuel et l'actuel.

La notion deleuzienne de transcendantal se relie à celle de *machine abstraite* et celle de *diagramme*. En effet, une machine abstraite est une pure fonction-matérielle des expressions et des contenus qu'elle va articuler – indépendante et préalable aux formes et aux substances. La machine abstraite relie un contenu-matériel défini par son intensité, par sa vitesse, avec une expression-fonction qui agit comme un tenseur mathématique. En tant que puissance de déterritorialisation la machine abstraite se convertit en diagramme, distinct des *indices*, signes territoriaux, des *icônes*, signes de reterritorialisation, et des *symboles*, signes d'une déterritorialisation purement partielle ou négative. Le diagrammatisme de la machine abstraite interdit qu'elle se convertisse en une pure infrastructure ou qu'elle s'élève au monde des idées, et lui confère un rôle créatif à l'égard du réel plus que de pure représentation. C'est un Abstrait-réel, un Absolu qui n'est pas indifférencié, ni transcendant, mais transcendantal. Il ne désigne pas des

1. L'importance de la notion de transcendantal pour Deleuze se démontre du fait symptomatique que cette notion constitue le thème essentiel de son dernier écrit publié de son vivant : « L'immanence, une vie... », *Philosophie*, n° 47, p. 3-7.

2. Sur la notion de transcendantal chez Deleuze est essentiel l'article de Bruno Paradis « Schéma du temps et philosophie transcendantale », *Philosophie*, n° 47, p. 10-27.

personnes ou des sujets, mais des éléments impersonnels, matériels ou fonctionnels. Les machines abstraites, diagrammatiques, forment un plan d'immanence, un plan de consistance qui se superposent aux strates, introduisant des ruptures et des interruptions au sein d'un même strate et entre un strate et un autre, générant des lignes de fuite créatrices qui fuient à grande vitesse. Et néanmoins ce dualisme entre strates et plan de consistance est purement opératoire, étant donné que les machines abstraites n'existent qu'immergées, encadrées dans les strates, lesquelles à leur tour ne sont pas de purs territoires statiques et clôturés mais se dispersent par leurs bords en une série infinie de lignes de fuite¹. Les machines abstraites et les diagrammes requis pour générer un plan de consistance de matières informelles, présubjectives et préindividuelles, de même que pour se définir à travers la vitesse des particules qu'elles mettent en fonctionnement, se connectent de manière essentielle avec la notion de transcendantal dont nous venons d'esquisser la relation avec le plan d'immanence, l'informel et la vitesse pure.

A partir du champ transcendantal Deleuze aborde le problème de la genèse statique ontologique et logique. Le premier niveau de l'effectuation de la genèse statique se situe dans le complexe individu-monde-interindividualité à partir d'où le monde est formé par la convergence des séries qui connectent entre elles les singularités pré-individuelles. La convergence des séries suppose la compossibilité, au sens leibnizien, des singularités ; là où les séries divergent surgit alors un autre monde, incompatible avec le précédent. Chaque individu à son tour exprime la totalité du monde, mais ne le fait de manière claire qu'avec les singularités à proximité desquelles il se constitue et qui se combine avec son corps². Le second niveau d'effectuation de la genèse statique pose le problème que rencontre Husserl dans la V^e méditation : « Qu'est-ce qui donne au monde un sentiment de transcendance objective proprement dit, seconde dans l'ordre de la constitution, distincte de la transcendance immanente du premier niveau ? »³. Selon Deleuze, ce second niveau suppose un Ego en face du monde plus qu'un ego nomadique situé dans le monde ; il faut tenir compte de la divergence des séries et non seulement de leur convergence ou de leur concordance comme le fait Husserl dans les *Ideen* au § 143. Deleuze revient une fois de plus à Leibniz et retient de lui que les mondes

1. Sur la connexion entre les machines abstraites et les diagrammes, cf. *Mille Plateaux*, chapitre 5, « Sur quelques régimes de signes », p. 174-184, Minuit, Paris, 1980. Cf. également le chapitre 18 de mon livre *Ontología y Diferencia : la filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987, p. 333-342.

2. *L.S.*, p. 134. Sur la genèse statique et dynamique, cf. *Ontología y Diferencia*, déjà cité.

3. *Méditations cartésiennes*, § 48.

incompossibles comportent néanmoins quelque chose de commun, qui s'indique comme un élément génétique par rapport auquel les mondes multiples ne sont que des variations, solutions distinctes d'un même problème.

En résumé, les deux étapes de la genèse statique se présentent comme suit. « D'abord, à partir des singularités-événements qui le constituent, le sens engendre un premier complexe dans lequel il s'effectue : *Umwelt* qui organise les singularités dans des cercles de convergence, individus qui expriment ces mondes, états des corps, mélanges ou agrégats de ces individus, prédicats analytiques qui décrivent ces états. Puis un second complexe apparaît, très différent, construit sur le premier : *Welt* commun à plusieurs mondes ou à tous, personnes qui définissent ces 'quelque chose de commun', prédicats synthétiques qui définissent ces personnes, classes et propriétés qui en dérivent. De même que le premier stade de la genèse est l'opération du sens, le second est l'opération du non-sens toujours coprésent au sens (point aléatoire ou signe ambigu) »¹.

Deleuze élabore une théorie de la constitution de l'individu et de la personne, du sens commun et du bon sens, comme jeu transcendantal préindividuel et prépersonnel, qui combine sens et non sens, et ne conçoit plus le transcendantal comme personne ou Ego à l'inverse de Husserl.

La genèse ontologique se double d'une genèse logique, de sorte que le sens soit doublement générateur : par un côté il donne lieu à la proposition logique avec ses dimensions (désignation, manifestation, signification), et par l'autre côté à ses corrélats objectifs (le désigné, le manifesté, le signifié). Le sens surgit comme le problématique au sein des propositions dont il constitue l'exprimé. Le sens est neutre comme nous l'avons déjà dit, il ne double pas les propositions, ni les états de choses, mais s'insère entre les deux, donnant lieu à une surface métaphysique ou champ transcendantal : « le sens se présente comme ce qui arrive aux corps et ce qui insiste dans les propositions »².

La genèse statique se complète avec la genèse dynamique laquelle, à la différence de l'événement qui trouve son effectuation dans des états de choses et son expression dans des propositions, « va directement des états de choses aux événements, des mélanges aux lignes pures, de la profondeur à la production *des surfaces* »³. Dans son analyse de la genèse dynamique, Deleuze reprend la psychanalyse, essentiellement kleinienne, et distingue trois étapes dans la dite genèse : le passage du bruit à la voix, la formation des surfaces reliées aux zones érogènes et leur articulation sous le contrôle

1. *L.S.*, p. 141.

2. *L.S.*, p. 151.

3. *L.S.*, *id.*

du phallus ainsi que le passage de la surface physique à la surface métaphysique exprimée à travers la sublimation.

Dans la première étape de la genèse dynamique Deleuze reprend la genèse dynamique du surmoi : la constitution du sujet exige l'assomption de la loi et celle-ci s'exprime comme une voix qui vient des hauteurs. Cette constitution exige également la soumission des objets partiels, base d'une sexualité perverse pré-génitale, sous la domination génitale du phallus. La sexualité est liée à la surface, à la formation de zones érogènes qui enveloppe des points singuliers, et dont l'influence s'étend jusqu'à la proximité d'autres singularités. La libido se présente comme une authentique « énergie de surface » qui s'étend jusqu'à couvrir tout le corps. Et finalement, la troisième étape de la genèse dynamique, la formation du moi comme créateur de culture à travers la sublimation, est reliée également à la surface. Freud lui-même situe le système perception-conscience sur la membrane superficielle de la boule protoplasmique. La formation de la pensée suppose la déssexualisation de l'énergie libidinale avec le surgissement de la sublimation, et cela comporte la séparation d'une surface métaphysique ou cérébrale à partir de la surface sexuelle et physique.

3. Pour conclure, nous analyserons l'usage que fait Deleuze de la notion husserlienne de synthèse passive. C'est dans *L'Anti-Œdipe* principalement que Deleuze assume cette notion dans le cadre de sa critique de la psychanalyse représentative et non productive. Deleuze et Guattari partent de la notion clef de « machine désirante » entendue comme un élément essentiellement productif. Cette production désirante se trouve soumise à trois types de synthèses : synthèse connective ou production de production, d'actions et de passions, *libido* ; synthèse disjonctive ou de distribution, de détachement et enregistrement, *numen* ; et synthèse conjonctive ou production de consommation, de volupté, de plaisirs et douleurs, *voluptas*. La synthèse se fonde dans le fait que « le désir fait couler, coule et coupe », et à travers cette synthèse le produire se greffe dans le produit. La synthèse disjonctive soumet l'élément productif à l'instance non-productive, au Capital comme élément d'anti-production qui s'approprie la production sans produire elle-même. Finalement, la synthèse conjonctive donne lieu à un sujet « produit comme résidu à côté des machines », « sans identité fixe, toujours décentré, conclu des états par lesquels il passe »¹. Ces synthèses de l'inconscient ont été œdipianisées par la psychanalyse face à laquelle surgit la schizo-analyse : « L'analyse œdipienne impose à toutes les synthèses de l'inconscient un usage transcendant qui assure leur *conversion*. Aussi le problème pratique de la schizo-analyse est-il la *réversion* contraire : rendre les synthèses de

1. *L.S.*, p. 27.

l'inconscient à leur usage immanent »¹. Dans ce passage de la transcendance à l'immanence, Deleuze reprend le sens originaire de transcendantal : « L'analyse dite transcendantale est précisément la détermination de ces critères immanents au champ de l'inconscient, en tant qu'ils s'opposent aux exercices transcendants d'un 'qu'est-ce que ça veut dire' ? La Schizo-analyse est à la fois une analyse transcendantale et matérialiste »². Deleuze rejette la question du sens au profit des problèmes de l'usage – comment fonctionne ceci, et non pas : qu'est-ce que ça veut dire ? – dans sa défense d'un inconscient machinique, productif et non représentatif, réel et non imaginaire ou symbolique.

Deleuze amplifie le caractère passif des synthèses de l'inconscient, « le caractère indirect des interactions considérées ». Les activités de l'inconscient « font jaillir et couper, consistent dans la synthèse passive elle-même autant qu'elles assurent la coexistence et le déplacement relatifs des deux fonctions différentes »³. Les synthèses, nonobstant leur fonctionnement différent, sont produites d'une même activité : « Toutes ces synthèses passives indirectes, par binarité, recouvrement ou permutation sont une seule et même machine de désir »⁴.

Les synthèses passives inconscientes, siège des « moi passifs » ou « sujets larvaires », machines désirantes, en somme, constituent la base des synthèses passives conscientes qui donnent lieu aux synthèses actives de la mémoire et de l'entendement qui elles-mêmes se superposent aux synthèses passives de l'imagination. Si la mémoire se réfère au passé et la pensée au futur, toute perception se donne dans un « présent épais », contraction de l'instant présent proprement dit, des instants qui viennent de passer, et d'un passé pur, passé total qui coexiste, gravite et y compris préexiste à l'instant présent. Il y a une base de synthèses sensibles et perceptives qui renvoient aux synthèses organiques, à une sensibilité primaire qui nous constitue. Les diverses synthèses actives et passives qui arrivent jusqu'à la base organique se combinent par la médiation de la répétition dans ce qui s'appelle l'*habitude*. Nous sommes constitués de mille coutumes, habitudes moléculaires qui constituent la base des synthèses passives. « Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l'organisme lui-même avant de constituer ses sensations »⁵. Ces moi moléculaires sont « sujets larvaires »

1. A.É., p. 133.

2. *Id.*, p. 130.

3. *Id.*, p. 388.

4. *Id.*, p. 388.

5. *Différence et Répétition*, p. 107.

qui donnent lieu au monde des synthèses passives, à un moi organique et corporel, celui-ci, siège du principe du plaisir et champ des coutumes et de la répétition qui cherche la reproduction d'un plaisir obtenu. La coutume en tant que « synthèse passive de relations », est ce qui rend possible le principe du plaisir. Dans toute cette théorisation on peut entendre résonner les positions husserliennes, développées ultérieurement par Merleau-Ponty qui amplifie le caractère organique et corporel des synthèses passives, ainsi que sa relation avec la temporalité¹.

Comme nous le rappelle Javier San Martín, le sens a une genèse, il surgit dans une instauration, et cette genèse peut être active ou passive. La genèse active dans laquelle le Moi agit comme constituant se déploie, sans l'annuler, sur une genèse passive au niveau de laquelle les choses s'instituent par intuitions passives. La connaissance a dû être apprise : il existe un apprentissage du connaître qui donne lieu à une « forme structurale de familiarité », et celle-ci agit comme *Urstiftung*, comme instauration ou création originales. Comme nous le dit Husserl lui-même : « Toute construction par l'activité présuppose nécessairement comme degré inférieur une passivité pré-donnante ; en suivant cette activité, alors nous rencontrons la constitution par la genèse passive »². Ce centrage historique, génétique de la constitution est ce qui donne lieu à la phénoménologie génétique qui serait pour Fink, selon ce que nous rappelle San Martín, « la théorie de fondation originaire et de l'habitude »³.

Mais tandis que pour la phénoménologie tout ce thème des coutumes et des synthèses passives trouve son lieu dans la notion de constitution en tant que celle-ci est toujours constitution pour une subjectivité dans laquelle le pôle subjectif est dominant jusqu'au point de courir le risque de tomber dans le solipsisme, Deleuze se situe dans une autre tradition non subjectiviste, matérialiste qui, comme nous l'avons vu antérieurement, recourt aux aspects pré-subjectifs, pré-individuels et pré-personnels. Le sujet n'est pas constituant mais constitué comme résultat, comme résidu d'un flux de désir, inconscient et impersonnel, qui le dépasse et qui au regard de l'aspect subjectif est originaire et originant.

Deleuze critique le concept fondamental de la phénoménologie d'intentionnalité, c'est-à-dire le fait que la conscience se dirige vers la chose et introduit la signification dans le monde ; de cette manière il s'inscrit dans la trajectoire du dépassement que Heidegger opère de la phénoménologie vers l'ontologie. Néanmoins, Heidegger n'a pas été assez loin dans son dépassement de la phénoménologie ; sa limite réside dans le

1. *Phénoménologie de la perception*, « La Temporalité ».

2. *Méditations cartésiennes*, § 8.

3. *La Estructura del metodo fenomenologico*, UNED, Madrid, 1986, p. 252-256.

fait que la critique de l'intentionnalité à partir d'une herméneutique de l'être n'atteint pas à la radicalité de la synthèse disjonctive deleuzienne. Le passage heideggérien de la phénoménologie à l'ontologie, de l'intentionnalité à l'Être, de la paire dissymétrique du sujet et de l'objet vers l'unicité du voilement-dévoilement, se trouve embourbé dans le maintien de l'analogie de l'Être, par l'harmonie ontologique entre les divers étants, du fait ne pas avoir déroulé jusqu'à la limite les possibilités de l'univocité radicale de l'Être¹. L'authentique dépassement ontologique de la phénoménologie suppose l'assomption de l'univocité de l'Être, et le dépassement épistémologique de celle-là (menée à bien par Deleuze) suppose à son tour, en premier lieu, qu'il n'y a pas « expérience sauvage », c'est-à-dire que depuis toujours il y aurait savoir, mais en outre, en second lieu, que ce savoir se dédouble de manière irréductible en voir et parler, en lumière et langage, entre lesquels s'établit une synthèse disjonctive qui empêche la réduction de l'un à l'autre.

La phénoménologie n'élimine que de manière apparente le psychologisme et le naturalisme et bien plutôt « restaure un psychologisme des synthèses de la conscience et des significations, un naturalisme de 'l'expérience sauvage' et de la chose, du laisser-être de la chose dans le monde »². Il faut faire un pas en plus et « dépasser les mots et les phrases vers les énoncés, les choses et les états de choses vers les visibilités. Or les énoncés ne visent rien, parce qu'ils ne se rapportent pas à quelque chose, pas plus qu'ils n'expriment un sujet, mais renvoient seulement à un langage, à un être-langage, qui leur donne des objets et des sujets propres et suffisants comme variables immanentes. Et les visibilités ne se déploient pas dans un monde sauvage qui s'ouvrirait déjà à une conscience primitive (ante-prédicative), mais renvoient seulement à une lumière, à un être-lumière, qui leur donne des formes, des proportions, des perspectives proprement immanentes, libres de tout regard intentionnel »³.

Ce qui est refusé c'est un sujet constituant, une conscience qui confère son sens au monde. Selon Badiou, Deleuze réinstaure comme *principe* la question classique de la philosophie : comment l'Être et le Penser sont-ils le Même ?, mais cela dans une voie anticartésienne cherchant une identité entre le penser et l'être non plus entendue comme *principe*, mais selon une compréhension de l'identité qui arrache la problématique du penser des griffes des philosophies du sujet. Les philosophies du sujet empêchent l'univocité de l'être parce qu'elles partent d'un type d'être privilégié qui

reflète et ordonne tous les autres. Si l'être de la pensée est un sujet, ceci suppose qu'il est une intériorité constituante dotée de réflexivité (capacité d'autoréférence) et de négativité (les objets sont hétérogènes de la dite intériorité). Pour Deleuze, qui en cela suit Foucault, l'intériorité n'est pas constituante, mais constituée, produite par un *pli du dehors*, est un résultat et pas une origine. La sphère de l'être (intériorité) qui pour les phénoménologues constitue les consciences, pour Deleuze est simplement un type de simulacre, « le vécu », qui est le corrélat d'autres types de simulacres : « les états de choses ». Pour Deleuze il ne peut y avoir que science du vécu et non philosophie ; il y a une corrélation intrinsèque entre la notion de sujet et la naissance de la science moderne (comme Heidegger le démontre dans son splendide travail sur « L'époque de la vision du monde »). Subjectivisme et objectivisme, humanisme et structuralisme sont corrélatifs, et Deleuze comme Foucault ont su sortir de ce piège en « ayant construit des configurations pensantes qui n'ont rien à voir avec le couple de l'objectivité structurale et de la subjectivité constituante »¹. Penser, c'est activer des synthèses disjonctives, c'est établir une relation avec l'être sous la forme de la non relation, c'est plier, déplier et replier continuellement, c'est établir une relation paradoxale avec l'extérieur, une limite, un pli, avec le champ de forces qui infléchit depuis l'extérieur les formes de la connaissance. En bref, pour Deleuze, « penser c'est plier, c'est doubler le dehors d'un dedans qui lui est coextensif »². Penser c'est se situer dans la limite, dans la limite qui dédouble continuellement les strates dans le visible et l'énonçable, les ouvrant au dehors, à « un élément atmosphérique, à une 'substance non stratifiée' », à une ligne du dehors constituée par des « singularités sauvages » qui rompt tous les diagrammes, une ligne de *vie*, qui s'enroule sur elle-même, donnant lieu à un champ transcendantal, à un champ d'immanence absolue, d'essences singulières irréductibles aux sujets et aux objets.

Francisco José MARTINEZ
Université nationale
d'enseignement à distance (UNED)
(Traduction de Pierre Verstraeten).

1. Sur ces thèmes, cf. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, 1986, p. 115-121, et A. BADIOU, *Deleuze. La Clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997, p. 34-28, « La limite de Heidegger ».

2. *Foucault, op.cit.*, p. 116.

3. *Id.*

1. Cf. la splendide analyse de Badiou dans son *Deleuze* déjà cité et que nous suivons fidèlement dans ce passage, p. 117-122.

2. *Foucault, op.cit.*, p. 126.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE DE L'APPARTENANCE ET LA LOGIQUE DE LA RELATION

Qu'est-ce qui est venu en premier ? L'individu ou la société ?
Lequel est la poule et lequel est l'œuf ?

La théorisation culturelle et sociale a trop souvent procédé comme si ces questions étaient un point de départ raisonnable. Il y a ceux qui examinent d'abord l'individu et s'arrêtent aux plumes. Lorsque des notions telles que fonction, échange, contrat ou raison sont utilisées pour expliquer la constitution de la société, l'individu est la poule. Le geste inaugural fait disparaître la société en évoquant un troupeau atomisé d'individus qui fabriquent des relations les uns avec les autres sur la base d'une reconnaissance normative des besoins partagés et des biens communs. Ces approches « fondationnelles » ont fait l'objet d'une critique sans pitié, en particulier avec les théoriciens de la déconstruction, parce qu'elles renvoient plus ou moins explicitement à un mythe des origines. Mais ce que l'on n'a pas assez souvent remarqué est que les approches qui se définissent contre le « parti des poules » sont, sur leur mode propre, tout autant fondationalistes. Les approches qui privilégient des notions comme la structure, le symbolique, le système sémiotique regardent d'abord ce que les autres mettent en second : le cadre intersubjectif. La société prend maintenant la place d'un *a priori*, d'un principe d'intersubjectivité qui fait éclore des œufs-sujets. Le « fondement » dans ce cas n'est pas une origine mythique, mais c'est tout aussi bien un fondement. Il traduit une inversion du premier type de fondationalisme. Le geste original, cette fois, fait disparaître l'individu, de telle sorte qu'il revienne en tant que déterminé par la société et non plus en position de la déterminer. L'individu est défini par sa « place » dans le cadre intersubjectif. Le fondement est transposé d'un axe temporel vers un axe spatial, il devient topographique, configuration du paysage social : nous ne sommes plus dans le « il était une fois » mais au royaume du « toujours déjà ». Selon cette approche, en effet, l'individu

est en un sens pré-éclos, puisque la topographie qui le détermine est elle-même prédéterminée par une logique planifiée en termes de positions de base, de leurs combinaisons et de leurs permutations.

Arriva un troisième parti, mutant, qui considéra cette querelle comme à peu près aussi intéressante que la controverse swiftienne quant à la meilleure manière d'attaquer un œuf, par le gros ou par le petit bout. Pourquoi ne peuvent-ils pas voir que le mieux est de le prendre par le milieu ? Des théories récentes privilégient les notions d'hybride, de culture frontalière (« border culture ») ou de socialité « perverse » revalorisée (« queer theory »). Ces théories cherchent à désamorcer le scénario de la poule et de l'œuf en valorisant l'intermédiaire. Le but ultime est de retrouver une place pour le changement, pour l'innovation sociale, qui ont été expulsés du nid par le mouvement en pince, d'une part par la détermination d'une norme de droit, et de l'autre par la détermination topographique d'un positionnement constituant. Mais dans la mesure où l'intermédiaire est conçu comme un espace d'interaction d'individus et de sociétés déjà constituées, le parti du milieu est reconduit à la carte des positions. Il a tendance à décrire l'intermédiaire comme mélange ou comme parodie du toujours déjà positionné. Le changement social est réduit à une dimension spatiale, relégué à une marginalité géographique précaire, où la mixture en fermentation bouillonne de permutations positionnelles non autorisées. De manière encore plus précaire, les théories de la subjectivité comme performance cantonnent le changement en des sites dont la « marginalité » se définit moins par le lieu que par l'évanescence de ruptures parodiques momentanées dénommées « subversion ». Comment la subversion pourrait bien réagir sur les positions de départ de manière à les modifier de manière durable devient un problème insoluble. Les concepts de mélange, de marge et de parodie conservent une référence nécessaire au pur, au centre, au sérieux et au premier degré, sans lesquels elles s'évaporent dans l'indétermination logique. Supprimez ses géniteurs et l'hybride disparaît : aucun concept n'a été construit qui permette de le comprendre pour lui-même. Le parti du milieu aboutit à la même chose que les deux autres : à la détermination. Dès que l'on a recours à la référence fondatrice que constitue la détermination, qu'elle soit détermination de quelque chose ou par quelque chose, qu'elle soit intentionnelle ou par défaut, le changement ne peut être compris que comme la négation de la détermination : ce qui est simplement indéterminé. Le dilemme hante les trois partis sur des modes différents et les apories que célèbre le post-modernisme l'élèvent au niveau d'une valeur.

Des énigmes de ce genre hantent d'autres couples oppositionnels que les théoriciens contemporains tentent de penser ou de contourner : le corps et la culture, la communauté et l'Etat, l'Est et l'Ouest.

Il existe peut-être une autre approche, pas très éloignée sur beaucoup de points du troisième parti mutant de l'hybride, mais qui aurait de nouveau muté, échappant à la détermination par une autre torsion philosophique. En un sens, la faiblesse des théories de la performance est une force. Faire exister le changement sur un mode qui garde une référence nécessaire au déjà constitué maintient le rôle crucial des formations de pouvoir et marque un refus du spontanisme ou du volontarisme. La difficulté vient de ce qu'aucun moyen n'a été proposé pour conceptualiser l'intermédiaire en tant qu'ayant une consistance logique, et même un statut ontologique, propres. La connexion nécessaire au déjà constitué devient alors une relation de dépendance filiale à laquelle la « subversion » doit sans cesse faire retour pour se ré-engendrer. Retour éternel du fondement.

Qu'est-ce que cela signifierait, conférer une consistance logique à l'intermédiaire ? Cela signifierait son inscription dans une logique de la relation. Car l'intermédiaire, en tant que tel, n'est pas un être qui se situe au milieu, c'est l'être *du* milieu – l'être d'une relation. Un être situé, qu'il soit au centre, au milieu ou aux marges, est un *terme* dans une relation. Insister sur le fait qu'une relation a un statut ontologique distinct de celui de ses termes peut sembler bizarre. Mais comme l'œuvre de Gilles Deleuze l'a marqué de manière répétée, c'est bel et bien un pas indispensable pour construire un concept du changement qui en fasse quelque chose de plus, ou quelque chose d'autre, qu'une négation, une déviation, une rupture ou une subversion. L'hypothèse normale est que les termes d'une relation précèdent leur mise en relation, sont déjà constitués. La mise en relation se bornant à réaliser des configurations externes qui étaient déjà implicites, en tant que possibilités, dans la forme des termes préexistants. Vous pouvez donner un nouvel arrangement au mobilier, et même le déménager vers un nouveau lieu. Mais vous aurez toujours les mêmes vieux meubles. Faire l'hypothèse que les termes précèdent la relation est un trait commun des approches que l'on caractérise comme empiriques. Prendre des termes déjà donnés, extraire de leur forme un système permutationnel de places implicites, projeter ce système en un point métaphysique qui précéderait – ce sont des opérations communes, selon des modes variables – aux approches phénoménologiques et structuralistes, et à beaucoup d'approches post-structuralistes. Toutes opèrent par décalque à partir du déjà constitué afin d'expliquer sa constitution, et font fonctionner une logique de lapsus temporel, un cercle herméneutique vicieux. Ce qui tombe avec le lapsus est, une fois de plus, le changement.

C'est seulement lorsqu'est affirmée l'extériorité de la relation à ses termes que des absurdités comme la poule et l'œuf peuvent être évitées et que l'on peut faire diverger la discussion d'une référence compulsive au fondement et à ce qui le nie vers une pensée qui engage le changement comme tel, l'entre-deux non fondé et sans médiation du devenir. Nulle part n'est plus évidente la nécessité d'une telle divergence que lorsqu'il s'agit de traiter de termes comme « corps » et « culture », « individu » et « société ». Est-il possible de concevoir un individu indépendamment d'une société ? Ou une société sans individus ? Les individus et les sociétés ne sont pas seulement inséparables du point de vue empirique, ils sont strictement simultanés et consubstantiels. Il est même absurde d'en parler en utilisant des notions de médiation, comme s'il s'agissait d'entités discrètes entrant en relation extrinsèque les unes avec les autres. Et bien plus encore de se demander quel terme prime sur l'autre dans la détermination de la stabilité et du changement. Mais s'ils ne peuvent être pris comme termes d'une relation extrinsèque, peut-être peuvent-ils être conçus comme produits, effets, co-dérivés d'une relation immanente qui serait le changement en lui-même. Autrement dit, ils pourraient être conçus comme émergences différentielles à partir d'une multiplicité relationnelle qui fait un avec le devenir – et avec l'appartenance. De ce point de vue, les « termes » pourraient bien avoir une allure très différente, de telle sorte qu'il pourrait être nécessaire de les redéfinir en profondeur, de les réagencer, voire peut-être de s'en passer. Ce qui suit n'est qu'un début.

Commençons par un exemple : le ballon de Michel Serres¹. On sait que Bruno Latour² a repris le concept de quasi-objet que Serres avait introduit à partir de l'exemple d'un ballon dans un match de football. Serres et Latour utilisent ce concept pour remettre la relation entre le sujet et l'objet sur le métier à penser. Plus récemment, Pierre Lévy³ a utilisé le même exemple pour redéployer la relation entre l'individu et la collectivité. Ce qui suit dérive de Lévy et s'oriente vers la notion d'une individuation collective autour d'un point de catalyse. J'appellerai ici ce point non pas quasi-objet mais sujet partiel.

À la question de savoir ce qui fonde une formation telle qu'un sport ou ce que sont ses conditions d'existence, une réponse évidente serait « les règles du jeu ». Mais dans l'histoire du sport, comme à peu près pour toutes les formations collectives, la codification des règles *suit* l'émergence d'un proto-sport non formalisé qui exhibe un large spectre de variations. Les règles du jeu formelles capturent et soumettent les

1. Michel SERRES, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980, p. 301-314.

2. Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

3. Pierre LÉVY, *Qu'est-ce que le virtuel ?*, Paris, La Découverte, p. 119-121.

variations. Elles cadrent le jeu et lui donnent la forme rétrospective d'un ensemble de relations constantes entre des termes standardisés. Une codification est un cadrage dérivé qui s'arroge le rôle de fondement. On peut se demander si tous les fondements ne sont pas de cette nature : un cadre régulateur venant après coup plutôt qu'un fondement effectif. Dès lors qu'elles s'appliquent, les règles façonnent effectivement le jeu et le règlent, elles le précèdent. Leur présence a beau être rétrospective, ou fictive, elle n'en est pas moins effective. Elle a toute la réalité d'une formation de pouvoir.

Si les règles sont des captures après coup qui prennent la présence, d'où la prennent-elles ? Du processus d'où le jeu a réellement émergé et qui continue à le faire évoluer dans la mesure où des circonstances se produisent qui forcent la modification des règles. Les règles fondatrices suivent des forces de variation auxquelles elles s'appliquent. Ces forces sont endémiques au jeu et constituent les véritables conditions de son émergence. Les règles déterminent le jeu du point de vue formel mais elle ne le conditionnent pas (elles sont sa cause formelle, non sa cause efficiente).

Et donc quelles sont les conditions ? Très simplement un champ. Pas de champ, pas de jeu, et les règles perdent alors leur pouvoir. Le champ est ce qui est commun au proto-jeu et au jeu formalisé, ainsi qu'aux versions informelles du jeu qui coexistent avec le jeu officiel et à toute évolution future du jeu. Le champ comme condition commune à toute variation est non formalisé mais non pas dénué d'organisation. Il a l'organisation minimale que constitue une polarisation. Le champ est polarisé par deux attracteurs : les buts. Tout mouvement dans le jeu prendra place entre les pôles et mènera vers l'un ou vers l'autre. Ce sont des limites physiques. Le jeu s'arrête lorsque le ballon manque un but ou lorsqu'il va au but. Les buts n'existent pour le jeu que tendanciellement, comme inducteurs de mouvements directionnels dont ils marquent les limites extérieures (atteintes réussies ou ratées). Les buts polarisent l'espace qui existe entre eux. Le champ du jeu est un entre-deux de mouvements chargés. Les buts sont les signes de l'attraction polaire qui est le moteur du jeu. Ils fonctionnent en *induisant* le jeu. Le champ au sens littéral, le sol gazonné qui s'étend entre les buts, est aussi un signe-limite inducteur plutôt qu'un sol en un quelconque sens fondateur. Le jeu en lui-même n'a ni fondement ni limite. Il prend place au-dessus du sol-limite et entre les buts-limites.

Mettez deux équipes sur un terrain gazonné avec des buts à chaque extrémité, et vous obtenez une tension immédiate, palpable. L'attraction dont les buts et le sol sont les signes inducteurs est invisible et non substantielle : c'est un champ déformable de forces activé par la présence de

corps à l'intérieur des limites-signes. La polarité des buts définit chaque point du champ et chaque mouvement dans le champ en termes de forces – spécifiquement comme mouvement potentiel du ballon, et des équipes, vers le but. Lorsque le ballon approche un but, l'intensité du jeu atteint un sommet. Chaque geste des joueurs est hyperchargé, vers le tir au but ou pour le repousser. Le ballon est chargé au plus haut degré par le mouvement potentiel vers le but, par sa position dans le champ, par la directionnalité collective de l'équipe toute entière orientée par le but à marquer. La moindre erreur, la moindre faute de calcul dépotentialisera ce mouvement. Lorsque cela arrive une décharge de tension aussi palpable que la montée en charge qui l'a précédée se propage à travers le terrain.

Si les piquets du but, le sol et la présence des corps humains induisent le jeu, le ballon le catalyse. Le ballon fait foyer pour chaque joueur, il est l'objet de chaque geste. Apparemment, lorsqu'un joueur frappe le ballon, le joueur est le sujet du mouvement et le ballon son objet. Mais si par sujet nous entendons le point où se déploie un mouvement tendanciel, il est clair que le joueur n'est pas le sujet du jeu. C'est le ballon. Les mouvements tendanciels du jeu sont collectifs, ce sont des mouvements d'équipe, et leur point d'application est le ballon. Le ballon organise l'équipe autour de lui. Où et comment il rebondit potentialise ou dépotentialise sur des modes différentiels le terrain entier, fait monter ou descendre l'intensité des efforts des joueurs et du mouvement de l'équipe. *Le ballon est le sujet du jeu.* Plus précisément, le jeu a pour sujet les déplacements du ballon et la modification continue du champ de potentiel qu'entraînent ces déplacements. Le ballon, en tant que chose, est l'objet marqueur du sujet : son signe. Comme les buts et le sol, le ballon comme terme substantiel double le sujet du jeu, qui est lui-même invisible et non-substantiel, point de catalyse d'un champ de force, point chargé du potentiel.

Puisque le ballon n'est rien sans le continuum du potentiel qu'il double, puisque son effet dépend de la présence physique d'une multiplicité d'autres corps et d'objets de types variés, puisque les paramètres de l'action sont réglés par l'application de règles, l'objet-signe catalytique peut être appelé un sujet partiel. Le sujet partiel catalyse le jeu comme tout mais n'est pas lui-même un tout. Il attire et organise les joueurs, définissant leur rôle effectif dans le jeu et l'état d'ensemble du jeu à tout moment en termes des mouvements potentiels des joueurs par rapport à lui. Le ballon met les joueurs en mouvement. *Le joueur est l'objet du ballon.* Il est vrai que c'est le joueur qui frappe le ballon. Mais le ballon doit être considéré en quelque sorte comme un acteur autonome parce que les effets globaux sur le jeu que produisent ses déplacements ne peuvent être produits par aucun autre élément du jeu. Lorsque le ballon est en

mouvement, le jeu tout entier est en mouvement avec lui. Ses déplacements sont plus qu'un mouvement local, ils sont un événement global.

Si le ballon est un sujet partiel, chaque joueur est un objet partiel. Le ballon ne s'adresse pas au joueur comme à un tout. Il s'adresse aux yeux du joueur, à ses oreilles, à son toucher par des canaux sensoriels séparés. Ces impressions sensorielles ne sont pas synthétisées en une totalité subjective mais en un état de disponibilité intensive pour une réponse réflexe. La réponse s'exprime à travers une partie particulière du corps, dans le cas du joueur de football, par le pied. Le ballon s'adresse au joueur sur un mode limité, un type spécifique de possibilité d'action flue à travers le corps du joueur en suivant des canaux très particuliers. Frapper le ballon est sans doute une expression, mais ce n'est pas le joueur qui s'exprime. C'est une « ex-expression » du ballon, au sens étymologique, puisque la catalyse attractive du ballon « extrait » la frappe du corps du joueur et définit son effet expressif sur le jeu global. Le corps du joueur est un point nodal d'expression : non le sujet du jeu mais un canal matériel pour la catalyse d'un événement affectant l'état global du jeu. Alors que le ballon est le catalyseur et les buts les inducteurs, le point nodal d'expression est un transducteur, un canal pour la transformation d'un mouvement physique local en un autre mode énergétique, celui d'une énergie potentielle. A travers la frappe, se produit une transduction de la force physique humaine en événement non-substantiel, déchargeant un potentiel qui réorganise le champ des mouvements potentiels tout entier.

Les joueurs, dans l'échauffement du jeu, sont extraits d'eux-mêmes. Un joueur qui est conscient de lui-même au moment où il frappe, rate son coup. La conscience de soi est la condition négative du jeu. Le sens réflexif que les joueurs ont d'eux-mêmes est une source d'interférence qui doit être minimisée pour que rien ne trouble le flux du jeu à travers les canaux. Lorsqu'une joueuse se prépare à frapper, elle ne regarde pas tant le ballon *qu'au-delà du ballon*. Elle évalue sur un mode réflexe (plutôt que réflexif) le mouvement potentiel de la balle. Ceci suppose un calcul instantané de la position de chaque joueuse sur le terrain *en relation les unes avec les autres*, en relation avec le ballon et en relation avec les deux buts. Ceci est par nature de l'ordre de la perception vague plutôt que du calcul conscient car il y a trop de termes pour qu'ils soient traités de manière réflexive, et chaque terme est une variable plutôt qu'une constante. Comme les joueurs sont en mouvement perpétuel, leur relation les uns avec les autres, avec le ballon, avec les buts est également en flux constant, trop complexe pour faire l'objet d'une mesure mais seulement d'un enregistrement sous forme de tourbillons d'intensité qui se font et se défont, au milieu desquels surgit une voie pour un mouvement potentiel du ballon. Le joueur doit laisser

son corps entraîné synthétiser ses impressions perceptuelles séparées en un sens global de l'intensité. Le sens de l'intensité sera vague mais orienté de manière à extraire de ce corps une expression réflexe d'exactitude maximale. Il regarde au-delà du ballon – sentant directement le potentiel comme tel, comme un degré d'intensité, non mesurable mais sur lequel il est possible d'agir, qui affecte le continuum polarisé du terrain. Le joueur doit se réduire lui-même à un canal du jeu. La subjectivité du joueur est déconnectée alors qu'il fait pénétrer le champ de potentiel dans sa sensation et qu'il y entre comme sensation. Du point de vue du jeu, le joueur *est* cette sensation. La sensation est une canalisation du champ de potentiel en une action locale à partir de laquelle se produit à nouveau une transduction créant une reconfiguration globale du champ de potentiel. La sensation est le mode sous lequel le potentiel est présent dans le corps percevant. Le joueur ne joue pas sur le sol. Il perçoit, au-delà de lui et au-delà du ballon, le champ de potentiel, non substantiel, réel mais abstrait. Son jeu est en prise directe avec le champ de potentiel.

Ce serait une erreur que d'identifier le réflexe avec quelque chose de purement physique. La perception ne se réduit jamais à une simple impression. Elle est toujours composée. Chaque impression est criblée de fragments d'intentions et de mémoires conscientes, la plupart portant à ce moment là sur la stratégie de jeu prévue – des miroitements de réflexion et de langage. Ces fragments ne donnent pas son cadre à la perception mais entrent dans son champ sur un mode parcellaire, selon la séparation des canaux sensoriels qui collectent les impressions qui les portent. Les éléments fragmentaires se remélangent en un effet partagé. Vers cet effet, en cette sensation, se contractent dans le corps des niveaux hétérogènes, et de leur contraction sort *une* action – une unité de mouvement à travers laquelle leur multiplicité trouve une expression singulière. Le caractère physique du réflexe est le passage partagé à travers le corps d'un ensemble disparate d'éléments et de niveaux. Le « plutôt réflexe que réflexif » ne marque ni une exclusion ni une opposition mais plutôt une conversion. L'action réflexe est la différenciation de l'activité humaine, au sens où cette dernière comprend aussi des éléments de réflexion et de langage, sa re-canalisation à travers le corps. Le corps ne joue pas un rôle d'objet, élément substantiel parmi d'autres, mais d'objet partiel, canal de conversion, transducteur des éléments substantiels du mélange en même temps que des fragments d'éléments déjà abstraits qu'ils transportent, en un potentiel senti.

Le potentiel étant senti, le joueur joue son champ sur un mode direct. Le potentiel est l'espace du jeu. Plus précisément, c'est une *modification* de l'espace. L'espace est le champ au sens littéral, le sol entre les buts. N'importe lequel et chacun des mouvements d'un joueur ou du ballon dans

cet espace modifie la distribution du mouvement potentiel à travers lui. Chacune de ces modifications est un événement. Le jeu est la dimension événementielle doublant l'espace empirique des événements au sein duquel les termes substantiels en jeu interagissent physiquement. La dimension événementielle survole le sol, elle est entre les buts, entre les joueurs et de tous côtés autour du ballon. C'est à travers elle que les éléments substantiels entrent en relation et effectuent des transformations globales. Elle n'est rien sans eux. Ils sont inertes et déconnectés sans elle, une collection de simples choses, isolées malgré les éléments fragmentaires de réflexion et de langage qu'ils transportent. C'est la dimension événementielle du potentiel – non le système langagier et les opérations réflexives qu'il permet – qui effectue la mise en relation des éléments, leur appartenance les uns aux autres. Cette appartenance est une « abstraction » dynamique corporelle : du corporel « s'extrait » sa dynamique (« conversion transductive »). L'appartenance se produit sans médiation, elle est toujours en cours, jamais déjà-constituée. Elle est l'ouverture des corps les uns aux autres et à ce qu'ils ne sont pas – l'événement incorporel. En prise directe. C'est-à-dire en prise directionnelle, vecteur ontologique. La conversion transductive est un vecteur ontologique qui rassemble l'hétérogénéité des éléments substantiels, en même temps que les abstractions langagières déjà-constituées, et fait de leur mise ensemble la matière du changement.

Quoique la dimension événementielle du potentiel soit « entre », elle n'a rien d'un hybride ou d'un mélange. Elle est inséparable de, et irréductible à, la collection des éléments substantiels et des éléments déjà-abstraits à travers le mélange inductif, catalytique, transductif desquels elle est libérée et reconfigurée. Le champ de potentiel est l'*effet* de l'entremélange contingent des éléments mais il est logiquement et ontologiquement distinct des éléments. En lui-même, il n'est pas composé de parties ou de termes en relation, mais de *modulations*, de modifications locales du potentiel qui entraînent une reconfiguration globale. Le champ de potentiel est extérieur aux éléments ou aux termes en jeu, mais il n'est pas à l'intérieur de quoi que ce soit d'autre que le potentiel qu'il est. Il est immanent. Il est l'immanence *des* éléments substantiels du mélange à leur propre modulation continue. Le champ d'immanence n'est pas les éléments du mélange. Il est leur devenir. Appartenir, c'est devenir.

C'est en apparence seulement que les joueurs se rapportent les uns aux autres empiriquement, comme des termes discrets mis en communication par la réflexion et le langage. Ils se rapportent les uns aux autres dans leur devenir collectif, un niveau ontologique distinct venant doubler leur être substantiel. C'est ce devenir collectif qui est la condition d'une formation comme le sport, trait commun au proto-jeu, au jeu officiel, aux versions

officieuses qui coexistent avec ce dernier, et à toutes les variations qui pourront suivre. Quoiqu'il soit inséparable des éléments empiriques du mélange contingent dont il est un effet, le champ d'immanence est extra-empirique – en excès par rapport au caractère substantiel des termes déjà-constitués. Comme une dimension du devenir qui rassemble le proto-jeu, le jeu contemporain et le jeu futur, il est aussi transhistorique – échappant à la clôture d'un moment historique particulier. Il est extra-empirique et transhistorique mais il ne fonde rien. Car il est *l'effet contingent de ce qu'il conditionne*. Ceci est un cercle logique, mais non pas un cercle vicieux car c'est aussi un circuit ontologique autour d'une ouverture : une transition de phase entre le substantiel et le potentiel sans laquelle le mouvement serait une simple répétition de termes pré-donnés entrant dans des relations pré-autorisées, pré-méditées. Le circuit opère entre le substantiel – ou plus généralement l'actuel (y incluses les abstractions de signification déjà-constituées) – et le potentiel. La transition de phase entre actuel et potentiel est l'ouverture à travers laquelle la contingence empirique – l'entre-mélange de corps, de choses et de signes déjà-constitués – s'exprime comme devenir coordonné. Cette *expression* est la condition effective du changement collectif (appartenance ouverte).

Le changement est une relation émergente, le devenir sensible, dans les conditions empiriques du mélange, d'une modulation du potentiel. Après l'émergence vient la capture et la mise en contenu. Des règles sont codifiées et appliquées. Le mélange des corps, des objets et des signes est standardisé et régulé. Le devenir devient racontable et analysable : le devenir devient histoire.

C'est seulement en quittant l'histoire pour faire retour à l'immanence du champ de potentiel que le changement peut se produire. Même dans un sport codifié et régulé, une ouverture existe pour cela. Elle est appelée le style. Le style est ce qui fait le joueur. Ce qui fait d'un joueur une vedette est plus qu'une technique parfaite. La technique parfaite produit simplement un joueur compétent. A la perfection technique, la vedette ajoute quelque chose de plus. Peut-être une manière d'attirer l'attention des joueurs de l'équipe adverse, de les rendre conscients d'eux-mêmes et de les déstabiliser. Peut-être une feinte ajoutée à chaque coup sur le ballon. Ou une rotation imperceptible. De petits suppléments. Des moyens petits mais efficaces de biaiser avec les mouvements potentiels qui composent le champ. Le joueur-vedette est celui qui modifie les mécanismes attendus qui canalisent le champ potentiel. La vedette joue contre les règles. Non pas au sens où il les enfreindrait mais parce qu'il les contourne, ajoute au mélange chargé de petites contingences non réglées. Il ajoute des variations « libres » : « libres » au sens d'actions qui modulent sur un mode qui

échappe aux règles du jeu. Le style d'une vedette est toujours une provocation pour l'arbitre, qui doit examiner et juger des suppléments à peine perceptibles, qui sont peu de chose pris séparément mais constituent un avantage par l'efficacité disproportionnée avec laquelle ils canalisent le potentiel. Si la provocation va trop loin, de nouvelles règles doivent être inventées qui subissent les trucs modulateurs. Prenons l'exemple d'un autre sport, le tennis. L'invention du service en puissance a poussé ce sport au bord de la crise – une crise d'ennui suscitée par des jeux se réduisant à un échange – ce qui a entraîné des appels à une réforme du sport. La crise fut l'effet de styles individuels qui portent des noms tels que McEnroe et Borg.

C'est à travers les variations stylistiques libres qu'un sport déjà-constitué évolue. L'« individualité » du style est une individuation collective : c'est une individuation « collective » en raison de sa dépendance absolue à l'entre-mélange des éléments multiples et hétérogènes d'un sport. Et c'est une « individuation » collective parce que c'est le moteur de l'évolution du sport en ce qu'il a de singulier. Un style est l'individuation en germe *du sport*. Le corps individuel qui canalise le potentiel évolutif est un point nodal d'expression pour un devenir collectif. Un corps a du style dans et à travers son rôle d'objet partiel seulement. La vedette est celui qui se fond le plus efficacement dans le collectif, et vers son devenir. Ce devenir est inextricablement esthétique (stylistique) et ontologique (émergent)¹.

La mention des arbitres pistant les petits suppléments pourrait être assimilée à la reconnaissance voilée de ce que les règles du jeu sont bel et bien déterminantes. L'arbitre sur le terrain n'applique-t-il pas les règles et ne régule-t-il pas les mouvements ? N'en revenons-nous pas à la fondation sur le roc solide de la loi qui commande ?

Regardez ce que fait vraiment un arbitre. Un arbitre *arrête* l'action. L'arbitre arrête et réfléchit. L'intervention d'un arbitre est une interruption qui produit une ouverture pour une application des règles. Un type d'ouverture différent, en un mouvement inverse. Les règles, je l'ai déjà soutenu, sont rétrospectives. Elles constituent un suivi codifiant de l'émergence, suivi qui s'applique en retour sur le devenir. L'application opère l'isolation d'un mouvement sur un mode qui épingle la responsabilité de ses effets sensibles sur un corps jouant individuel. Ce dont ce mouvement et ce corps sont isolés est l'immanence du champ de potentiel. L'arrêt disciplinaire dépotentialise momentanément le champ de telle sorte que ses éléments intensifs *apparaissent* pour le regard entraîné comme des termes séparés en relation extrinsèque les uns aux autres. Les canalisations des

1. Félix GUATTARI, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.

modulations globales du champ, dont les conditions sont de part en part collectives, sont réduites à des mouvements locaux et à un effet déviant. C'est maintenant le joueur, non le sport, qui est individualisé par l'application disciplinaire, régulatrice, autorisée et reconnue par le groupe, des règles. Cette individualisation est une fiction – une fiction qui régule effectivement et présuppose l'interruption du jeu. C'est l'intervention d'une opération transcendante dans la variation continue du champ d'immanence qui fait apparaître les points nodaux d'expression comme des termes discrets, substantiels, entretenant une relation extrinsèque les uns aux autres. Du point de vue des règles, la forme codifiable de cette relation extrinsèque détermine les propriétés intrinsèques du jeu : bon ou mauvais. Le champ d'immanence est interrompu par une opération transcendante qui institue un régime de mise en relation extrinsèque-intrinsèque présupposant l'interruption de la mise en relation immanente. L'ensemble autorisé des mouvements entre termes déjà-constitués est réaffirmé. La dimension du jeu est réduite à un espace répétitif de règles disciplinaires. Le changement, la variation, sont capturés et contenus. La modulation immanente du jeu fait place au modèle tout puissant du jeu.

La capture et la mise en contenu ne sont pas simplement négatives. Leur transcendance même devient un élément productif dans le mélange dont l'effet est le champ d'immanence. Les règles deviennent partie intégrante du jeu, sans cesser d'être une intervention transcendante. De même que, dans le réflexe, le langage devient corps, dans le jeu la transcendance comme telle devient immanente. Elle fait circuit dans l'immanence. Les règles sont l'organe de préservation du champ de jeu. Elles sont la condition de l'identité du jeu à travers sa répétition en série en des temps et des lieux différents. Le caractère positif des règles tient à la préservation. Et leur caractère négatif également. Capturer et codifier fonctionnent dans les deux sens. Négativement, ils arrêtent et contiennent la variation. Positivement, ils préservent le jeu dans la répétition. Si le jeu ne pouvait être répété, la variation n'aurait aucune chance de resurgir. Elle n'aurait aucune occasion de se réaffirmer. D'un point de vue (celui des producteurs de règle et des arbitres) la variation est un écart à l'identité. D'un autre point de vue, l'identité est un moment (un écart productif) dans la continuation de la variation.

Le second point de vue est créatif, ou esthétique. A ceci près que le créatif n'est pas un point de vue. Ce n'est pas une perspective sur le jeu, ou sur quoi que ce soit. C'est dedans. Un dedans dynamique. L'être d'un milieu collectif : l'appartenance en devenir. La perspective signe une séparation d'avec le changement. C'est la marque d'une capture qui codifie : une démarcation de l'espace d'interruption. *Une perspective est un*

espace d'anti-événement. De même que la transcendance devient un élément productif dans le mélange auquel le champ est immanent, l'espace d'anti-événement de la perspective devient un élément productif de l'espace d'événement. Le sol inclut les points de vue pris sur lui. Officiellement parlant, que serait un terrain de football sans un arbitre? Non officiel. L'inclusion de cet espace d'anti-événement dans l'espace d'événement ne permet pas seulement de qualifier les mouvements particuliers du jeu en termes de type (d'attribuer les propriétés intrinsèques de bon ou de mauvais en tant que communs à autant de mouvements distincts que l'on veut). Elle « typifie » le jeu en tant que tel : en tant qu'« officiel », conforme. L'espace d'anti-événement injecte la *généralité* dans la *particularité* du jeu, avec laquelle il se fond en une expression de la *singularité* du jeu (le jeu en tant que *tel, ce jeu... un événement*). A travers la codification, l'histoire du jeu opère entre le niveau du général et celui du particulier. Le devenir du jeu est la conversion transductive du général-particulier (historique) en ce que le général-particulier n'est pas (singulier). En général, rien n'arrive. En particulier, des choses sont typiquement sur le point d'arriver ou sont déjà arrivées (bon, mauvais, gagner ou perdre). Mais « arriver » est singulièrement en-dehors de « tel » modèle ou type en tant que « celui-ci » ; « un » événement arrive au-dessus, autour, entre. Dans le faire, dedans ; dans l'ouverture de l'issue.

Outre celle de l'arbitre, il y a d'autres perspectives sur le jeu. Les fans eux aussi individualisent les joueurs et les équipes, leur attribuant des propriétés intrinsèques et ordonnant la série de leurs relations extrinsèques en une histoire linéaire reconnaissable (une progression modèle). Ce n'est pas par application régulatrice mais par implication affective que la perspective du public est incluse dans le jeu. L'excitation ou la déception du public dans le stade ajoute des éléments sonores au mélange qui contribuent directement à la modulation du champ de potentiel. La réaction du public est elle-même modulée par les individualisations cumulées du jeu par les spectateurs – leur connaissance déjà-constituée et leur attachement aux histoires des joueurs et des équipes.

La perspective des spectateurs TV est différente. Leurs individuations ne se déploient pas directement sur le champ du jeu. Tout au contraire, par l'intermédiaire du public de télévision, le jeu se déploie en-dehors de son propre espace d'événement, en un autre. Le jeu télévisé pénètre la maison comme un joueur domestique. Prenons l'exemple du football américain. Au Super Bowl Sunday, événement majeur de la saison de football (américain), correspond un sommet statistique : année après année, ce jour est marqué par le taux le plus élevé de violence domestique. L'entrée du jeu dans la maison, à son summum d'intensité, bouleverse l'équilibre fragile

de la maisonnée. Le régime des relations entre les corps-dans-la maison est remis en problème. L'événement-jeu interrompt momentanément le régime des relations extrinsèques qui règle généralement les corps domestiques, tel que le typifie le genre sexué (*gender*). Un conflit en résulte : un conflit de genres à propos de codes de socialité opposés, de droits d'accès à des parties de la maison et à leur contenu, et de rituels de servitude. Le site domestique socio-historique se convertit en un espace d'événement. La télévision se distingue soudain de l'arrière-fond du mobilier, et s'impose en tant que sujet partiel catalytique, organisant les corps domestiques autour d'elle en fonction des potentiels différenciés s'attachant généralement à leur genre sexué. Pendant un moment tout est en l'air – et autour de la télévision, et entre le salon et la cuisine. A proximité de la télévision les mots et les gestes prennent une intensité inhabituelle. L'espace domestique est repotentialisé. N'importe quoi pourrait arriver. Le corps mâle, sentant le potentiel, opère une transduction des éléments hétérogènes de la situation en une disposition réflexe à la violence. Le « jeu » est équipé par la propension déjà-constituée du mâle à frapper. Le régime typique des relations est réimposé dans l'unité du mouvement de la main contre le visage. Le coup exprime la réalité empirique de la situation : la reprise en main par la formation de pouvoir à domination mâle de l'espace domestique. L'événement court-circuite. L'événement recapture. L'espace d'événement domestique est renvoyé à ce qu'il était : le contenant de relations asymétriques entre des termes déjà constitués selon le genre sexué. Reploiement en domestication. Appartenance codée et non devenir.

La transmission des images a opéré une conversion transductive du potentiel-et-mise-en-contenu sportifs en potentiel-et-mise-en-contenu sexuels. L'événement a migré et a changé de nature. La transmission par les media est le devenir *de l'événement*. Toutes les opérations jouant un rôle dans l'espace de jeu prennent un rôle dans l'espace des corps. Prennent un rôle et modifient les rôles : l'induction, la transduction, la catalyse ; les signes, l'objet partiel, le sujet partiel ; l'application expressive (repliement), le codage ; la capture et la mise en contenu. Lorsque la dimension d'événement migre vers un nouvel espace, ses éléments se modulent. Il n'y a pas de modèle général pour la catalyse d'un événement. Chaque fois qu'un événement migre, il est re-conditionné. Dans l'espace de la maison, la télévision et les images qu'elle transmet sont des signes inductifs. Les images sont aussi des transducteurs. Et elles contribuent à la catalyse de l'événement domestique. La télévision en tant que meuble combine les fonctions du signe, de l'objet partiel et du sujet partiel, ce qui en fait un terme clef de l'espace domestique. En dépit des multiples opérations qui lui sont attachées, la télévision a un pouvoir de catalyse plus faible que le

ballon de football. Quoique les événements de violence domestique soient courants, ils ne se produisent pas avec la régularité avec laquelle le jeu de football est déclenché par l'arrivée du ballon dans un stade préparé à l'événement. Dans les deux cas le champ de potentiel global qu'exhale l'événement est composé de sous-champs. Par exemple l'application dans le stade des règles du jeu, et les réactions du public, peuvent être considérées comme ayant leur propre champ de potentiel, préparé par les signes inductifs qui leur sont propres, et ayant leurs propres transducteurs spécialisés. Chaque champ de potentiel se produit à l'intersection d'une pluralité de sous-champs, chacun composé d'éléments hétérogènes. Les champs en intersection autour de l'espace d'événement domestique sont stratifiés de manière tout aussi complexe que ceux du stade, sinon plus encore. Cependant, les sous-champs (l'architecture de la maison, les usages domestiques, le régime sexué inconscient, l'idéologie sexuée consciente, etc.) tiennent moins fermement ensemble. L'espace domestique n'est pas *codifié* – il n'y a pas de règles écrites gouvernant la production d'un événement de violence domestique (ni, d'autre part, de tendresse). La domesticité est *codée*. Le code est aussi une modélisation, mais sans régulation formelle. La modélisation se produit par l'accumulation de relations déjà-constituées, contractées dans le corps en tant qu'habitudes (ce qui inclut la croyance : signification habituelle). Bien sûr, des règles formelles font partie du mélange (la loi civile concerne le mariage et la cohabitation, et les lois pénales concernent les blessures aux personnes). Mais dans l'ensemble, la formation de pouvoir domestique opère par la production informelle de *régularités*, par opposition à l'application formelle de *règles*.

Il y a communication permanente et co-fonctionnement entre les formations de pouvoir qui opèrent de manière prédominante par accumulation et production de régularités et celles qui opèrent par application et réglementation. En général, les formations de pouvoir de type réglementaire sont *Statiques*, ce sont des formations d'Etat, de proto-Etat et de type étatique. Le statique se définit par la séparation de l'institution qui a charge de l'application : une bureaucratie spécialisée dont le jugement se ploie, en une opération de transcendance, sur l'espace d'événement dont il a émergé, par rapport auquel il a divergé et auquel il appartient. Il est tentant d'appeler « sociales » et « culturelles » les formations de pouvoir procédant par accumulation de régularités puisqu'elles n'ont pas de bureaucratie spécialisée en-dehors de l'Etat au sens étroit. Et certes, il est évident que le « social » et le « culturel » ne coïncident pas avec le champ des applications de règles étatiques, même s'ils ne peuvent en être séparés. Le « social » et le « culturel » débordent de toutes parts les règles étatiques. Il y a des cultures

transnationales et pré-nationales, de même qu'il y a des champs sociaux sous-étatiques, souvent reconnus officiellement par l'Etat comme échappant à sa responsabilité (le « personnel » et le « privé »). Mais leur reconnaissance officielle implique une réglementation partielle – indirecte ou négative. Ainsi, négativement, la violence domestique peut susciter l'intervention étatique. La violence ou toute interruption du régime de fonctionnement social en continu crée l'ouverture par où l'Etat peut s'introduire dans des espaces formellement définis comme non-Statiques (le pouvoir disciplinaire de Foucault). Au sens positif, l'Etat peut aider à l'induction des régimes de fonctionnement social en continu qui lui sont favorables, par exemple par le mariage civil, la politique d'aide à la famille, et les systèmes d'assistance médicale et économique (le biopouvoir de Foucault). Mais le tendre intérêt ne peut faire l'objet de lois. Les expressions effectives de ce qu'il y a de positif dans l'appartenance échappent à l'Etat. C'est pourquoi l'Etat, comme tout appareil de réglementation, *suit* ce qu'il réglemente. Ses applications sont toujours rétrospectives, décelant et traquant des appartenances sauvages qu'il doit chercher à décomposer, à re-canaliser en des régimes qui lui sont favorables. Le Statique est incapable de percevoir la distinction entre une infraction à ses règles et l'émergence d'une nouvelle appartenance, d'un nouveau champ de potentiel. Il ne connaît que le négatif. Il ne peut construire le changement que sur un mode négatif comme annonce d'une transgression aux règlements qu'il imposera par droit. Le Statique est, par nature, réactif (« statique » également au sens de favorisant la stase, ne changeant qu'en réponse à un extérieur qu'il ne peut percevoir que comme empiètement ou perturbation). Comme les styles sportifs, l'émergence « sociale » et « culturelle » se fait contre les règles – mais sans les briser. Pour compliquer encore les choses, si le « social » et le « culturel » échappent au Statique, le Statique est pour sa part un ingrédient du « social » et du « culturel ». Sa transcendance se replie sur eux, leur devient immanente. Une bureaucratie participe à la catalyse du social et du culturel. De plus, chaque bureaucratie a une culture qui lui est spécifique : sa séparation d'avec ce à quoi elle devient immanente la constitue en micro-société.

Un autre type de complication rend plus difficile encore la possibilité de qualifier globalement certains espaces d'événement comme « social » ou « culturel ». Lorsque des espaces d'événement bifurquent entre production de régularité et réglementation, la dimension d'événement subit une division distincte mais corrélative. La dimension d'événement bifurque en deux sous-dimensions :

1) Coder et codifier sont des formes d'auto-référentialité de l'événement – l'événement se replie sur lui-même, vers sa répétition. Le repliement,

l'auto-référence est ce qui convertit l'événement en espace d'événement. La production de régularité et la réglementation qui effectuent cette conversion doivent être conçus en tant qu'ayant leurs propres conditions et leur propre champ de potentiel. Le caractère physique de l'espace d'événement (la maison ou le stade) se double d'une abstraction dynamique qui lui est propre, qui gouverne son caractère répétable, distinct du caractère répétable des événements qu'il accueille. Chaque espace d'événement prolifère. Les maisons se font banlieues et les stades fédérations. En tant que codé et codifié, l'espace d'événement est reproductible. Sa reproduction produit un terrain inductif pour l'émergence en série des événements qui suivent. Ceux-ci sont réputés être « les mêmes » puisqu'ils se sont produits dans ce qui est devenu un espace reconnaissable. Un type d'espace. C'est la mise en type de l'espace d'événement physique – l'invariance (régularité et règlement) des éléments substantiels qui entrent dans son mélange – qui produit les événements incorporels qui en émergent en tant que pouvant être reconnus comme « mêmes ». (C'est pourquoi l'« isolement », la « défamiliarisation », la « mise à distance » ou la « décontextualisation » – moyens de libérer l'événement de son espace d'événement régulier – sont si souvent cités comme conditions de l'« art » en tant que pratique de transformation résistant à sa mise en contenu par des formations de pouvoir sociales ou culturelles). Le caractère reconnaissable de l'espace se prête à l'événement comme une image secondaire d'invariance substantielle sur la variation incorporelle. Le caractère typique de l'espace colore les événements multiples, les doublant de généralité, conférant à des significations déjà-constituées et à la réflexion une prise sur l'auto-expression indiciblement singulière (sensible) des événements – ceux-ci conservant chacun un résidu de leur caractère unique, qui excède leur reconnaissance en tant qu'appartenant à un type. La reconnaissance produit un événement typique. Ce qui signifie ennuyeux. Le résidu de son caractère unique le rend « intéressant » (un attracteur, une sensation inductrice) pour un corps situé en-dehors de son espace (ayant sur lui une perspective). La dimension auto-référentielle de l'événement est l'inclusion dans le devenir (comme un multiple-singulier, une prolifération de ce qui est unique) de l'espace d'anti-événement de généralité (caractère reconnaissable, ressemblance) et de sa perception concomitante (la perspective). L'auto-référence, comme sous-dimension de l'événement, est le champ de potentiel du devenir-immanent de la transcendance. L'« intérêt » est le signe de l'inclusion.

2) La transmission médiatique implique une autre sous-dimension de l'événement, intriquée à et inséparable de l'auto-référentialité de l'événement. Le caractère transitif de l'événement prolifère également. Mais cette prolifération traverse un seuil qualitatif. Lorsque l'événement passe

du stade à la maison, convoyé par les images télévisées, il change de nature. Alors que l'auto-référentialité a à voir avec la reproduction, la transitivité de l'événement a à voir avec la différenciation. Lors de la transition transformationnelle, l'événement revient à son devenir, comme pure immanence. L'*intervalle* de la transmission est donc très différent de l'interruption réglementaire. Dans l'intervalle médiatique, l'événement est une immanence matérielle mais incorporelle (un flux électronique) se mouvant dans un milieu technologique approprié. Lorsqu'il trouve sa ré-expression analogique en images télévisuelles, ses conditions ont changé de manière radicale. Ses éléments substantiels ont été homogénéisés et réduits aux paramètres des enceintes acoustiques et de l'écran. La capacité de l'événement à déclencher un effet catalytique n'est plus assurée. Il n'est plus nécessairement un sujet partiel, mais doit être aidé pour tenir ce rôle. Sa catalyse doit être catalysée. Il n'y a jamais « rien » à la télévision. Elle est rarement « intéressante ». Dans le nouvel espace d'événement, la distraction est plus opératoire en tant que catalyseur que l'intérêt. La télévision n'est pas d'abord une affaire de perspective, comme le ferait penser la vieille devise « une fenêtre sur le monde ». Ce qui est reproduit de manière analogique sur l'écran n'est qu'une fraction de l'espace d'événement opératoire – qui inclut le contenu de la maison aussi bien que l'écran et ce qu'il montre. La maison, cependant, est moins un contenant qu'une membrane : un filtre des extérieurs qui la pénètrent et la traversent continuellement. La télévision a plus à voir avec une livraison dans un espace plus ou moins ouvert qu'avec une perspective d'un espace clos sur un autre, ou d'un espace clos sur un espace ouvert. Les expressions collectives qui se produisent dans l'espace domestique poreux, incluant la télévision en tant qu'un humble élément dans un mélange complexe et intégré de manière floue, sont hautement variables. Cependant il ne faudrait pas construire le caractère variable et poreux, le fait que la maison qui accueille la télévision n'est pas un contenant, comme signifiant que les événements déclenchés de manière régulière avec une participation télévisuelle ne sont pas des événements de mise en contenu, et que la maison n'est pas une formation de pouvoir. La mise en contenu a plus à voir avec la création des régimes d'entrée et de sortie à travers des seuils qu'avec le caractère imperméable des frontières. Ceci est aussi vrai pour la réglementation des espaces d'événement codifiés que pour les espaces caractérisés par un codage. Ce qui est pertinent dans un espace d'événement n'est pas le fait qu'il ait des frontières mais la question de savoir quels éléments il laisse passer, selon quels critères, à quelle vitesse, et pour quel effet. Ces variables définissent un régime de passage. L'auto-référence par application ou par réglementation par une formation transcendante peut

assurer un régime de passage plus strict (une ouverture plus sélective). Les technologies communicationnelles qui ont accès à la maison vingt-quatre heures sur vingt-quatre (poste, téléphone et répondeur, fax, internet, radio, TV) ouvrent les codes domestiques à un passage très intense et hautement aléatoire de signes, sinon de corps humains. Malgré les verrous sur la porte, l'espace d'événement de la maison doit être caractérisé par un régime de passage très laxiste. Par un régime d'ouverture à la circulation des signes, à la livraison, l'absorption, le relais de sons, de mots, d'images – la maison est un point nodal dans un réseau circulatoire à dimensions multiples (chacune correspondant à une technologie de transmission). Inondée par la transitivité. La maison est un point nodal dans un champ d'immanence à extension indéfinie, auquel les technologies de transmission donnent corps (fournissent un espace d'événement spécialisé). Le champ d'immanence technologisé est ponctué par des formations de transcendance (généralités, perspectives, formations étatiques, proto-étatiques, de type étatique). Mais celles-ci ne le réglementent pas de manière effective. Le réseau distribue bien plutôt les transcurrences (les connecte de manière effective). Les formations de transcendance sont également des points nodaux pris dans un champ d'immanence qui échappe par nature à leurs règles (quels que soient leurs efforts pour le dompter – la *dé-régulation* reste le mot d'ordre gouvernemental).

La canalisation technologiquement assistée de la transitivité de l'événement constitue un mode de pouvoir distinct et des codifications réglementaires du Statique et des codages producteurs de régularité du « social » et du « culturel » dont elle ébranle continuellement les seuils d'auto-référence. Le *transitif* (terme moins piégé que « communicationnel ») doit être vu comme le mode de pouvoir dominant dans ce que certains sont portés à appeler la condition « postmoderne ». Son réseau est ce qui connecte les codages aux codages, les réglementations aux réglementations, les codages aux réglementations, et chacun à ses propres répétitions dans un flux et reflux de potentialisation-et-mise-en contenu. Le réseau distribue. Entre-connecte. Relie. Le réseau *est* la relationalité de ce qu'il distribue. C'est l'être d'un devenir collectif. Les technologies communicationnelles *donnent corps à la relationalité en tant que telle*, et en tant que mise en mouvement – en circulation – de l'événement. La circulation de l'événement est distincte tant de la technologie de la transmission qui est son double corporel que de sa livraison, de l'autre côté du seuil. La circulation – transitivité de l'événement en elle-même, dans son devenir, est l'intervalle qui enveloppe – investissant tous les seuils.

Chaque « clôture » est enveloppée par la pure immanence de la transition. Le moyen de « communication » n'est pas la technologie. C'est

l'intervalle lui-même : la mobilisation (*moveability*) de l'événement, le déplacement du changement, la relationalité en-dehors de ses termes, la « communication » sans contenu, la *communicability*¹. Enveloppé par la transitivité (comprise de la sorte comme une forme spéciale de transduction), le Statique et le régularisé se produisent dans une atmosphère de modulation raréfiée. Alors que la « communication » multiplie de manière toujours plus insistante ses canaux en une ligne d'adduction à dimensions multiples, l'indéterminé de la transitivité événementielle pénètre de plus en plus dans les espaces de potentialisation-et-de-mise-en-contenu. Le singulier *aussi bien que* le particulier-général en viennent à s'articuler autour de l'indéterminé. Ou à nager dedans puisque le seuil qui enveloppe n'est pas une porte mais l'agent d'un flux qui inonde. « Communications » désigne un trafic de la modulation. C'est un mode spécial de pouvoir qui huile d'indétermination les espaces d'événement, qui lisse les seuils de mise en contenu. Si le style local ou individuel est résistance (entendue en un sens de friction plus que d'opposition : se frotter aux règles plutôt que les briser) c'est *tant* la résistance *que* la mise en contenu qui sont prises en flux. Elles sont soufflées, déportées. Leur déport les connecte à la non-auto-référentialité de leur seuil, l'intervalle : quelque chose qui n'est pas tout à fait le dehors mais qui est cependant en-dehors de l'orbite de l'espace d'événement d'arrivée. Une pseudo exo-référentialité – vers l'indéterminé. Non pas le « simplement » indéterminé : l'indéterminé complexe, technologique, ontologique.

Dans la perspective de qui s'y oppose sur le mode de la mise en contenu et de la réglementation cette situation ne peut être vécue que comme « crise ». Tout, depuis « la famille » jusqu'à « la religion », « la Gauche et la Droite » et au « gouvernement » lui-même, a basculé dans un état auto-proclamé de crise perpétuelle, et ce à peu près au même moment – lorsque la pénétration a approché le point de saturation. Et pourtant ils sont toujours bien là. Le changement n'est pas une disparition mais un enveloppement. Ce qui a changé est qu'aucun d'entre eux – aucun appareil de codage ou de codification – ne peut prétendre envelopper car ils sont tous enveloppés. Ils sont soufflés et baignés et, en vertu de cette condition partagée, ils se connectent. Ils ne sont pas niés, ils sont mis en réseau. Livrés, tous et chacun, à la transitivité, à l'événement indéterminé (pour lequel « crise » n'est pas un nom pire que d'autres).

La disponibilité à la mise en réseau de la transmission d'événement ne relève pas seulement des images des media de masse mais à l'information en général, aux marchandises et à l'argent : à tout signe dont l'opération de base est le flux, et dont l'effet inductif/transductif doit être « réalisé » (dont

1. Giorgio AGAMBEN, *Moyen sans fins*, Paris, Rivages, 1995.

le rôle catalytique doit être catalysé, dont l'expression doit être exprimée). Tous ces transmetteurs d'événement portent une forte charge d'indétermination, de potentiel non-réalisé (ou, dans le vocabulaire deleuzien, « non actualisé »). Ce qu'ils sont, ce que sera leur événement, ce qui s'exprimera avec et à travers eux est hautement variable puisqu'ils sont co-catalysés de manière complexe par les éléments hétérogènes qui peuplent les espaces proliférants où ils entrent. Les transmetteurs d'événement sont des signes inductifs/transductifs qui rôdent en quête de catalyse à travers de multiples proliférations. Leur capacité à catalyser – leur aptitude au rôle de sujet partiel – est elle aussi hautement variable. Le plus capable est l'argent, signe dont la simple apparition dans toute situation est assurée d'en produire, d'une manière ou d'une autre, une transformation incorporelle. La moins catalytique est l'information. Chaque transmetteur d'événement est entretenu et distribué par un appareil collectif spécialisé utilisant au moins une technologie de canalisation qui lui donne corps dans l'intervalle, lorsqu'il disparaît dans sa propre immanence (même les transmetteurs de basse technologie font retour à l'immanence : les lettres sont postées enfermées dans des enveloppes, leur signification cachée). Les corps d'intervalle sont de différents types, depuis les boîtes aux lettres et les bureaux de poste jusqu'aux lignes téléphoniques, aux ordinateurs et aux multiples et divers institutions et instruments de la finance. Ils se nouent en un réseau capillaire en expansion qui traverse chaque espace d'événement, et ce avec une complexité toujours croissante (et convergent depuis peu, avec le World Wide Web). C'est par la complexité de leur interconnexion technologique qu'ils forment un espace de transitivité qui enveloppe et pénètre, un espace qui ne peut plus être ignoré en tant que formation de pouvoir globale de plein droit.

Cette nouvelle formation de pouvoir a un nom ancien : capitalisme. Car l'argent, en tant que moyen de paiement ou d'investissement, est le seul transmetteur d'événement qui traverse chaque espace d'événement et qui soit transporté par chaque corps d'intervalle, sans exception. Le capitalisme d'aujourd'hui est le réseau capillaire du capillaire, le circulateur de la circulation, le moteur de la transitivité – l'immanence de l'immanence-faite-corps. *La limite interne du relationnel*.

Le mode de pouvoir du capitalisme contemporain pourrait être appelé contrôle : ni codage ni codification, ni réglementation ni production de régularité, mais *modulation les enveloppant tous deux de manière immanente*¹. Le pouvoir du contrôle peut se dire décodage (mise en

1. Gilles DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990 ; Brian MASSUMI, « Requiem for Our Prospective Dead : Towards a Participatory Critique of Capitalist Power », *The UTS Review : Cultural Studies and New*

immanence des signes, devenant vecteurs d'un potentiel indéterminé) et déterritorialisation (extraction de l'événement de ses espaces particuliers-généraux d'expression et, dans ce cas, expédition de cet événement dans un espace distribué, à intervalle, *sui generis*). Le pouvoir du contrôle est le décodage et la déterritorialisation *distribués* (prêts à la catalyse par une potentialisation-et-mise-en-contenu dans un nouvel espace; prêts au recodage/recodification et à la reterritorialisation). Le contrôle est la modulation produite comme facteur de pouvoir (son facteur de flux). C'est ce qui donne ou enlève le pouvoir au potentiel. La capture ultime, non pas des éléments d'expression, ni même de l'expression, mais du mouvement de l'événement lui-même.

Ce n'est pas sous-estimer le contrôle capitaliste que d'appeler son trafic mondial de la modulation la stylisation du pouvoir. On a soutenu auparavant que le modèle du pouvoir était l'usurpation. Qu'est-ce qui, ici, est usurpé? L'expression même du potentiel. Le mouvement de relationalité. Le devenir-ensemble. L'appartenance. *Le capitalisme est l'usurpation globale de l'appartenance*. Ce n'est pas simplement une plainte: il faut reconnaître que le pouvoir est désormais, et de manière massive, potentialisation, sur un nouveau mode planétaire. Mais ce n'est pas non plus une matière à célébration: la potentialisation est de manière toute aussi massive livrée à des espaces proliférant de mise en contenu. C'est l'observation incontournable que l'appartenance en tant que telle a émergé comme un problème aux proportions globales. Ni célébration, ni plainte: un défi d'avoir à penser et à vivre à nouveau l'individuel et le collectif.

Qu'est-ce qui vient en dernier?

Brian MASSUMI
Humanities Research Center,
Australian National University, Canberra
(Traduction de Isabelle Stengers).

Writing (Sydney), n° 2, octobre 1995, p. 35-61, republié in *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics and Philosophy*, ed. Eleanor Kauffman, University of Minnesota Press (à paraître).

DE QUATRE FORMULES POÉTIQUES QUI POURRAIENT RÉSUMER LA PHILOSOPHIE DELEUZIENNE

« LA FILLE – Je disais que cela me faisait du bien de l'entendre parler. Il ne parle pas non plus toujours d'amour.

HARRY – Non? De quoi, alors? De Dieu, je suppose...

LA FILLE – Pas exactement. Mais tu n'es pas tout à fait à côté.

HARRY – Je ne te comprends pas.

LA FILLE – Sûrement que tu n'as jamais entendu cela, mais...

HARRY – Allons, lâche-le!

LA FILLE – De métaphysique.

HARRY – Eh bien! Tu te trompes, petite sœur. De la métaphysique? J'ai bien entendu? Ecoute: c'est mon affaire ».

Henry MILLER, *Just wild about Harry*, scène V.

Comme il est facile de le comprendre, le titre de cet article est une plaisanterie. Parce que c'est seulement par plaisanterie qu'on pourrait penser qu'il est possible de résumer la philosophie de Deleuze en quatre formules, qu'elles soient poétiques ou de n'importe quel ordre. La seule excuse tient en ceci qu'il s'agit d'une plaisanterie deleuzienne, celle-là même que Deleuze fit à Kant, en un célèbre et bref article intitulé « De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne ». Et il est clair que celui qui est capable de faire une telle plaisanterie doit s'attendre à y être lui-même exposé. Seulement, entre le moment où j'ai proposé ce titre pour une conférence à l'université de Saragosse et celui où en rédigeant ce texte, j'ai dû en rendre compte, sont survenues des choses qui nous retirèrent à tous l'envie de plaisanter. Des choses qui manifestent plus encore l'évidence: à savoir que pour se livrer à

ce genre de plaisanterie, à supposer qu'on en ait envie, il faudrait avoir la finesse, le courage, le savoir et la précision de Deleuze, et celui qui signe les lignes qui vont suivre est bien évidemment dépourvu de toutes ces qualités. La plaisanterie, son esprit ayant été enterré par les circonstances, s'est changée en un sarcasme cruel, en une sorte de moquerie indécente.

Mais la moquerie, c'est aussi le châtement, la leçon, qui à son tour est le titre du poème duquel est extrait la première formule poétique ici proposée :

1. *Même à la mort il vint par détours*¹

Le rapport de cette formule à la pensée de Deleuze n'est pas évident. La mort paraît être un thème peu deleuzien, plutôt heideggerien, ou peut-être blanchottien, tout au plus derridien ou même foucauldien, mais très rarement deleuzien. Non seulement parce que Deleuze lui-même tente explicitement d'opposer à « l'être-pour-la-mort » et à « l'être-au-monde » heideggerien « l'être-pour-le monde » leibnizien, mais aussi parce que l'une des accusations les plus fréquentes contre la pensée de Deleuze consiste en ceci qu'il ne prend pas la Mort assez au sérieux : dans les termes des critiques psychanalytiques adressées à *L'Anti-Oedipe*, Deleuze et Guattari agiraient comme deux sales gamins qui refusent d'assumer la castration ; en termes plus philosophiques, il est des adversaires de Deleuze qui, constatant qu'une certaine revendication d'infini est inséparable de la philosophie de ce dernier – et ce jusqu'à la fin, voyez la discussion sur le limité et l'illimité dans le passage que *Qu'est-ce que la philosophie ?* consacre à la science – pensent que, dans cette mesure, il y aurait là comme un rejet de la finitude. Et on pourrait certes argumenter en ce sens, il pourrait sembler que l'intérêt que porte Deleuze à une position vitaliste l'amène à annuler la réalité de la finitude en l'ontologisant, et en l'exorcisant ainsi de deux manières : d'une part, dans l'ordre des corps et des mélanges physiques, la mort n'est rien (rien de plus qu'un mélange physique parmi d'autres) ; on pourrait citer à ce sujet la sympathie de Deleuze pour la proposition de *l'Éthique* (IV, 39, sch.), où Spinoza « relativise » la mort en termes de « changement de vie » (conception qui n'est pas seulement présente dans *Spinoza et le problème de l'expression*, mais aussi dans *L'Anti-Oedipe*), ainsi que pour les textes de Bichat cités par Foucault dans sa *Naissance de la clinique*, dans lesquels la mort se multiplie au point de se disperser en un *continuum* qui la change en quelque chose d'empiriquement illocalisable. D'autre part, dans l'ordre

1. Francisco de QUEVEDO, *La leçon* (*El escarmiento*).

« métaphysique » (disons-le de cette façon) des « événements », nous avons un « mourir » impersonnel et incorporel qui ne se confond pas avec ses effectuations empiriques et spatio-temporelles dans les corps ou états de choses ; à cet égard on pourrait citer les textes de *Logique du sens* qui vont en cette direction, mais aussi l'usage constant que fait Deleuze, tout au long de son œuvre, du « on meurt » de Blanchot. Cette espèce de neutralité métaphysique de l'ontologie de l'univocité semble se traduire en une froideur ou en une indifférence qui précisément annule la réalité ontologique du mal, de la souffrance (comment oublier la cruauté de ces pages de *Nietzsche et la philosophie* où la souffrance se trouve justifiée – et ce sans nul doute en toute fidélité à Nietzsche – comme un processus de dressage ou comme un spectacle ?), de la faute, de la honte, et bien sûr de la mort, pour que rien de tout cela ne vienne ruiner l'innocence du désir orphelin. Ce qui comporterait – c'est aussi une accusation fréquente – une certaine irresponsabilité sur le plan politique : c'est ainsi qu'il faudrait lire ces pages de *L'Anti-Oedipe* dans lesquelles le fascisme est observé dans sa dimension ontologique comme un avatar particulier du désir, autrement dit comme une « modification déterminée de la Substance » qui ne dérange en rien son caractère affirmatif, son caractère d'affirmation illimitée. Sans doute le fascisme ne se présente-t-il pas comme une aventure parmi d'autres du désir, mais comme une infortune. Reste que là est précisément le problème : comment peut-on dire que le fascisme est une infortune plutôt qu'une aventure quelconque si on maintient cette attitude de « neutralité ontologique » ? Si « toute détermination est négation », pourquoi une détermination fasciste du désir serait-elle plus négative que, disons par exemple, la détermination de ladite « démocratie bourgeoise » ? Si rien ne perturbe le caractère affirmatif du désir, et, en somme, de la vie, si la cristallisation du désir en formations sociales sauvages n'est ni meilleure ni pire, mais simplement différente de sa cristallisation en formations barbares ou civilisées, si tout est construction expérimentale effectuée sur un corps sans organes ontologiquement neutre, pourquoi considérer que la mort, la toxicomanie, l'alcoolisme, le national-socialisme sont des échecs de cette expérimentation ? Ou, autrement dit, si toute cristallisation sociale du désir ou toute effectuation spatio-temporelle de l'événement est une négation – au sens où elle est une détermination, une limitation –, comment serait-il possible de condamner l'une ou l'autre de ces déterminations comme plus négative (plus réactionnaire, moins révolutionnaire) que d'autres ? On ne peut tout de même pas croire que Deleuze veuille tout, en même temps une ontologie de l'univocité capable d'exorciser la finitude et d'éliminer toute objection à l'encontre du vitalisme, et un tribunal capable de faire le partage entre « bons » et « mauvais » choix (ainsi

l'affirmation selon laquelle Heidegger se serait « trompé » en choisissant le peuple allemand, parce que celui-ci est une majorité représentée par un Etat : mais comment un bon choix serait-il possible, s'il est vrai que les minorités elles aussi sont des majorités qui aspirent à la concrétion historique au moyen d'un Etat ?). Et quand Toni Negri demande à Deleuze s'il n'y a pas quelque chose de tragique ou de mélancolique à observer jusqu'ou peuvent mener les « machines de guerre », Deleuze évoque le fascisme, cite « La zone grise » de Primo Levi et parle de la honte d'être homme comme d'un sentiment positif, et même comme d'une profonde motivation à faire de la philosophie. Mais comment est-il possible que la honte soit une passion affirmative ? Est-ce que nous n'en étions pas venus à ce que ceci – faire que le désir ait honte de soi – était précisément une sorte de « fascisme du désir », à ce que c'était là un piège dont le désir devait parvenir à s'échapper ?

On ne répond certes pas à ces questions en disant : *même à la mort il vint par détours*. Mais c'est au moins un début. Tout se passe comme si Deleuze faisait des détours pour ne pas s'affronter à la mort, comme si penser consistait pour lui à border la mort, à l'esquiver. Comme si penser consistait à faire des détours jusqu'au tour de la mort. Au fond, toutes ces questions que je viens de poser comme si c'était un autre qui les posait reviennent à une seule et même question, la question même qu'adressait à Spinoza le sinieux théologien Blyenberg, dans une série de lettres auxquelles Deleuze a consacré une étude intitulée « Les lettres du Mal »¹ : si tout s'ensuit nécessairement de Dieu, comment pourrions-nous considérer certaines choses comme étant le Mal ? Comment pourrions-nous condamner celui-ci ? Pourquoi la vie serait-elle préférable à la mort ? La position de Deleuze a à nouveau ici quelque chose de choquant, parce qu'elle comporte trois affirmations apparemment contradictoires. D'une part, en termes métaphysiques, Deleuze énonce la thèse correspondant à la neutralité univoque de l'être, à cette indifférence à laquelle nous avons déjà fait allusion : le mal n'est rien (lui fait défaut un véritable statut ontologique), parce que l'être est au-delà du bien et du mal. Le mal – le fait de dire mauvaises certaines choses et bonnes d'autres – est une certaine illusion, une certaine manière d'ignorer l'être, de méconnaître la réalité, qui n'aurait d'autre statut que simplement psychologique : celui-là à qui les choses telles qu'elles sont ne conviennent pas pense que ces choses sont mauvaises ; et cela – tout comme l'illusion que certaines choses sont bonnes sous prétexte qu'elles nous conviennent – n'est rien d'autre que superstition.

1. SPINOZA, *Philosophie pratique*, Paris, 1981.

Et cette idée – que la seule réalité du mal est psychologique – paraît se confirmer quand Deleuze reconnaît que le seul refuge possible du mal, le seul terrain où il résiste à la neutralité de l'être et se manifeste comme quelque chose d'irréductible, est le phénomène de la tristesse comme affection de l'âme. Mais – et ceci est la seconde affirmation, qui semble contredire la première – Deleuze dit que si la mort n'est rien dans le champ du mélange des corps, si elle est physiquement indéterminable, c'est parce que la mort n'est pas un problème physique, ni médical, ni biologique, mais un problème métaphysique. Comment pourrait être problème métaphysique cela qui ne présente aucun problème, qui n'est ni bon ni mauvais, mais qui est simplement nécessaire, conséquence de l'infinie affirmation de la substance ? Serait-ce que la tristesse aurait quelque substance métaphysique, qu'elle aurait quelque réalité ontologique ? Comment pourrait-il en aller ainsi si « l'être se dit d'une seule façon et de cette façon se dit de tout ce qui est » – tristesse ou joie, mal ou bien, souffrance ou plaisir, vie ou mort ?

Le recours à Spinoza est en effet ici le seul possible : parce que chez Spinoza la tristesse et la joie ont une réalité propre : elles sont des manières d'augmenter ou de diminuer la puissance d'agir. La tristesse comme « phénomène psychique » n'est rien de plus que l'expression psychologique d'un changement significatif dans l'essence de l'être qui en est affecté. Non pas, évidemment, dans son essence en tant qu'impliquée dans l'éternité infinie de la Substance, mais bien dans son essence en tant qu'existant doté de relations extrinsèques, en tant que durée. Pour employer un langage délibérément inadéquat, nous pourrions dire que la Substance se moque bien de ce que nous durions, de ce que nous soyons tristes ou joyeux, qu'elle ne sent ni ne souffre rien de notre vie ou de notre mort ; tout cela lui indiffère – elle est neutre –, mais à nous ne nous indiffère pas. Nous avons quelque chose dont la substance est dépourvue – justement la durée –, et tant que nous durons, notre puissance d'agir peut augmenter ou durer réellement (et pas comme une illusion psychologique ou une fantaisie psychique). Ainsi il est impossible de nier que la tristesse et la joie sont des variations réelles de l'essence de ceux qui existent tant qu'ils existent, et qui jouissent alors d'une sorte de réalité inéludable, irréductible. Et que, dans cette mesure, la mort – et la souffrance, et la culpabilité, et la honte, et la jalousie – sont bien quelque chose et non pas rien, que le mal existe pour les êtres finis existants que nous sommes, même si, pour la substance, il n'est rien. Tout cela, donc, même en n'ayant aucune réalité métaphysique au sens strict du terme (puisqu'elles ne sont rien du point de vue de la substance), ne peut pourtant pas se réduire à une simple illusion superstitieuse de statut simplement psychologique.

Deleuze précise alors en une troisième affirmation : la mort est un problème *éthique*. La joie et la tristesse définissent un ordre qui, quoique métaphysiquement fondé, n'est plus strictement métaphysique, et ont un type spécifique de réalité positive que nous pourrions appeler « la réalité éthique ». Ainsi, la tristesse n'est pas un état psychologique (un malaise) qui se produirait comme conséquence de la mort, du mal ou de la souffrance (car cela reviendrait à accepter d'abord une réalité ontologique de ceux-ci), mais à l'inverse : la tristesse et la joie fondent un type de réalité qui se distingue de la réalité physique et de la réalité métaphysique, à savoir la réalité éthique, et ce n'est que dans cette dimension de la réalité qu'il y a un sens à parler de mort, de mal ou de souffrance (toutes choses qui ne se produisent que là où il y a durée). Parce que la mort est une réalité éthique. La tristesse est une diminution de notre pouvoir d'agir. La mort n'est rien d'autre que le degré extrême de cette réduction. De même, la vie n'est rien d'autre que le degré maximal de l'augmentation de la liberté ou de la capacité d'agir, ou encore la plus grande joie. Et tout ceci ne vaut que des êtres qui durent, seuls ces derniers sont des êtres éthiques.

De sorte que, si on observe avec attention la pensée de Deleuze, on remarquera que son univers vitaliste est transi de part en part par la mort, dans la mesure où elle est peuplée de ces variations éthiques de l'existence, augmentations et diminutions... détours, oui, même à la mort on en vient par détours. Et ce monde éthique se fonde en une expérience : étant donné que nous sommes des existants, c'est-à-dire, étant donné que nous avons un extérieur, que nous sommes faits de parties extrinsèques, que notre conservation – et, par conséquent, notre durée – dépend de ce que les relations qui définissent notre être se composent avec d'autres relations qui nous sont extérieures – ou, pour le dire encore plus clairement : que nous avons besoin des autres pour vivre, pour augmenter notre puissance d'agir, pour réaliser notre liberté –, l'expérience de la joie est l'expérience d'une communauté : quand quelque chose (et surtout quelqu'un) augmente ma puissance d'agir, quand quelqu'un me fait vivre ou m'aide à vivre, alors je sais qu'entre nous il existe quelque chose de commun. Et cette joie elle-même, pour autant qu'elle est une augmentation de mon être, pour autant qu'elle « élargit l'âme », me pousse à de nouvelles joies et à de nouveaux accroissements de ma manière d'être, me pousse à vivre, à élargir ma communauté, à affirmer la vie. Et cette affirmation peut être innocente, ou, comme nous l'avons dit, orpheline, en tout cas elle n'est pas naïve, elle n'est pas une manière d'ignorer la finitude, la souffrance et la mort ; cette joie est ce qui me pousse à affirmer la vie, mais elle est inséparable de la connaissance de la mort, du mal, de la douleur ; non, bien sûr, qu'expérimenter la joie implique expérimenter la tristesse (joie et tristesse

ne sont pas seulement distinctes quantitativement, mais aussi qualitativement) ; mais c'est que cette expérimentation implique une sorte de conscience métaphysique de la froideur et de la neutralité éthique de l'être, une certaine conscience de la finitude ou de l'absence de finitude de la nature. Ainsi, par conséquent, il n'est pas non plus pertinent de parler ici d'irresponsabilité, parce que très certainement il y a un critère éthique – la joie elle-même. La joie n'évite pas la mort, ni le fascisme, ni aucune autre chose, mais elle aide à les contourner. Oui, même à la mort il vint par détours. Je me réjouis toujours quand je trouve quelque chose qui m'aide à vivre, mais cela veut dire que se réjouir – et par conséquent, vivre –, c'est être incliné, avoir des inclinations, faire des tours et détours. Avoir une inclination pour quelque chose ou quelqu'un, ne pas s'appuyer sur la fermeté du solide. Être, en dernière instance, incliné vers la mort. Et pourtant se maintenir en appui sur ces inclinations mêmes.

Sans nul doute il y en aura pour penser que c'est là bien peu de choses pour vouloir éviter les contingences et s'assurer de la nature moralement droite de la pensée, au-delà de ces hasardeuses variations éthiques ; il y en a qui préfèrent une pensée qui en droite ligne conduit à l'être, et de l'être au bien ; il y en a qui détestent les déviations, les inclinaisons, les détours. C'est pour eux qu'est pensée la seconde formule poétique.

2. *Ne craignons pas le détour*¹

Parce que le détour est ici aussi une déviation, et même un dévoilement de la pensée. Qu'on puisse délirer en pensant, rien là de bien neuf. Ce qui est neuf, c'est le statut que Deleuze confère au détour ou au délire. Qu'il y ait des erreurs, des maladresses, même des pensées délirantes, qu'il y ait des pensées stupides, imbéciles, qu'il y ait des pensées abjectes, il n'y a là rien de préoccupant pour autant que la nature de la pensée se maintienne à l'abri de toutes ces déviations ; c'est-à-dire pour autant que nous admettions que si la pensée emprunte ces « sentiers qui ne vont nulle part », c'est parce qu'elle se trouve en mauvaise compagnie, ou sous de mauvaises influences ; que la pensée peut souffrir une pathologie d'origine biologique, mentale, sociale, ou même politique, mais que tout cela ne fait que garantir qu'il s'agit seulement d'avatars empiriques de la pensée qui ne compromettent en rien sa nature essentiellement droite au plan transcendantal. On peut bien commettre erreurs et maladresses, mais ces défaillances elles-mêmes prouvent qu'est aussi possible le droit chemin, ou qu'il est possible, comme le disait Kant, de « s'orienter dans la

1. R.M. RILKE, « Eros ».

pensée ». Un homme qui essaye de s'orienter dans une chambre qu'il connaît parfaitement (la sienne), mais qui se trouve plongée dans l'obscurité, a besoin, pour y parvenir, de rencontrer un objet quelconque ; mais cette condition nécessaire ne serait pas suffisante si la position spatiale de cet objet n'avait été préalablement inscrite dans la mémoire : l'extériorité réveille l'intériorité, laquelle, sans cette affection spatiale, resterait un songe incapable de produire des références pour l'orientation ; mais l'intériorité illumine la sombre extériorité de la pièce, permettant à celui qui l'habite d'y marcher en ligne droite. Dans son introduction à la « Description physique de la terre » (Ak., IX, 156 sq.), le professeur de géographie Kant rappelle le caractère fondamental de la géographie en ce qui concerne l'histoire, « parce qu'il est nécessaire que les événements qui surviennent se réfèrent à quelque chose », mais aussi qu'il faut clarifier (*aufklären*) la géographie « au moyen de l'histoire », car autrement il nous serait impossible de nous orienter (cf. les reproches adressés par Kant à ceux qui ne savent pas utiliser les informations géographiques parce qu'ils ne savent pas les placer en leur juste lieu).

Quand Ulysse se réveille à Ithaque, dans un paysage qui lui paraît familier (c'est celui de son propre royaume), mais qu'il ne reconnaît pas comme tel, et même pas quand Athéna elle-même lui dit où il se trouve (parce que sa mémoire s'est absentée ou opacifiée pendant son voyage, parce qu'il lui manque des éléments de l'enchaînement des événements successifs), il n'est pas convaincu d'être dans sa patrie, avant qu'Athéna, abandonnant son déguisement de berger, lui fournit un « objet » dont Ulysse conserve le souvenir et qu'à présent il peut toucher (ou plutôt voir) : le port de Forcis, le vieux marin, l'olivier, la grotte sacrée. Et c'est facile de dire que cette reconnaissance est possible seulement parce que de tels objets spatiaux avaient été intériorisés dans les plis de son âme comme des traces mémorielles. On pourrait encore invoquer le non moins célèbre passage du *Théétète* (191 c-195 a), dans lequel, à l'obscurité de la chambre kantienne se substitue l'éloignement des figures de Théodore et Théétète, et à l'intériorité une tablette de cire où s'intériorisent les signaux perceptifs en provenance de l'extérieur. Platon admet la possibilité d'un désaccord entre l'expérience intérieure et l'expérience extérieure, comme une « erreur » ou une « opinion fautive » due à des circonstances empiriques (la qualité de la tablette ou la quantité des inscriptions), de la même façon que Kant reconnaît que la majeure partie de ceux qui lisent dans les journaux des informations sur des sites géographiques lointains ne savent pas les interpréter. A ce passage précis du *Théétète* plusieurs pages de *Différence et répétition* se réfèrent avec insistance. Dans ces pages Deleuze interroge la nature droite de la pensée, présupposé de l'image dogmatique de la

philosophie. La brisure de cette image de la pensée se produit, suggère Deleuze, à partir du moment où nous pouvons tracer une autre image de la pensée, dans laquelle la discorde n'est plus un accident empirique mais une caractéristique transcendante (l'accord empirique des facultés étant tout au contraire un fait fortuit et contingent) ; à partir du moment où nous pouvons imaginer une pensée naturellement tordue, déviée, ruineuse, une pensée qui inclut dans son champ transcendantal la stupidité, la folie ou l'abjection au lieu de les abandonner à l'extérieur empirique ; à partir du moment où nous renonçons au modèle de la reconnaissance. Cela, c'est quelque chose de plus ou de pire qu'une erreur, c'est l'impossibilité de réussir, de coïncider.

Quand l'Oubli – cet oubli qui empêchait Ulysse de reconnaître sa patrie du fait de n'avoir pas assisté à la séquence des impressions externes de son débarquement, de n'avoir pu les intérioriser, cet oubli qui en conséquence l'empêchait de s'orienter – se change, de simple accident empirique, en puissance transcendante, ce qui est en question c'est l'unité même de l'intuition et la droiture de la pensée, l'accord platonicien entre les tablettes de l'âme et les signaux du corps. C'est l'apparition de cette image terrible de la nature courbe de la pensée, de la déviation comme essence de la pensée. Bien : empruntons sans peur le détour. N'ayons peur ni du détour, ni de la folie, ni de la stupidité, parce que nous n'arriverons à faire de la philosophie, c'est-à-dire à construire des concepts, qu'à partir de l'expérience de ce vertige, c'est-à-dire quand nous nous affrontons au chaos sans l'ombrelle protectrice de l'opinion. Si la philosophie conduit l'être à ce point d'épuisement du possible qui se trouve « au-delà du bien et du mal », pour faire naître une différence éthique dans le désert, dans l'immanence, elle conduit aussi la pensée au point d'épuisement de toute marque référentielle ou de toute structuration catégoriale, « au-delà du vrai et du faux », pour faire naître en ce désert d'immanence la différence conceptuelle. Peut-être est-ce cela le détour ou le délire mentionnés par les Anciens, et dont ils parlaient comme d'une stupeur ou une admiration confondues avec la terreur ; peut-être était-ce cela aussi que faisaient les philosophes modernes quand ils mettaient en route leur doute méthodique : une sorte de déshumanisation, de stupéfaction, de viol de la pensée, une sorte de descente au long de la pente ou de l'inclinaison de la pensée :

[Cette descente] n'en reste pas aux formes animales, mais entreprend des régressions plus profondes, des carnivores aux herbivores, et finit par déboucher dans un cloaque, sur un fond universel digestif et légumineux. Plus profond que le geste extérieur de l'attaque ou le mouvement de la voracité, il y a le processus intérieur de la digestion, la bêtise aux mouvements péristaltiques (*Différence et répétition*, p. 196).

Et, de même que la différence éthique n'est pas la différence entre les valeurs du bien et du mal établies par une loi transcendante, mais plutôt l'expérience de la joie comme de cette différence qui fait l'éthique (qui confère au monde consistance éthique), la différence conceptuelle n'est pas la différence entre deux concepts déjà établis dans un champ catégoriel préalable, mais la différence qui fait concept, en se risquant au chaos. Ne craignons pas le détour, si nous voulons faire de la philosophie. Pensons par les bords. Pensons, donc, en affrontant le chaos, tout comme l'œil s'affronte à sa désorientation quand il aborde une toile de Pollock, tout comme la langue fait face au délire dans un poème de Góngora ; pensons le détour même de la pensée comme la différence qui n'est pas différence entre deux choses, mais différence qui est la chose même à penser, comme le détour qui nous permet de penser. Penser le détour, le délire d'une différence qui ne présuppose pas d'identité, ce délire qui désoriente les facultés discordantes devant un morceau de John Cage et nous fait peut-être descendre jusqu'à la végétalité, jusqu'à la minéralité, jusqu'à la stupidité de ceux dont on dit qu'ils ont « la tête dure comme la pierre », cette hébétude qui fait violence à notre pensée et nous fait nous exclamer : mais qu'est-ce qu'une chose a à voir avec une autre ? Et c'est ici qu'arrive le troisième vers :

3. *Quels engendrements pour une nouvelle race !*

Quelle nouvelle descendance de la pierre et de l'homme !

*... Les ciseaux coupant les ailes du ventilateur,
et le cadre d'une fenêtre qui tombe
sur une cruche de lait¹.*

Oui, en effet, qu'est-ce qu'une chose a à voir avec une autre ? De nouveau il semble que l'on puisse détecter une certaine incongruité dans le fil du discours, comme si lui aussi était la juxtaposition de choses qui n'ont rien à voir, le cadre d'une fenêtre tombant sur une cruche de lait. Tout se passe comme si, d'abord, nous avions défendu une éthique de la joie qui avait pour fondement une ontologie de l'univocité, qui, du fait d'être telle, permettait toujours une certaine reconnaissance, une composition de relations, une expérience de communauté ou de ressemblance comme matière de cet élan à vivre, à penser, à affirmer ; et il semble que par la suite nous détruisions cette première expérience, soutenant l'impossibilité de toute reconnaissance, de toute communauté, de toute ressemblance et de

1. J. LEZAMA LIMA, « La universalidad del roce » (*Fragmentos a su Imán*).

toute relation, en affirmant une différence qui supprime toute idée préalable de ressemblance, d'identité, d'analogie ou de communauté.

A moins qu'il s'agisse ici d'autre chose. A moins qu'il s'agisse de penser l'absence de relation comme relation, l'impossibilité de la reconnaissance comme une manière de reconnaissance, le manque de ressemblance et de communauté comme une façon de communauté et de ressemblance. Y a-t-il dans tout ceci autre chose qu'un jeu de mots ? Comment peut-il y avoir relation entre des choses qui n'ont rien en commun ? Prêtons d'abord attention à la thèse avec laquelle Deleuze fait irruption dans l'orbe philosophique. Dans son premier livre publié, il lance un mot d'ordre, comme s'il tentait de mettre en place une certaine ligne de pensée qui serait pour toujours la sienne, et ce mot d'ordre est : « Les relations sont extérieures à leurs termes »¹. Dans un contexte précis, cette phrase ne présente pas de difficulté d'interprétation : ce serait la thèse empiriste selon laquelle il n'y a pas de jugement synthétique *a priori*, ou encore, selon laquelle n'importe pas ce que sont les termes de la proposition, puisque les relations qui s'établissent entre eux plongent toujours leurs racines dans l'expérience, et non dans le concept du sujet ou du prédicat de la proposition. Il y a plus : quand l'empirisme appelle aux principes d'association, et plus concrètement au principe de ressemblance, il ne prétend pas le moins du monde que nous mettions en relation deux choses – c'est-à-dire deux impressions ou deux perceptions – parce qu'elles sont semblables, parce qu'elles ont quelque chose en commun, mais tout au contraire qu'elles sont semblables ou ont quelque chose en commun parce que nous les associons ; et que, donc, ce n'est pas la subjectivité qui produit les associations, mais les associations qui produisent la subjectivité.

Si Deleuze est empiriste, il ne l'est pas au sens où cette étiquette peut signifier la condition de celui qui « s'en tient à l'expérience » ; au sens où il y aurait quelque chose à quoi l'on puisse s'en tenir – par exemple une réalité où s'annonceraient des choses semblables ; le sujet empirique n'est pas celui qui s'en tient à l'expérience, mais celui qui surgit d'une refondation de l'expérience, parce que mettre en relation deux choses ou deux impressions, c'est aller au-delà de l'expérience, c'est affirmer une relation qui ne se déduit pas de ses termes. La relation et les termes appartiennent à des plans complètement distincts, les impressions et les associations n'ont rien en commun. Deux sons, par exemple, n'ont rien de commun. Mais entrant en relation ils constituent un rythme. « Trois notes de flûte me donnent l'idée du temps », disait Hume, « mais le temps lui-même n'est pas une quatrième impression qui s'ajouterait aux trois

1. *Empirisme et subjectivité*, Paris, 1953.

impressions antérieures ». Le temps, le rythme n'est rien d'autre que la relation qui s'établit entre choses incommensurables.

Ceci serait une façon, sinon de résoudre, du moins de soutenir cette incongruité que nous venons de mentionner, et d'éviter que la construction ne tombe en ruines. Il s'agit bien, d'une part, d'une communauté, d'une relation, d'un lien. Et il s'agit d'autre part d'une incommensurabilité, d'une différence absolue, d'un abîme. Les deux côtés ont leur autonomie : les relations et les termes appartiennent à des plans d'être distincts. Il s'agit de penser la différence comme relation. La différence, et pas la négation ou la contradiction (qui toutes deux présupposent un univers logiquement déterminé au préalable). La différence est détermination mais pas négation, parce qu'elle ne s'oppose pas à une autre détermination, mais à l'indéterminé. La pensée est différence et est détermination : *Cogito, sum*. Mais, quoique le « Je pense » soit une détermination, le « je suis » reste quelque chose d'absolument indéterminé.

En analysant la formule de Descartes, Kant disait que le « je suis » n'est que le sentiment d'un être sans le moindre concept. Entre la détermination et l'indéterminé la relation n'est possible qu'à travers une forme de déterminabilité : le temps, le rythme, la relation entre choses entre lesquelles il n'y a pas de mesure commune, la différence comme relation, comme répétition, comme résonance. On pourrait dire la même chose de la relation entre les mots et les choses, entre la sensation et le sensible. L'accord entre discordances. Est-il possible de penser cet accord ? N'est-ce pas la pensée la plus pauvre et la plus vide ? En tout cas, nous sommes le résultat de cet accord. Et nous le *faisons*. Et « la philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non comme la théorie de ce qui est » (*Empirisme et subjectivité*). *Les ciseaux coupant les ailes du ventilateur et le cadre d'une fenêtre qui tombe sur une cruche de lait*. La communauté de ce qui n'a rien en commun. Affirmer cette communauté, affirmer cette différence comme relation est, sans doute, quelque chose qui dépasse les forces de l'homme. Deleuze dit : « C'est que les forces de l'homme ne suffisent pas à elles seules à constituer une force dominante où l'homme peut se loger. Il faut que les forces de l'homme... se combinent avec d'autres forces... La force qui en découlera ne sera pas nécessairement une forme humaine... Tout le monde dit qu'aujourd'hui l'homme entre en rapport avec d'autres forces (le cosmos dans l'espace, les particules dans la matière, le silicium dans la machine) » (*Pourparlers*).

Quels engendremens pour une nouvelle race ! Quelle nouvelle descendance de la pierre et de l'homme !

4. « Il n'évolua pas, il voyagea »

Pour terminer, faisons une brève mention de cette question : Deleuze a-t-il évolué au long de son œuvre ? Peut-être ne faut-il pas expliquer pourquoi Deleuze écrivit *Différence et Répétition* ; peut-être peut-on aisément comprendre qu'un penseur, en plus d'écrire des monographies, veuille élaborer pour lui-même sa pensée propre. Mais le saut qui fait passer à cette œuvre démesurée, *Capitalisme et schizophrénie*, n'était pas prévu. Et, ensuite, les livres de thème esthétique : sur Bacon, sur le cinéma, sur Kafka, sur le baroque. Ici nous proposerons une dernière formule poétique :

il n'évolua pas, il voyagea¹.

Tout le monde sait que Deleuze opposait l'histoire à un concept d'autre nature qu'il appelait « devenir », et ce quel que soit son intérêt pour l'Histoire (et son apport à l'« histoire universelle » est sans nul doute prouvé par les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*, tout comme son intérêt pour l'histoire de la philosophie se manifeste dans ses monographies). « Les 'devenirs' ont plus d'importance que l'Histoire », disait Deleuze. L'Histoire, poursuit-il (dans *Pourparlers*) n'est rien de plus que l'ensemble des conditions restrictives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'Histoire. Ce qui ne revient pas à opposer Histoire et éternité. L'Histoire s'oppose à l'intempestif. C'est-à-dire à la durée. Le devenir ou la durée se distinguent à la fois de l'éternité et du temps historique. « La durée n'est jamais dans la pierre impérissable/des temps lointains/mais dans le temporaire, dans le malléable », écrit Peter Handke. Et cette distinction, Deleuze lui-même l'applique à l'histoire de la philosophie. Certes, les philosophes vivent dans l'Histoire. Leur vie et leur œuvre se déroulent dans un « contexte historique ». Mais la philosophie obéit, dans son sens le plus intime, à un temps stratigraphique, où il s'agit d'explorer les accidents géographiques des paysages mentaux. Si ce n'étaient ces devenirs intempestifs, la philosophie pourrait se réduire à sa propre histoire. Et, selon Deleuze, nous ne pouvons réduire la philosophie à sa propre histoire parce que le devenir de la philosophie consiste à échapper à l'histoire pour créer de nouveaux concepts, qui, bien sûr, se changent en concepts historiques, mais qui ne viennent pas de l'Histoire. Peut-être en ce sens la tâche de l'historien de la philosophie est-elle de défaire l'histoire pour trouver ces devenirs intempestifs d'où surgissent de nouveaux concepts. Il est vrai que le devenir resterait indéterminé sans histoire, mais l'Histoire n'est pas le devenir.

1. F. PESSOA, « Les hétéronymes ».

De sorte que, dans le cas de Deleuze, nous nous tromperions si nous tentions d'expliquer son œuvre par son histoire (par sa relation avec l'Université, avec Mai 68, par le « succès » de l'*Anti-Oedipe* ou l'« échec » de *Mille Plateaux*). Il faudrait plutôt expliquer les devenirs, les nouveaux concepts que Deleuze a placé dans le temps stratigraphique de la philosophie. Et il faudrait expliquer sa propre trajectoire philosophique, non pas comme une évolution, mais comme un voyage. A propos du voyage, Deleuze évoque un passage de la première partie de *A l'ombre des jeunes filles en fleur* :

Le train tourna... et je me désolais d'avoir perdu ma bande de ciel rose quand je l'aperçu de nouveau, mais rouge cette fois, dans la fenêtre d'en face qu'elle abandonna à un deuxième coude de la voie ferrée; si bien que je passais mon temps à courir d'une fenêtre à l'autre pour rapprocher, pour rentoiler les fragments intermittents et opposites de mon beau matin écarlate et versatile.

L'unité de l'œuvre de Deleuze est l'unité transversale d'un voyage sur lequel nous ne pouvons pas prendre de perspective plus globale que celle du va-et-vient d'une fenêtre à l'autre, d'un livre à l'autre, en sentant moins ce par quoi ils communiquent que la différence qui s'affirme en cette perspective transversale. L'unité, c'est-à-dire la différence et la singularité d'une belle aurore écarlate et versatile.

Tout ceci est ne rien dire, et ne rien résumer. Tout ceci ne semble pas encore prendre au sérieux l'œuvre de Deleuze. Si, même en ayant si peu envie de plaisanter, on a pu, à propos de la pensée de Deleuze, faire ces quatre plaisanteries, c'est seulement par incompetence, et pour ne pas tomber dans le défaut que Zarathoustra reproche aux ânes : « Penser et prendre une chose au sérieux, en assumer le poids, pour eux, c'est la même chose : ils n'ont pas d'autre expérience ». Mon expérience de lecteur de Deleuze est évidemment tout autre : que « la pensée ne consiste pas à supporter une charge, à assumer ce qui est, mais au contraire à libérer et alléger ce qui vit » (*Nietzsche et la philosophie*).

José Luis PARDO
Universidad Complutense, Madrid
(Traduction de Juliette Simont).

ENTRE COLLÈGUES ET AMIS

Lorsque, dans son *Abécédaire*, il fut question de R comme « résistance », Gilles Deleuze a, comme par accident, assigné une *fonction* à la philosophie, celle de *nuire à la bêtise*. Si l'on se souvient que le terme de fonction a, chez Deleuze, un usage précis, et que « avoir une fonction » renvoie à un « corps », vivant, social ou politique, on peut faire de cette définition, produite comme en passant mais avec une intensité qui force à penser, le point de départ d'un problème. Ce problème, tel que je vais essayer de le construire, sera celui que pose pour moi ce presque dernier livre, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, que Deleuze, philosophe, a choisi d'écrire avec un non philosophe, Félix Guattari. Ce choix fait partie de la singularité du texte, comme aussi l'effet produit sur le lecteur. Car c'est, dans mon expérience des textes deleuziens, le seul qui produise sur qui le lit un appel non certes à discuter mais à prolonger, c'est-à-dire aussi, bien sûr, à s'emparer du problème posé, celui d'une définition de la philosophie, et à examiner la manière, en vérité très singulière, dont il a été posé.

L'appel, pour reprendre les termes de *Différence et Répétition*, désigne l'objectivité de ce que nous ne savons pas, au sens où ce non-savoir est « une règle, un *apprendre* auquel correspond une dimension fondamentale dans l'objet » (DR 234-235). Si une dimension fondamentale dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la manière dont ce texte évite qu'à la définition proposée réponde un « c'est bien cela » satisfait, correspond à un tel non-savoir, qui fait exister un apprendre, l'appel qu'il induit est, bien sûr, indéterminé, au sens où le problème, tel qu'il a été posé, ne manque de rien. Pour le prolonger, pour se constituer en destinataire d'un appel qui, de fait, ne le désignait pas, le lecteur doit d'abord lui adjoindre de nouvelles composantes, opération d'adjonction qui le met en risque. C'est à ce risque que m'engage cette question de la bêtise à laquelle la philosophie aurait pour fonction de nuire.

Le thème de la bêtise parcourt bien entendu toute l'œuvre de Deleuze. Il se déploie de manière explicite dans *Différence et Répétition*, où la « faculté de voir la bêtise et de ne plus la tolérer », mise par Flaubert sous le signe de l'événement – c'est quelque chose qui arrive, qui surgit pour Bouvard et Pécuchet –, peut devenir la faculté royale qui induit « toutes les autres facultés à cet exercice transcendant qui rend possible une violente réconciliation de l'individu, du fond et de la pensée » (DR 198).

Mais, comme toutes les questions deleuziennes, celle de la bêtise intervient également à titre de composante inséparable d'autres questions. Ainsi, lorsque dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, l'exercice tant de la philosophie que de l'art et de la science est mis sous le signe d'un « je ne sais pas, devenu positif et créateur, condition de la création même, et qui consiste à déterminer par ce qu'on ne sait pas » (QP 122), cet exercice a nécessairement pour composante une résistance à la bêtise du « on sait bien que » dictant « l'interrogation qui, dans le cadre d'une communauté, démembrer les problèmes et les questions, et les reconstitue d'après les propositions de la conscience commune empirique » (DR 204). Et cette détermination par ce qu'on ne sait pas est, à son tour, de l'ordre de l'événement : on n'échappe pas au « on sait bien que » une fois pour toutes, en se donnant un principe qui garantirait la non proximité à la conscience commune empirique. Un tel principe, lorsqu'il se formule, est, *ipso facto*, producteur d'une nouvelle communauté, d'une machine académique par exemple, induisant l'écriture à la chaîne de mémoires et de thèses qui entreprennent gaillardement de démembrer questions et problèmes en fonction du nouveau mot d'ordre.

« C'est ça maintenant » écrivent Deleuze et Guattari lorsque « l'heure est venue » pour eux de demander ce qu'est la philosophie. Car « il ne fallait pas seulement que la réponse recueille la question, il fallait aussi qu'elle détermine une heure, une occasion, des circonstances, des paysages et des personnages, des conditions et des inconnues de la question » (QP 8).

Si la réponse doit déterminer les inconnues de la question, elle doit, à nouveau, se déterminer à travers ce que l'on ne sait pas. Le « non savoir » auquel correspondent ces inconnues ne désigne bien sûr pas du tout une quelconque dimension incontrôlable, imprévisible ou ineffable de la situation. Et la solution doit « déterminer » les inconnues, non leur substituer des valeurs connues. La capacité de déterminer les inconnues de la question renvoie, pour le mathématicien comme pour le philosophe, pour l'artiste comme pour le biologiste, à la rencontre avec ce qui force la pensée, avec la violence du signe qui force à chercher. Jamais par principe. Toujours parce que « c'est ça maintenant ».

Devenir capable de faire bégayer ce que l'on sait, nuire à la bêtise qui toujours nous propose de nous convaincre qu'« on sait ce qu'on sait », est de l'ordre de la création. Le non savoir n'est pas une instance fixe, créant la sécurité d'une opposition à la bêtise de ceux qui croient savoir. La détermination des inconnues est une composante inséparable des concepts multiples construits par Deleuze pour empêcher le non savoir de prendre la pose d'un objet de réflexion ou d'autoriser une ressource éternelle et éminente d'ironie, permettant à coup sûr, à tout moment et en toutes circonstances, de démembrer les savoirs et de dénoncer l'équivocité des expressions.

La bêtise, bien sûr, est un concept deleuzien, non une proposition de la conscience commune empirique. « Voir la bêtise et ne plus pouvoir la tolérer » serait bien une faculté pitoyable, selon les mots de Flaubert, si elle communiquait avec un jugement général, qui préserve l'accord des facultés mais les fait tourner à vide. L'incapacité à tolérer doit communiquer avec la patience de l'être aux aguets, exposé à l'effraction qui fait bégayer ce que l'on sait, et force la détermination de la question par ses inconnues.

Cependant, la question se pose dès lors : définir la philosophie par une fonction, qui serait celle de « nuire à la bêtise » ne fait-elle pas de la bêtise, y compris au sens fort des mathématiques, l'argument d'une fonction ? Ne fonde-t-elle pas pour la philosophie un droit qui ne serait pas celui de l'invention, un droit qui ne ressortirait en rien de cette raison contingente qui l'a fait naître grecque, issue d'une rencontre ou d'une conjonction ?

La question qui se pose maintenant est celle du risque proprement politique pris par le philosophe chaque fois qu'il se définit en fonction d'autre chose, et de la responsabilité corrélative de faire exister cette autre chose comme ce à quoi la philosophie répond en son temps et en son heure, certes, mais qui pourrait bien également être en position de la justifier dès avant sa naissance. Il n'est pas de mode de définition susceptible de basculer plus facilement dans la conscience commune empirique, de se transformer en évidence plus apte à mettre tout le monde d'accord, que celui qui, procédant à partir de l'autre qui justifie, permet en retour de « faire corps ». La philosophie, définie en fonction de la bêtise, ne risque-t-elle pas de se définir comme ce dont tous les humains manquaient jusqu'aux Grecs, ce dont le manque donne le pouvoir de définir, quelles qu'elles soient et par défaut, les autres aventures humaines ? Si la seule bonne raison, en matière de philosophie, est la raison contingente, il faut que la bêtise, ou plus précisément que la bêtise *telle qu'elle intervient dans la définition de la philosophie*, appartienne elle aussi à la raison contingente. Ce que je voudrais, ici, envisager.

Premier problème, et donc première adjonction. Bruno Latour a récemment proposé une lecture du *Gorgias*¹ dont le premier, et crucial, intérêt est qu'il y était quasi contraint par une protestation renaissant inlassablement à la manière des têtes de l'hydre de Lerne depuis qu'il a commencé à travailler sur la production des objets scientifiques. On lui objecte encore et toujours que si, comme il l'affirme, ni la raison, ni la nature n'ont le dernier mot dans cette production, alors les objets scientifiques ne sont plus que relatifs, comme tout le reste, à l'opinion arbitraire, et aux rapports de pouvoir aveugles. Protestation increvable, obstinée, sourde à toutes les argumentations. C'est bel et bien, selon l'analyse de *Mille Plateaux*, à un mot d'ordre que Latour se heurte, désignant les « transformations incorporelles qui s'attribuent immédiatement aux corps, dans telle ou telle société » (MP 102). Les mots d'ordre sont strictement datés, et valent aussitôt que datés, ont écrit Deleuze et Guattari. Et c'est la mise en scène du *Gorgias* qui, pour Latour, date le mot d'ordre qui fait exister la science comme « corps » auquel s'attribue de manière immédiate, instantanée, le rôle de recours contre la foule à laquelle s'attribue corrélativement et tout aussi instantanément malléabilité, irrationalité, vulnérabilité à la flatterie. Bref, ce que j'appellerai sa « bêtise » au sens où Platon la fait exister dans l'acte même où il oppose le philosophe au sophiste.

Car Socrate et le Calliclès de Platon semblent certes s'opposer mais leur opposition, note Latour, traduit bel et bien un accord sur l'essentiel : la foule est méprisable. Leur opposition n'est, tout compte fait, qu'une divergence portant sur ce que serait la meilleure manière d'assurer que cette foule se laisse guider par des êtres supérieurs, c'est-à-dire, corrélativement, sur ce qui confère leur supériorité à ceux qui ont titre à la soumettre. Ou encore sur le pouvoir capable de lutter contre sa bêtise. On sait que le personnage de cet autre du philosophe qu'est le sophiste, défini par la rhétorique qui flatte la foule, l'enchanté et la mystifie, sera condamné par cette définition. La flatterie, comme toute relation d'influence, n'implique-t-elle pas une connivence entre celui qui croit dominer et ceux par les conditions desquels il faut en passer pour les dominer ? Le sophiste flatteur est donc contraint de ressembler à la foule qu'il flatte. Il ne lutte pas contre la bêtise, il l'accepte comme telle et accepte de définir sa propre pratique dans les termes qu'elle impose. Mais c'est bien sûr Socrate qui définit le sophiste comme tel dans l'acte même où il fait exister tout à la fois la foule comme corps auquel s'attribue de manière immédiate la bêtise, et la

1. B. LATOUR, « Socrates' and Callicles' Settlement – or the Invention of the Impossible Body Politic », in *Configurations*, 1997.

politique comme arène où s'affrontent ces deux réponses rivales à la bêtise de la foule : le pouvoir de la raison et celui de la flatterie.

Si l'on suit Bruno Latour, c'est bel et bien le geste philosophique faisant exister en même temps le philosophe, le sophiste en tant que flatteur et l'opinion en tant que bête qui a pris l'évidence d'un mot d'ordre tel que toute description mettant en question le pouvoir de la raison déclenche de manière instantanée la protestation : mais alors la science n'est qu'une rhétorique, un art de la flatterie et de la persuasion parmi d'autres, et la réalité qu'elle semble désigner n'est, comme tout ce qui permet de manipuler la foule, qu'une illusion. Le mot d'ordre aurait donc survécu alors que tout changeait. Alors, notamment, qu'était censé prévaloir cet idéal démocratique que Platon tournait en dérision. Alors aussi que les idéaux de contemplation invoqués par Platon pour arrimer une position capable d'affirmer n'avaient rien en commun avec la bêtise de la foule faisait place à la preuve scientifique grâce à laquelle les experts se targuent de définir « ce qui est », objectivement, rationnellement.

Et c'est bien en effet la bêtise de la foule qui survit avec la division instituée entre les états des choses à propos desquels un savoir expert est censément possible et l'état d'une opinion définie comme toujours vulnérable aux sirènes de la démagogie, et donc toujours reconduite sur les bancs de l'école pour se voir expliquer ce qui est, ce qui a titre à faire consensus. Et ce, malgré le respect affiché pour une discussion démocratique à laquelle revient, dit-on, la charge de décider de l'inconnue de la situation. Car l'inconnue n'est plus ici qu'un résidu, paré certes d'un titre ronflant – décider quant à « ce qui doit être » –, mais résidu néanmoins puisque la décision dite démocratique doit procéder à partir de ce que l'on sait, de ce qu'a défini l'expertise, et non à partir de ce que l'on ne sait pas.

La question « qu'est-ce que la philosophie ? », telle qu'elle est posée par Deleuze et Guattari, correspond peut-être à cette nouvelle configuration des rapports entre savoir et pouvoir, qui expulse la philosophie de son ancienne définition. Car si l'époque des maîtres à penser en philosophie semble bel et bien révolue, c'est sans doute parce que nul n'a plus aujourd'hui besoin des philosophes pour disqualifier la bêtise. Cette disqualification s'est donné, avec l'opposition reine entre science et opinion, de nouveaux héritiers et de nouveaux moyens, alors que le philosophe était dépossédé de son autre, ce sophiste flatteur que la preuve scientifique a désormais charge de combattre. Et nous savons d'autre part que, pour Deleuze, sont nuls et non avenues les idéaux de rechange, de réflexion et de communication, qui prétendent restaurer la philosophie dans ses anciens droits, en en faisant l'arbitre des droits des autres et de leurs limites, ou l'organisatrice d'un site où les humains se retrouveraient entre eux, loin des situations où le « ça

marche » réputé instrumental fait office de raison. La question de la science intervient dans la question « qu'est-ce que la philosophie ? » à titre d'inconnue, et non à titre d'usurpatrice qu'il faudrait ramener à la place subordonnée où elle aurait dû être cantonnée.

La science, pas plus que l'art, qui constitue une autre inconnue de la question de la philosophie, ne prennent donc pas la place du sophiste, alors même qu'il s'agit bel et bien de les définir comme « autres ». Mais si la fonction des « autres » dans la définition de la philosophie s'est transformée, c'est que la fonction même d'une définition de la philosophie s'est transformée. Si Deleuze ne se borne pas à faire de la philosophie, selon « cette réponse qui n'a pas varié », un « art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » (QP 8), s'il crée, corrélativement, les concepts de concept, de fonction et de sensation, c'est que ces trois manières d'affronter le chaos comportent leurs propres dangers spécifiques, qui confèrent à leur exercice l'identité d'un problème. Certes, une certaine bêtise est toujours là, désignable en extériorité, objet de ce qui n'est même pas une disqualification mais un rire de dérision. C'est notamment la bêtise de la logique, étrangère aussi bien à la science qu'à la philosophie, réduisant la science à l'insignifiance pour la transformer en alliée dans sa croisade haineuse contre la philosophie. Mais la logique, précisément, n'est qu'un parasite, qui peut tuer mais qui ne comporte aucune inconnue, ni du point de vue des moyens et des alliés qu'elle mobilise ni du point de vue des poisons qu'elle secrète. Si l'art et la science constituent, en tant qu'autres de la philosophie, des inconnues de la question de la philosophie, c'est bien que la philosophie, comme lutte ou résistance à la bêtise, a besoin d'eux pour faire exister la bêtise qui la singularise elle-même, en la distinguant, précisément, des bêtises propres à l'art ou à la science. La bêtise, ici, ne se désigne pas, ne se dénonce pas, et si la philosophie, l'art et la science peuvent apparaître, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, comme autant de « corps » auxquels semblent pouvoir s'attribuer une transformation corporelle faisant mot d'ordre, c'est seulement parce que c'est à travers le « corps à corps » que peut être rendue perceptible la bêtise à laquelle il s'agit de résister.

Fait partie des conditions de cette définition au « corps à corps » le contraste entre la définition de la science comme créatrice de fonctions et la manière dont, dans *Mille Plateaux*, la science royale, au pouvoir axiomatique et théorématique, était mise à l'épreuve de la science nomade, ou ambulante, qui invente des problèmes, qui suit « les connexions entre des singularités de matière et des traits d'expression » (MP 457). Les sciences nomades, ou ambulantes, n'ont en effet ni âge ni attache géographique. La solution aux problèmes qu'elles inventent est en revanche en rapport de

présupposition réciproque avec les activités collectives de ceux qui, toujours, habitent tel ou tel territoire. Et si, dans ces sciences, les opérations sont subordonnées aux conditions sensibles de l'intuition et de la construction (MP 462), ce serait une grave erreur que de les mettre sous le signe d'un « pas encore » qui affirmerait la survenue nécessaire d'une science royale s'appropriant leurs contenus. Les sciences ambulantes et nomades nous forcent à penser que, dans leur cas, c'est le processus de déterritorialisation qui constitue et étend le territoire même (MP 461), et peut-être nous forcent-elles donc bien plutôt à mettre la science royale sous le même type de raison contingente que la philosophie. Quelque chose est arrivé, et la dénonciation portée contre la bêtise de la foule, cette multitude indistincte et turbulente d'artisans, de femmes, d'esclaves, d'enfants plus irrationnels les uns que les autres, constate et performe un état de guerre. Les savoirs du peuple athénien se voient définis par leurs territoires égoïstes, par leur aveuglement à tout ce qui les excède, et donc aussi par leur malléabilité à la flatterie du sophiste qui semble leur donner raison. Ils sont ainsi violemment, méchamment, bêtement séparés des processus de déterritorialisation qui créent la possibilité de leurs connexions. La bêtise du peuple athénien n'est donc pas le problème du peuple athénien, c'est celui du penseur qui en fait exister le mot d'ordre, c'est-à-dire qui refuse de « suivre » ce peuple, de « cheminer » avec lui, et qui, pour justifier ce refus, entreprend d'identifier à un vulgaire flatteur l'homme politique qui, nomade lui aussi, sait suivre les connexions entre des singularités des savoirs et des traits d'expression et s'établir lui-même au niveau de ces connexions, naturelles ou forcées (MP 457).

Que les sciences nomades soient absentes de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ou plus précisément, on va le voir, qu'elles y soient présentes par implication, sans « faire corps », ne signifie pas du tout que la philosophie n'ait rien à voir avec elles. Cela signifie, me semble-t-il, que ce n'est pas en contraste, ou en alliance, avec elles que peuvent se construire les inconnues de sa définition contemporaine. Car la tentation à laquelle le philosophe céderait alors est celle de la nostalgie d'un retour en arrière, vers l'« heureux » temps platonicien où la philosophie avait pris en charge la fonction de donner sa norme à ce qu'elle définissait comme multitude indistincte et irrationnelle. Or, cette fonction, aujourd'hui, ne lui appartient de fait plus, et il s'agit de « s'égaliser à cet événement » (QP 151) non pas de le combattre, non pas d'opérer le renversement d'alliance qui constituerait la philosophie en porte-parole de ce qui peut mettre en cause l'« usurpatrice » : la science fonctionnant comme « tête pensante » de la cité.

De fait, si les sciences ambulantes peuvent faire inconnue, c'est bien

pour la définition que la science royale peut être tentée de se donner d'elle-même, ou plus exactement pour le type d'expertise qu'elle autorise aujourd'hui. Car c'est la bêtise propre à l'expert que de croire pouvoir « au nom de la science » oublier les « évaluations sensibles et sensibles » (MP 463) qui font poser à ceux qui « ambulent » et qui « opèrent » plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. Ainsi, quand les Français, en décembre 95, ont déjoué les calculs experts où il était prévu qu'ils protestent contre la grève des services publics, et ont choisi de « marcher » contre le marché, quand les Belges, en octobre 96, ont à leur tour inventé un nouveau type de « marche », ils ont fait exister une inconnue qui n'est plus résiduelle. Ici et là, des événements, sans suite encore mais sombres précurseurs peut-être, privent de son évidence immédiate le mot d'ordre qui attribue au corps expert le pouvoir de la raison.

Qu'il appartienne à la science royale, à son pouvoir axiomatique et théorématique, « d'arracher toutes les opérations aux conditions de l'intuition pour en faire de véritables concepts intrinsèques ou 'catégories' » (MP 463), c'est, pour le dire platement, son affaire : ce qu'elle crée en se créant elle-même, la manière dont elle affronte le chaos en l'inscrivant, morceau par morceau, dans un système de référence. Mais que les rapports de présupposition réciproque entre savoir et pouvoir, entre dresser une fonction et pouvoir construire ce à quoi elle se réfère, puissent prétendre relever du droit et non de la création, voilà qui doit se dire deux fois au moins. Il appartient à la philosophie, dans l'acte où elle crée le concept de fonction comme autre du concept de concept, de nuire à la bêtise qui menace ici et la science et la philosophie. En revanche, il n'appartient pas à la philosophie d'intervenir dans l'affaire proprement politique où est engagée cette prétention. C'est l'affaire de cette cité qui vit encore sous le mot d'ordre « la foule est bête » alors même que cette foule est devenue capable de faire bégayer les experts. La philosophie, parce qu'elle n'est ni guide, ni arbitre, ni organisatrice, n'a pas à enseigner à la science royale, créatrice de fonctions, comment inventer les moyens de résister au rôle de figurante et d'alibi qui lui est prêté dans ce « sabbat de la bêtise et de la méchanceté » (DR 198) où la référence à la science arme un droit général à juger, principe de répartition tout terrain entre le problème « objectif » et les opinions irrationnelles, subjectives, malléables qu'il n'y a pas lieu de prendre en compte.

La science ambulante ou nomade a pu être ce contre quoi Platon a fait exister les idéaux de contemplation, dont la fonction en effet est d'arracher les problèmes tant aux conditions sensibles de l'intuition qu'aux activités collectives dont dépendent leurs solutions. Elle constitue peut-être aussi une composante inséparable de la production rhizomatique de groupes

minoritaires car ceux-ci portent les conditions de leur intuition à la puissance de l'affirmation politique – Nous existons – et rendent par là même perceptible la bêtise cruelle de l'opinion experte qui les disqualifie. Et, comme telle, elle peut être ce qui frappera d'insignifiance les idéaux de réflexion et de communication qui rêvent de fondement, de stabilité, d'homogénéité et de bonne volonté. Mais si le philosophe doit écrire *pour* ces groupes minoritaires, si la philosophie a à devenir « groupe minoritaire » pour que les groupes minoritaires s'attachent au jugement qui les disqualifie, pour qu'ils construisent des lignes de fuite qui ne soient pas lignes de haine et de mort, il ne lui appartient pas pour autant de lier sa propre définition à cette lutte. Certes « le philosophe doit devenir non-philosophe pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie » (QP 105) mais la réponse à la question « qu'est-ce que la philosophie ? », question à « poser entre amis, comme une confiance ou une confiance, ou bien face à l'ennemi comme un défi » (QP 8) ne passe pas par cet appel à un autre peuple, à une autre terre. Ou plus précisément l'appel fait exister une inconnue qui ne permet de définir ni la philosophie, ni l'art, ni la science parce que l'autre peuple et l'autre terre dont il s'agit de faire pressentir l'avènement n'est pas, n'a pas à être, ne doit surtout pas être, un peuple et une terre qui prolongeraient nos propres définitions. La lutte contre la bêtise définit, du point de vue de la philosophie, les créations de la philosophie, de l'art et de la science, et c'est pourquoi le philosophe a besoin de ces autres créateurs que sont le scientifique et l'artiste, mais cette lutte définit aussi bien la bêtise comme nôtre, comme *notre problème*.

Comme la définition de la philosophie, celle de la bêtise a donc la vérité du relatif. Ni l'oiseau qui orne son nid, ni le chaman qui sait négocier avec les esprits, ni le rebouteux qui sait l'art des plantes, des mixtures et des concoctions n'ont à se voir attribuer son problème. Nous sommes bien « à cette heure, entre chien et loup, où l'on se méfie même de l'ami » (QP 8), en l'occurrence de celui qui ferait de la lutte contre la bêtise un nouveau mot d'ordre tout terrain. Le mouvement que doit subir le philosophe pour devenir non-philosophe afin que la non-philosophie devienne le peuple et la terre de la philosophie est précisément celui qui doit faire bégayer toute définition de la philosophie.

Les sciences ambulantes et nomades, parce qu'elles sont vieilles comme l'oiseau, le chaman ou le guérisseur, ne sont donc pas « l'affaire du philosophe » au sens où elles auraient à intervenir dans la définition de la philosophie. C'est pourquoi sans doute *Qu'est-ce que la philosophie ?* s'interdit d'en poser le problème. Sauf, bien sûr, à travers le plus évident

des signes, véritable lettre volée. Car qui est Guattari, co-auteur de ce texte, sinon celui qui a entrepris de conférer, avec la schizo-analyse, un régime pratique ambulatoire et nomade à cette analyse qui se voulait royale ? En revanche, la science royale et la philosophie ont besoin l'une de l'autre. Mais ici aussi, c'est à partir d'un contraste qu'il convient, me semble-t-il, de prolonger la manière dont Deleuze et Guattari définissent la possibilité que se croisent ces deux lignes qu'ils décrivent comme inséparables mais indépendantes, chacune complète en elle-même. « Si les deux lignes sont inséparables, c'est dans leur suffisance respective, et les concepts philosophiques n'interviennent pas plus dans la constitution des fonctions scientifiques que les fonctions dans celle des concepts. C'est dans leur pleine maturité, et non dans le procès de leur constitution, que les concepts et les fonctions se croisent nécessairement, chacun n'étant créé que par ses moyens propres » (QP 152).

Le contraste à partir duquel je vais travailler ici sera externe et non interne aux textes de Deleuze et de Guattari. Il porte en effet sur la nécessité de cette pleine maturité des fonctions scientifiques. Ici encore, la réponse à la question « qu'est-ce que la philosophie ? » peut être prolongée à partir des terrains qu'elle s'interdit d'aborder. Le terrain, dans ce cas, est celui qu'a fait exister l'approche que l'on dit parfois sociologique, ou anthropologique, mais que je dirai constructiviste, des pratiques scientifiques. Et cela, au sens de Bruno Latour, qui a su, dans ce champ, créer la différence entre constructivisme et constructivisme social tout en gardant de ce dernier l'inséparabilité entre la question de ce que font les scientifiques et celle des controverses qui les opposent. Cette inséparabilité implique que ce n'est pas la science faite, pleinement mûre, qu'il s'agit d'approcher, mais la science telle qu'elle se fait, dans l'incertitude positive de ce que seront ses fonctions et de ce à quoi ses fonctions feront référence. La question est donc : pourquoi le philosophe s'interdit-il le type d'approche dont l'anthropologue dit la nécessité ?

C'est le pouvoir de la fonction à être fonction de quelque chose qui est ici en question, et cette question se pose effectivement dès que la fonction, dont le mode d'existence appartient aux mathématiques, prétend être fonction de ce qui ne relève pas des mathématiques. Lorsque, en d'autres termes, elle devient « opinion proprement scientifique » (QP 193). Opinion conquise sur le chaos, écrivent Deleuze et Guattari : le savant « rapporte du chaos des variables devenues indépendantes par ralentissement, c'est-à-dire par élimination des autres variabilités quelconques susceptibles d'interférer, si bien que les variables retenues entrent sous des rapports déterminables dans une fonction » (QP 190). Choisir les bonnes variables indépendantes, installer des observateurs partiels efficaces, ceux

qui, situés au bon point de vue dans les choses, percevront et éprouveront de ce point de vue les effets de propriétés purement fonctionnelles, sont, affirment Deleuze et Guattari, la tâche et le problème qui définissent le champ de création scientifique, au sens où « un problème, en science ou en philosophie, ne consiste pas à répondre à une question mais à adapter, coadapter, avec un goût supérieur comme faculté problématique, les éléments correspondants en cours de détermination » (QP 127).

Conquérir, fût-ce sur le chaos, rapporter par élimination de ce qui sera dit quelconque, cela demande du goût, peut-être, mais les verbes conquérir, et surtout éliminer, suffisent à signaler que c'est aussi le point où le goût et le pouvoir entrent dans des relations qui n'ont rien de contingent. Le point où se dessine donc la possibilité de ce déploiement triomphaliste d'un « temps proprement sériel, ramifié, où l'avant (le précédent) désigne toujours des bifurcations et ruptures à venir, et l'après, des réenchaînements rétroactifs » (QP 118). Et c'est la célébration des noces du goût et du pouvoir que désigne « le nom propre du savant », dont la fonction est « de nous persuader qu'il n'y a pas lieu de réarpenter un trajet parcouru : on ne passe pas par une équation nominée, on s'en sert » (QP 118). On ne passe pas plus par la querelle entre Pasteur et Pouchet à propos de la génération spontanée, on se sert des micro-organismes « créés » par Pasteur contre Pouchet. C'est-à-dire créés comme corps toujours référables à un rapport de descendance, ce qui implique une différenciation stable, toujours déjà établie, entre les fonctions biologiques de ces micro-organismes, déterminées par des variables internes, et les fonctions probabilistes qui définissent leur rapport avec les variables externes du milieu, variables que Pasteur et ses successeurs ont appris à manipuler.

La nomination, le nom propre du savant, marque, dans les histoires de science, la création d'un pouvoir qui se traduit typiquement par la clôture d'une controverse, et plus rarement par la destruction apparemment instantanée de toute possibilité de controverse. L'instantanéité n'est ici qu'une apparence, qui signale que la controverse est restée potentielle, que le scientifique a effectivement pu, dans son laboratoire, anticiper et faire taire toutes les objections compétentes. La controverse, qu'elle se soit déployée de manière explicite ou qu'elle se soit jouée dans le crâne d'un seul homme, est, de toute façon, le milieu de naissance d'une proposition scientifique. Et la clôture de la controverse est aussi bien un nouveau point de départ car les réenchaînements rétroactifs qu'effectue cette clôture répartissent de manière foncièrement asymétrique les positions respectives des protagonistes entre lesquels la décision est passée.

La position des vainqueurs sera en effet, après la clôture, expliquée par la légitimité des éliminations auxquelles ils ont procédé, de la différen-

ciation qu'ils ont construite entre variabilité quelconque et variables fonctionnelles, légitimité tout entière déterminée par la référence de la fonction, qui, rétroactivement, semble bel et bien avoir attendu d'être découverte. Les micro-organismes, existant depuis des milliards d'années, attendaient leur Pasteur. Quant aux vaincus, leur position sera expliquée soit à partir de la référence victorieuse – et dans ce cas on pourra rétroactivement comprendre comment ils ont été piégés par une difficulté qui n'était pas encore élucidée –, soit à partir de leurs attaches avec ce qui n'était en fait que quelconque. Ces attaches, qui ont entravé l'autonomie proprement scientifique de leur jugement, pourront être aussi bien politiques que philosophiques, culturelles que psychologiques. Le jugement qui célèbre le progrès en matière de science ne fait pas la différence, et le geste d'expulsion auquel il procède est toujours le même. Ce n'est pas seulement contre l'autorité de l'Église que Galilée a fait porter ses lois du mouvement, mais aussi contre celle des philosophes. Le pouvoir que célèbre le nom propre d'un savant affirme une autonomie de la preuve qui constitue la philosophie en parasite.

La démarche constructiviste en matière de pratiques scientifiques entreprend donc de résister à la séduction de ces noces du goût, celui du savant qui a su éliminer, séparer, adapter, coadapter, et du pouvoir. Elle affirme contre le pouvoir amnésique de la preuve qu'il y a lieu de réarpenter le trajet parcouru, de recréer l'incertitude positive que la clôture des controverses scientifiques expulse de la mémoire dans l'acte même où elle confère à l'histoire son rythme proprement scientifique. Ce faisant, elle injecte de la contingence dans l'histoire et permet de dire autrement le progrès. Partout et à toute échelle, le pouvoir qui sépare a eu besoin de certaines dimensions, stratégiquement sélectionnées, de ce qu'il définissait en tant que parasite. L'autonomie de l'astronome galiléen ou newtonien traduit et célèbre la possibilité d'arracher l'état de choses qu'est le système désormais solaire de cette variabilité désormais quelconque que constituent des liens que l'on dira désormais seulement culturels, ces liens que cultivaient les humains avec le ciel. Mais cette autonomie est conquise par des moyens qui sélectionnent et forgent d'autres liens, de type nouveau, faisant exister sur un mode nouveau à la fois le ciel, la cité terrestre et le scientifique, seul porte-parole autorisé du ciel sur la terre. Et l'autonomie du biologiste pastorien, qui sait, sur n'importe quel terrain, ce qu'il ne sait pas, ce que sont les inconnues de sa question, ce que cette question l'autorise à éliminer comme variabilité quelconque, anecdotique, ne s'est pas gagnée par le seul pouvoir que constitue sa référence aux micro-organismes. Bien au contraire, ce pouvoir, qui permet d'affirmer que partout où quelque chose fermente, se corrompt ou moisit, partout où une maladie épidémique

sevit, il faut se référer aux micro-organismes, a dû être gagné. L'autonomie de la science pastorienne a été conquise par un ensemble de stratégies qui lient de manière étroite Pasteur et les siens à la société de leur époque, aux opportunités de transformation qui pouvaient y être diagnostiquées, à l'identification des alliés potentiels, à la différenciation entre ceux avec qui il ne faut pas négocier et ceux qui pourront ou devront être mobilisés au bon moment pour une opération de conquête.

La manière dont s'est étendu et a proliféré le pouvoir d'expliquer auquel le micro-organisme pastorien a le pouvoir de prétendre, met ce pouvoir en rapport de présupposition réciproque avec un réagencement des pratiques industrielles, agricoles et médicales et des normes étatiques autour du laboratoire pastorien. L'essaimage partout des gestes et des instruments qui sont nés dans ce laboratoire fait de ce qu'on appelle le progrès de cette science et de ses « applications » un agencement machinique comportant autant de termes hétérogènes que l'on voudra, et plus précisément que l'on pourra. Et cet agencement a une double spécificité, qui permet de parler de science à son sujet. Il a une vocation immédiatement planétaire, et cela selon des coordonnées aussi bien spatiales que temporelles : les micro-organismes sont partout sur Terre, ce sont les plus vieux habitants de la Terre et, quoi qu'il arrive, ce seront aussi ses derniers habitants. Et il doit pouvoir produire des énoncés qui font passer à travers l'hétérogène une ligne de partage distribuant les rapports d'appartenance : ce qui appartient à la référence qui explique, ce qui appartient aux finalités humaines qui appliquent.

La question se pose donc de savoir pourquoi la philosophie, telle que la définissent Deleuze et Guattari, n'a pas besoin, quant à elle, de « remonter » des fonctions scientifiques énoncées aux agencements machiniques sans lesquels les états de choses auxquels réfèrent ces fonctions resteraient simples fictions (« expériences de pensée »). Pourquoi mettre en scène le « goût » du savant pour ce qui est du choix des bonnes variables et de l'élimination des variabilités quelconques, et non pas la déterritorialisation relative des pratiques et leur reterritorialisation sur un rapport fonctionnel qu'elles désigneront toutes comme l'instance autonome dont elles dérivent par application ? Pourquoi accepter dans ce cas – et l'utilisation que j'ai faite ici de la notion d'agencement machinique suffit à affirmer que Deleuze et Guattari avaient bel et bien le choix – la double épure que constitue « le savant » et « la fonction » ?

Ici encore, c'est la question des conditions qui correspondent à une définition de la philosophie qu'il s'agit, me semble-t-il, de prolonger. Et ces conditions désignent, me semble-t-il, « la dignité de l'événement qui a toujours été inséparable de la philosophie comme *amor fati* » (QP 151), en

l'occurrence de l'événement qui a expulsé la philosophie de sa fonction normative. Car c'est cet événement qui se répète à chaque clôture de controverse, lorsque sont stabilisés la fonction et ce à quoi elle se réfère. L'expulsion de la philosophie fait partie de la définition de la science, de ce qu'elle célèbre lorsqu'elle célèbre l'événement que constitue pour elle la mise en correspondance réussie d'une fonction et de sa référence. Et la définition contemporaine de la philosophie doit s'égaliser à cet événement par où la science fait effectivement corps. Elle doit s'interdire le mouvement facile, trop facile – tellement facile qu'il la livrerait sans défense au ressentiment – qui constituerait le concept d'agencement machinique en opérateur critique permettant de disqualifier l'autonomie à laquelle prétend la science.

De fait, c'est précisément la nécessité de résister à la séduction de ce mouvement critique qui crée la différence entre l'ensemble des positions relevant du constructivisme social en matière de sciences, et celle que construit Bruno Latour lorsqu'il prend le risque de supprimer l'adjectif « social ». Car ce qui se joue là également est la manière de se rapporter à cet événement qui a fait de nous des « modernes », et a confronté la philosophie à cet autre que constitue le scientifique, à celui qui, depuis Galilée, annonce : les faits sont là, et là où sont les faits la philosophie n'a plus qu'à se taire.

Bruno Latour a proposé le terme de « faitiche » pour dire la singularité de ces faits proprement modernes, dont l'un des attributs immédiats est de réduire la philosophie au silence¹. Et ce terme désigne en lui-même la position proposée par Latour, l'abandon de la pensée critique qui a redoublé l'événement que nous nommons « modernité » d'un ensemble de notions qui disent à quel point il y a lieu d'être fiers de cet événement et célèbrent le pouvoir qu'il nous donne de juger ce que nous n'avons même plus à rencontrer. Ainsi en est-il de ce que la pensée critique nomme globalement « fétiches », sans avoir besoin d'expérimenter ce que produisent les agencements qu'elle disqualifie par ce terme. Il lui suffit de savoir que les « fétichistes » prétendent à la fois fabriquer leurs fétiches et les considérer comme autonomes pour que tombe la condamnation. Or, souligne Latour, c'est précisément cette affirmation double, qui suscite une condamnation automatique par la pensée critique, qu'exigent les « faits » scientifiques, dès lors qu'ils sont stabilisés. Oui, ils ont été construits, et le suivi de leur construction impose l'exploration d'agencements faisant coexister autant de termes hétérogènes que l'on voudra. Mais le geste qui

1. B. LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, Synthélabo, 1996.

célèbre la fabrication réussie du fait, la mise en correspondance de la fonction et de sa référence, est le coup de poing sur la table : « vous pouvez penser ce que vous voudrez mais les faits sont là ». Et s'ils peuvent être là c'est parce qu'ils sont bel et bien dotés du pouvoir de défier quiconque de réduire à une opinion parmi d'autres ce qu'ils donnent à leur porte-parole le pouvoir d'affirmer en leur nom.

Nous avons nommé culte le rapport qu'entretiennent les peuplades que nous qualifions de fétichistes avec ce que fabriquent ceux qui savent donner à des objets un pouvoir qu'eux-mêmes ne possèdent pas. Si la science n'est pas autonome, mais reçoit son autonomie en donnant celle qu'elle ne possède pas aux êtres qui adviennent grâce à elle, peut-être, propose Bruno Latour, les modernes doivent-ils rendre un culte explicite aux faitiches dont la fabrication fait événement dans les sciences. Ce qui signifie bien sûr que le sens que nous conférons au mot « culte » doit subir l'épreuve du constructivisme. Qui dit culte ne dit pas croyance, et ne se réfère pas par définition à une transcendance, mais implique une manière de s'adresser qui répond à la question suscitée par l'événement. Les peuplades qui ne sont pas anti-fétichistes savent comment il convient de s'adresser non seulement aux fétiches mais aussi, et peut-être surtout, aux constructeurs de fétiches : ce que l'on peut attendre d'eux, ce que l'on peut en redouter.

La manière dont la science est présente comme élément de réponse à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » pourrait bien alors relever d'une forme de culte, au sens où le scientifique épuré et ses fonctions stabilisées, dégagées de ce qui n'est plus alors qu'une contingence anecdotique, sont ce qu'il ne faut jamais oublier lorsque l'on s'adresse aux scientifiques au travail, bricolant, agençant, nouant des liens entre des intérêts hétérogènes, utilisant des arguments de type philosophiques, critiques, voire, apparemment, métaphysiques. Penser pouvoir le situer à partir de tout ce qui semble ainsi l'attacher, déterminer son horizon et ses ambitions, penser pouvoir analyser les controverses et les stratégies scientifiques en termes d'intérêts identifiables, c'est méconnaître que la référence à l'événement possible, anticipé, préparé ou déjà actualisé – la création d'un faitiche – fait doublure à l'ensemble de ces activités.

L'affaire des scientifiques est, au demeurant, bien moins le faitiche à construire que l'histoire à faire passer. Ou plus précisément, le faitiche et l'histoire à construire sont inséparables. On aura remarqué que l'histoire intervient sur deux modes qu'il faut distinguer dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Elle intervient d'abord par opposition au devenir, et elle est alors ce par rapport à quoi l'événement s'inscrit comme irréductible : « l'événement a besoin du devenir comme d'un élément non-historique » (QP 92). De l'histoire, ici, rien ne vient et la définition de la philosophie

passer par la différence de nature entre les types psycho-sociaux qui appartiennent à l'histoire – le bourgeois, le capitaliste, le prolétaire – et les personnages conceptuels qui sont du devenir. En revanche, lorsqu'il est question des sciences, l'histoire, et même le progrès, deviennent des catégories pertinentes. Et il est vrai qu'avec ce « type psycho-social » qu'est « le scientifique » s'engage un rapport très singulier à l'histoire, un rapport véritablement constructiviste. La controverse n'a-t-elle pas pour enjeu la construction d'une manière de raconter l'histoire dont la vocation est de résister à toute autre manière de la dire, sauf celle faisant intervenir les bifurcations et ruptures qui seront effectuées par les héritiers des vainqueurs. Le scientifique affirme donc l'histoire dans sa propre définition. Sa fonction le réfère à l'événement, mais cet événement, toujours non-historique, la fonction de la science est, par fonctions, de l'actualiser, de l'actualiser dans un état de choses, une chose ou un corps référentiel, certes, mais aussi bien et en même temps dans une histoire. L'événement, ici, ne « retombe » pas dans l'histoire, il fait histoire, il est ce à partir de quoi les scientifiques construisent ce temps sériel ramifié qui a nom « progrès scientifique ». Il convient donc de s'adresser aux scientifiques comme à des constructeurs d'histoire, c'est ce que l'on peut attendre d'eux et c'est en tant que tels qu'il convient, le cas échéant, de les redouter.

Les constructivistes sociaux se sont trompés dans la mesure où ils ont cru que « réarpenter les trajets déjà parcourus » leur permettrait de montrer que ce qui a été fait pouvait être défait. Les controverses, alors même qu'elles peuvent être démembrées, ramenées à des affrontements d'opinion, de manières d'interpréter, d'intérêts, de pouvoirs sociaux, ne tiennent que parce qu'elles sont axées sur l'événement. La distribution rétroactive des rôles entre vainqueurs et vaincus est voulue par tous les protagonistes. Chacun peut mobiliser les intérêts les plus disparates, il n'est scientifique qu'à distinguer entre ce qu'il mobilise et ce qui le lie à ses adversaires, oriente sa démarche et permettra, rétroactivement, de séparer les moyens de sa victoire éventuelle et sa signification, celle que célébrera la clôture de la controverse. Corrélativement, le vaincu n'est pas une victime qui demanderait qu'on lui fasse justice. Et il n'a surtout pas besoin de l'intérêt du philosophe qui prendrait avantage de dimensions philosophiques éventuellement perceptibles dans sa position pour prendre son parti dans la controverse ou penser que celle-ci le concerne directement. La controverse est bel et bien un jeu de rôles, où le philosophe n'a rien à faire. La scène est définie par sa référence à une autonomie qu'il s'agit, pour tous les protagonistes, futurs vainqueurs et futurs vaincus, de faire advenir. Une autonomie dont l'un des traits définitionnels sera l'expulsion du philo-

sophe, quels que soient les bons et loyaux services qu'il aura cru pouvoir offrir.

« Amor fati ». Dignité de l'événement alors même que cet événement, l'apparition des constructeurs d'histoire, de ceux qui ne se reconnaissent d'obligation qu'envers les possibilités d'histoire envisageables à partir des événements qu'ils actualisent, a expulsé la philosophie de l'ensemble des prétentions qui faisaient rimer pensée et droit. La réponse à la question de la définition contemporaine de la philosophie, pour s'égaliser à cet événement, devait créer les mots qui reconnaissent dans ceux qui l'ont expulsée non des usurpateurs mais un nouveau type, en vérité très singulier, de collectif, héritier pourtant à sa manière des « amis » platoniciens. Rivaux et prétendants, eux aussi, ce sont ces collectifs de « collègues compétents » qui ont inventé les colloques et les journaux scientifiques. Deleuze avait sans doute raison de rire à l'idée d'un « colloque de philosophie », mais les scientifiques, eux, ont inventé les colloques parce qu'ils ont vitalement besoin les uns des autres, parce que ce qu'ils proposent ne peut affirmer son autonomie qu'en résistant aux épreuves inventées par les collègues compétents, et ne peut faire passer l'histoire, créer l'irréversibilité de l'avant et de l'après, que par l'invention, par ces collègues intéressés, de nouvelles situations, de nouvelles questions, de nouveaux sites où la référence désormais commune pourra éventuellement faire une différence décidable, permettra éventuellement de nouveaux modes de ralentissement par où le pouvoir de la fonction pourra s'actualiser. « Oui mais... », « Mais si... » et « Mais alors... » ne meublent pas, lorsqu'il s'agit de sciences, des bavardages parasites mais font exister des liens qui traduisent l'inséparabilité de la science et de l'histoire.

Culte ne veut pas dire croyance dévote, et, que je sache, les peuplades qui ne sont pas anti-fétichistes sont fort peu enclines à la dévotion. La science intervient dans la réponse à la question « qu'est-ce que la philosophie ? » sur un mode qui suscite fort peu de dévotion et a d'ailleurs scandalisé certains, heurtés par ce qu'ils ont lu comme une restriction humiliante : ne pouvoir rapporter du chaos que des variables devenues indépendantes par ralentissement (*QP* 190). Heurtés d'avoir à renoncer à l'infini pour gagner la référence (*QP* 186). Je subodore que la manière dont l'art intervient dans cette réponse peut tout aussi bien heurter les théoriciens de l'art, qui ignoraient que l'art puisse ne pas cesser d'être hanté par l'animal (*QP* 175), puisse être pensé à partir de la ritournelle, et doit être pensé en dehors des coordonnées qui, sur le modèle de l'irréversibilité scientifique, semblaient pouvoir assurer une convergence entre les risques de l'art et ceux de la philosophie (*QP* 187). En ce qui concerne la science en

tout cas, la mise en garde est patente. L'actualisation de l'événement est la création d'un mode de ralentissement auquel correspond, pour la vision, la possibilité de se faire lecture (QP 119). Mais ce qui se donne à lire n'explique pas pourquoi il peut être lu. C'est à la cascade des transformations de modes de lecture, aux « trous, coupures et ruptures » qui signalent la nécessité de renvoyer la lecture à « d'autres variables, d'autres rapports, d'autres références » (QP 117), qu'il appartient de rappeler que chaque actualisation est un emprunt, que chaque événement de type scientifique est en rapport d'allusion avec le virtuel chaotique où puise, pour se l'approprier sous forme d'un potentiel, la référence qu'il actualise (QP 116). Et c'est pourquoi ce sont bien les fonctions stabilisées, dans leur pleine maturité, devenues capables de désigner le mode de ralentissement dont elles dépendent, c'est-à-dire aussi les limites qu'elles posent et se posent, qui ouvrent la possibilité d'une « croisée » entre fonction et concept.

Si la science et l'art interviennent à titre de « corps », référables à une spécificité, dans la question de la définition contemporaine de la philosophie, c'est bien parce que cette définition a pour tâche de contre-effectuer l'événement dont est issue cette ancienne question comme nouvelle : le surgissement de l'art et de la science comme ce à quoi un culte est dû parce que ceux qui s'y activent sont, comme le philosophe, référables au chaos où ils acceptent, chacun à leur manière, de prendre le risque de plonger (QP 190). Si l'art et la science interviennent à titre d'inconnue dans la question « qu'est-ce que la philosophie ? », c'est parce que le culte, ici, a aussi pour fonction, « au corps à corps », de nuire à la bêtise qui menace, tous à la fois et chacun de manière spécifique, la philosophie, la science et l'art. Et certes, pour prendre ce simple exemple, la philosophie serait différente si elle n'avait pas affaire, lorsqu'il est question de la vie, à un Jean-Pierre Changeux. Ou alors à un Konrad Lorenz tentant de soumettre à la continuité des fonctions adaptatives qui prévalent pour les papillons ou les fourmis la nouveauté des animaux territoriaux (MP 387). Si le philosophe pouvait célébrer avec un autre Lorenz l'événement que constitue l'émergence de qualités sensibles pures comme traits expressifs, penser avec lui la manière dont l'animal territorial force le scientifique à réorganiser l'ensemble des fonctions dites « adaptatives » à partir de cette émergence. Dans ce cas, en tout état de cause, la philosophie pourrait enfin cesser de fonctionner – tristesse d'aujourd'hui – comme terre d'asile pour tous ces réfugiés venus des sciences, qui y viennent pour pouvoir poser des questions qu'ils pensent philosophiques alors que si elles sont rejetées par leur champ scientifique d'origine c'est seulement en raison de la bêtise propre à la science.

C'est peut-être pour rendre perceptible cette inconnue de la question, mais aussi peut-être pour faire allusion à une autre inconnue, qui excède cette question, que Deleuze et Guattari ont choisi de terminer *Qu'est-ce que la philosophie ?* en s'emparant de cette référence qui autorise aujourd'hui les bêtises scientifiques les plus considérables, à savoir le cerveau.

« C'est le cerveau qui pense et non l'homme » (QP 197) : cet énoncé scandaleux a de manière explicite pour vocation de contrecarrer la remontée phénoménologique vers un terme originaire qui, protégeant une fois pour toutes la philosophie de la science, a aussi pour effet de la protéger du chaos, de lui offrir l'apaisement de l'originaire. L'énoncé a également pour but explicite de forcer les scientifiques à entendre ce à quoi ils prétendent lorsqu'ils se réfèrent au cerveau comme à un « état de choses » (une population neuronale), comme à une « chose » (un réseau de type néo-connexionniste) ou comme à un « corps » (une créature auto-poiétique). Si le scientifique est créateur, si la science n'est pas seulement « formation et communication de l'opinion » (QP 197), alors le chercheur scientifique qui s'adresse au cerveau doit savoir que le cerveau *devient*. Le cerveau n'impose pas l'abandon de toute création de référence, mais la référence change de sens car c'est par le repérage précis des ruptures, des trous, des hiatus *entre* les références que le scientifique pourra pénétrer le cerveau, construire une allusion proprement scientifique à ce devenir.

Mais cet énoncé, « c'est le cerveau qui pense et non l'homme » doit peut-être se dire une troisième fois, et c'est alors sa brutalité qui doit devenir perceptible. C'est nous, modernes, qui avons produit ce dilemme, l'homme ou le cerveau. Faire exister l'inconnue de ce dilemme, c'est-à-dire le faire exister comme création et non comme une définition enfin anti-fétichiste qui nous honorerait, que nous serions en droit de redoubler par une pensée critique énonçant ce dont nous avons tout lieu d'être fiers, c'est nuire à la bêtise. Une bêtise qui menace à la fois, et cette fois sur le même mode, la philosophie, l'art et la science, dans la mesure où toutes trois sont également tentées par la satisfaction de celui qui se situe par rapport à tous les autres (ceux qui ne réfèrent la pensée ni au cerveau ni à l'homme) dans la position du *nec plus ultra*. C'est faire insister le fait que, recueillant la question « qu'est-ce que la philosophie ? », la réponse devait faire exister un « *je ne sais pas*, devenu positif et créateur, condition de la création même, et qui consiste à déterminer *par* ce qu'on ne sait pas » (QP 122).

Isabelle STENGERS
Université Libre de Bruxelles.

LA QUESTION DU NÉGATIF CHEZ DELEUZE

Alors que la chose semblait entendue, qu'enfin depuis Hegel et en réactivation du *Sophiste* de Platon, le « négatif » (Hegel) sinon le « néant », en tout cas la « néantisation » (Sartre) avaient conquis décisivement et définitivement leurs lettres de crédit philosophiques, Deleuze intervient sur la scène philosophique adossé au pragmatisme, et plus particulièrement à Schelling, Nietzsche et Bergson (plus lointainement à Duns Scot et Spinoza et à leur univocité), pour récuser la négativité.

Là ce n'est pas d'ignorance ou d'indifférence de la contemporanéité dont il pouvait être question, mais d'une franche et délibérée ouverture d'hostilité. Deleuze n'aime pas les discussions ou les débats. Il intervient donc en Maître : affirmant souverainement, adviennent quant aux conséquences de ses affirmations et quant à ceux¹ qui se sentiront éclaboussés par les effets disruptifs de ses interventions. Au demeurant on le sait également : toute conscience poursuit la mort de l'autre, ou encore l'Enfer c'est les autres. Hostilité des consciences les unes aux autres qui n'est pas nécessairement une intention, mais un fait simplement, ou une

1. Un des éclats de cette intempestivité a été ressenti par G. Lebrun, un des grands rénovateurs des études hégéliennes en France dont une note de son livre *La Patience du Concept* annonce et confirme le renversement qui vient d'être indiqué en guise de thèse dans ce paragraphe. « C'est seulement après avoir rédigé ces pages qu'on a lu *Différence et Répétition* de M. Deleuze, où la thèse inverse [à la position hégélienne sur le négatif] est remarquablement formulée. Qu'on se rapporte notamment à la conclusion du livre : « Tant que la différence est soumise aux exigences de la représentation, elle n'est pas pensée en elle-même, et ne peut pas l'être... La contradiction hégélienne a l'air de pousser la différence jusqu'au bout ; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est la *plus grande* différence. Les ivresses et les étourdissements sont feints ; l'obscur est déjà éclairci dès le début » (p. 337, 338). Face à ces lignes, le problème qu'il faudrait poser convenablement... serait à peu près le suivant : « qu'est-ce cette 'identité' qui est chargée d'acclimater la plus grande différence ? s'agit-il bien encore de l'identité des classiques ? » (note 53, p. 321).

conséquence qu'il est difficile de ne pas observer du point de la conscience souveraine. Et même l'indifférence éventuellement affichée quant aux conséquences d'une intervention dans le champ philosophique peut très aisément encore apparaître comme une forme supérieure de lutte à mort.

Aussi bien c'est souverain contre souverain, pas étonnant que les amis du Néant relèvent le défi et acceptent l'altercation avec le champion de l'Être. Car aussi bien l'anti-dialectique de Nietzsche dans *Nietzsche et la philosophie* (N.P.) et l'anti-hégélianisme de *Différence et Répétition* (D.R.) sont assez flagrants pour qu'il soit opportun d'en prendre la mesure.

Ma thèse est qu'il faut déformer « l'endo-consistance » du concept de la lutte des désirs et des consciences chez Hegel pour lui faire rendre les effets désastreux qui exposent, cible privilégiée dès lors, le Système dialectique aux flèches d'une philosophie positive. Mais en même temps cette déformation n'est certainement pas sans indiquer un infléchissement possible inscrit dans le Système lui-même. Elle présente dès lors le grand avantage de contraindre la lecture de Hegel, et de la pensée dialectique en général, à un travail d'astringence qui pare à cette possibilité parasite, et qui muscle d'autant cette pensée avec pour conséquence imprévue de faire de Deleuze un dialecticien qui s'ignore ou qui se refuse, tout autant que de faire de la pensée dialectique de Hegel et de Sartre une prémonition inattendue de celle de Deleuze.

Quant au « négatif », il est trop clair que, *thématiquement*, Deleuze le refuse nommément pour la raison qu'il ne serait que le prétexte de la maîtrise ultime de la différence, c'est-à-dire cette capacité d'étendre l'envergure captieuse du schème identitaire au pire de lui-même, à savoir de réintégrer « la plus grande différence » dans les filets du concept prévalent du Même. Il y aurait toujours cette arrière-pensée d'une maîtrise de l'autre de la pensée dès qu'on intronise, à l'instar de Platon et Hegel, *l'Autre lui-même* comme catégorie ultime de la pensée. C'est ainsi que se perdrait la *différence en elle-même, la plus pure, celle qui ne cesse de creuser ou de faire la différence, qui se différencie sans que ce dont elle se sépare ne s'en différencie en retour* : l'éclair se différenciant des nuées orageuses, sans que celles-ci ne se différencient de l'éclair, la grande aventure du clair-obscur où le fond monte à la surface sans se différencier de la forme qui pourtant s'en différencie : cruauté de la détermination, au plus proche du différentiel au regard du fond dont elle s'extirpe, d'où elle bifurque décisivement, engendrement de monstruosité (D.R., p. 43-44).

Le schème est le même que celui du Maître qui produit l'esclave (le vaincu, le défait, la forme dont il restera le fond) en tant que ce dernier s'en différencie sans que le Maître ne songe à s'en différencier. Et faire de

l'esclave celui « qui fait la différence » n'est paradoxal qu'en apparence : il n'est que l'effet du Maître, et c'est l'affirmativité du Maître qui se poursuit à travers cette conséquence, l'esclave tenu de ne jamais s'oublier et d'incessamment creuser le contraste avec le Maître, véritable affirmation première et soutenue par le moyen dénaturé du vaincu. Et voilà le Maître de Hegel laissé pour le compte à son tour, k.o. du fait même d'avoir vaincu... L'esclave s'affirme dans sa différence parce qu'il *est* le maître, engendré par lui, mais aussi par là le Maître devient-il l'esclave. C'est du pareil au même : c'est dans un combat d'esclaves qu'il a vaincu ; toujours déjà esclave d'avoir dû se mesurer à son autre et d'y avoir intronisé sa supériorité au titre de Maître : le roi des esclaves. Mais le Maître tel que l'entend Nietzsche ne se préoccupe pas d'asseoir son pouvoir *en fonction des autres* : il fait ce qu'il a envie de faire, affirme son désir ou ses besoins, avec les conséquences qui en résultent... C'est au niveau de ces conséquences que va s'enregistrer le clivage maître/esclaves, avec les défaites ou les victimes de cette lutte fraternelle qui tombent en esclavage. Le Maître, lui, ne vise pas cela, si des vaincus tombent en esclavage, cela lui est arrivé « en plus ». « Le portrait que Hegel nous propose du maître est, dès le début, un portrait fait par l'esclave, un portrait qui représente l'esclave, au moins tel qu'il se rêve, tout au plus un esclave arrivé. Sous l'image hégélienne du maître, c'est toujours l'esclave qui perce » (N.P., p. 11). Nietzsche ou Deleuze se donnent le Maître *idéal* de Hegel pour n'en faire qu'un roi des esclaves, ou un borgne au royaume des aveugles. « Ce que les volontés veulent chez Hegel, c'est faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance » (*id.*, p. 11), sans qu'elles s'aperçoivent que se faisant elles deviennent esclaves).

Mais s'agit-il bien de cela chez Hegel ? Quelle est la genèse de cette lutte chez lui ? On part des désirs singuliers que l'animal, du reste, incarne mieux que ne le font les attermoissements de la certitude sensible – « car les animaux ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment » (Phg. E., I, trad. Hyppolite, p. 91) – et on fait s'affronter les désirs. Il faut imaginer, pour rester concret, une proie revendiquée simultanément par les deux désirs. Alors de deux choses l'une : le combat s'engage ou non. S'il ne s'engage pas par fuite d'un des protagonistes, rien ne se passe ; s'il s'engage, par contre, peut affleurer à la conscience des adversaires que chacun, en prétexte d'un objet fini, met en jeu l'infini de sa vie, ou, autre manière de le dire, qu'il fait l'impasse sur sa vitalité-corporéité... Aron dit à propos de la lutte des consciences : l'homme est un vivant qui met en jeu sa vie pour des raisons de vivre ; ce que Kojève pour sa part définit comme une lutte de

prestige en alternative à une lutte pour des biens. Mais dans les deux formulations, aronienne ou kojévienne, rien n'oblige à une imputation *subjective* de la formule, elle reste semblablement valable si on la considère comme une imputation *objective* : dans la montée aux extrêmes de la lutte ce qui se passe c'est proprement l'affrontement de rapports de force dont le résultat seul fera la décision quant au vainqueur et au vaincu, autrement dit quant à celui qui en devient Maître et à celui qui tombe en esclavage... Mais rien dans cette genèse n'autorise à dire que le futur Maître *visait la maîtrise* face à son adversaire, il est devenu Maître au cours de la bataille, et il en engrange les bénéfices – et la quête du prestige ou de la Raison ou de la Cause de sa vie ne sont que l'effet *pour les autres* ou pour un tiers de l'observation du combat. La différence des désirs n'est pas une contradiction et n'y monte pas nécessairement en soi, sauf si précisément ils instituent celle-ci par le combat, combat qui arrive... En effet, dès qu'ils entament le combat comment croire que deux désirs différents n'entrent pas en contradiction ? Et même comment croire que deux désirs sont différents si cette différence ne s'enregistre pas à travers une confrontation – confrontation négative ou positive, de haine ou d'amour, d'antipathie ou d'amitié – et la confrontation n'est-elle pas une contradiction ? On l'a dit, avec Hegel toute conscience poursuit la mort de l'autre, et Sartre assume cette formule en exergue de sa théorie du Pour-autrui en la généralisant : tout regard est mortifiant pour l'autre du fait de l'objectivation qui en résulte pour celui-ci et réciproquement : toute transcendance qui transcende est susceptible d'être transcendée en retour par la transcendance qu'elle a transcendée, et ce dans un duel incessant. La « différence » des désirs ne peut penser échapper à la « contradiction », comme le veut Deleuze, que pour autant qu'il impute à Hegel de lui avoir assigné un terme fixe, une sorte d'idéal-type comme norme à l'affirmation du désir, ou comme finalité quasi ontologique à toute expérience de conscience ou de volonté : la norme de la reconnaissance, et donc de l'identification. Au regard de cette interprétation, les désirs dans leur différence peuvent effectivement emprunter une ligne de fuite, se faufiler hors des tenailles de la contradiction et se manifester en échappant à la négation... dans la mesure où ils ne se sentent pas concernés. Au regard de cette rupture de front on peut dire des désirs ce que Deleuze dit de la conscience sensible (celle de la certitude sensible) : « 'Tout le monde' reconnaît l'universel, puisqu'il est lui-même l'universel, mais le singulier ne le reconnaît pas, c'est-à-dire la profonde conscience sensible qui est pourtant censée en faire les frais... Hegel fait le mouvement, et même le mouvement de l'infini, mais comme il le fait avec des mots et des représentations, c'est un faux mouvement, et rien ne suit. Il en est ainsi chaque fois qu'il y a médiation, ou représentation... Le malheur de parler

n'est pas de parler, mais de parler pour *les autres*, ou de représenter quelque chose » (*D.R.*, p. 73-74). « Courage, fuyons » dira l'*Anti-Ceïpe*, par rapport à la norme type : blanc, adulte, occidental, éclairé, chrétien. Mais en disant que Hegel fait parler les désirs en leur assignant la contradiction comme sens et terme, et simultanément comme contradiction à résoudre dans la reconnaissance ou le Moi infini, Deleuze à son tour fait parler Hegel, il s'en donne une représentation mortifiée qui en retire l'effectivité dynamique, en l'occurrence la *différence déterminée essentielle*¹.

Tâchons d'élucider ce concept de contradiction avec la méthodologie deleuzienne qui distingue dans tout concept un nombre fini de composantes, jeu de variations internes, multiplicité dont le concept est l'unité en survol immanent : en l'occurrence il s'agira d'élucider, par la variation qui nous fait insensiblement passer d'une composante à l'autre, les trois composantes du concept hégélien de contradiction : la différence essentielle déterminée².

1° La première composante du concept de la différence essentielle déterminée tient à l'idée d'une *différence* pensée comme opposition ou contradiction. De fait, un terme est toujours posé en rapport de différence à d'autres termes dont il diffère et auquel il s'oppose. Toute détermination est négation. Un terme n'est avancé comme lumineux et éclairant que dans le cas où il y a une anti-lumière, une obscurité ; sinon on ne verrait même pas la différence puisque cela reviendrait à balayer du faisceau d'une torche électrique une plage inondée de soleil... La position d'un terme se fait en opposition à ce contre quoi il s'institue, c'est donc sa différence. La « position » du terme est requise puisqu'elle implique l'interventionnisme effectif et pratique au regard duquel une position prend sens.

2° Si la différence est dite *essentielle*, c'est parce que la position d'un terme ne peut s'effectuer face à « n'importe quoi ». La différence en se posant vise ce qui est essentiel dans l'adversité et dans la menace contre laquelle elle est amenée à se poser. Tout peut lui être opposé, mais quand elle se pose c'est toujours au regard de ce qui lui semble susceptible de lui porter ombrage, de le menacer ou d'empêcher sa propre affirmation : c'est contre cette adversité précise qu'elle se pose.

3° Enfin, la différence essentielle doit être *déterminée* au sens où il ne s'agit pas de s'attaquer à une opposition vague ou abstraite de l'adversité en

1. *Science de la Logique*, éd. Aubier-Montaigne, trad. Labarrière, T. II, p. 86.

2. Deleuze donne de la détermination d'un concept en une série de composantes l'exemple du cogito cartésien qu'il examine dans son exemple 1 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 29 et p. 30 en montrant que du point de vue de sa composition endo-consistante, le concept du *Cogito* se constitue de trois composantes : je doute, je pense, je suis. Exposé assorti d'un dessin correspondant.

général mais bien plutôt à une situation spécifique et concrète. La différence essentielle est déterminée par ce qui fait explicitement problème dans le cas envisagé.

L'on peut dire que la définition d'un terme par sa différence essentielle déterminée est analytique. Dire que la contradiction est le moteur du monde constitue dès lors une banalité analytique que l'on peut affirmer de toute position et cela sans devoir recourir à quelque synthèse c'est-à-dire sans ajouter de dimensions hétérogènes à la situation de départ. Toute position inclut analytiquement sa différence avec ce à l'égard de quoi elle se pose. Il va de soi que si des termes ne sont pas « posés » ils n'accèdent pas à l'état de contradiction : c'est la mise en valeur d'un terme du fait de l'initiative de sa « position » qui le rend derechef contradictoire... mais des termes peuvent-ils exister de quelque manière sans être « posés » ? Tout terme, quel qu'il soit, est forcément « pris en considération » – correspond toujours à une force qui s'en empare. C'est précisément cette « considération » qui n'est pas analytique : la « position » de tel concept ou tel autre, le fait de poser la thèse, l'initiative de la poser dans le cadre de la situation concrète dans laquelle la position est soutenue. La synthèse est dans le choix des termes qui vont être posés. La position des termes est donc éminemment polémique puisqu'elle se soutient de tout l'écart creusé à l'égard de tous les autres possibles non pris en compte. Ce double niveau analytique et synthétique de la différence essentielle déterminée correspondrait à celui de la structure (que l'on peut retrouver par analyse) et du projet qui suppose une synthèse irréductible à autre chose que l'engagement inventif ou dévoilant dans la situation, cette synthèse requérant ou attestant simultanément la structure obligée de son déploiement : la face d'ombre officieuse de sa chair affichée officiellement.

Bref le Maître hégélien dans cette perspective est bien le Maître nietzschéen et résulte du rapport de force : la négation est une conséquence de l'affirmation de sa force ; et l'esclave en retour constitue bien la culture du négatif telle que l'enseigne Hegel : le Maître n'est pas bon, il n'est pas le Maître, donc je suis bon : l'esclave se pense comme résultat d'une double négation : il travaille sous l'effet de la crainte de la mort, le maître absolu, et par là se signifie à lui-même sa bonté (possible) face à la reprise perpétuelle du choix à la croisée duquel il a failli à travers la remémoration permanente de cette crainte : je suis lâche mais aussi bien aurais-je pu être courageux, c'est-à-dire que je peux l'être ; la culpabilité au regard de cette faiblesse est lancinante et perpétuellement réactivée par le rappel de la contrainte vitale pesant sur son activité comme sa condition même d'existence. « La loi de la mort est mauvaise, je ne suis pas cette Loi, donc je suis bon en puissance ». L'esclave se différencie de la mort qui ne s'en

différencie pas... parce que là n'est pas le problème de la Loi ou de son bénéficiaire. Le fils illégitime se différencie des filiations légitimes parce que la légitimité va de soi et qu'elle a d'autres problèmes que de se légitimer elle-même. Mais que l'esclave ou le fils illégitime tente de retourner leur différence contre la bonace de la mort ou de la légitimité et dès cet instant on verra le retour de flamme du fond indéterminé de l'une et de l'autre et leur tentative de méduser en retour la différence.

Il n'y a pas de différence *pure*, ce par rapport à quoi elle se pose sa différence déterminée essentielle ou bien elle ne sera pas. Et c'est la position inventée par *cette relationalité dialectique* qui est pure, en ce sens qu'elle invente ce en regard de quoi elle *se fait valoir* comme ce qui simultanément la définit. Ou se définissant comme ce qu'elle se refuse d'être, elle se définit comme elle est. Deleuze n'hésite pas à trouver chez Kant la première formulation de la contradiction réelle de Hegel « en tant qu'elle distingue une chose de *tout ce qu'elle n'est pas* », à savoir « sous le nom de 'détermination complète'... la position d'un tout de la réalité comme *Ens summum* » ; autrement dit la dialectique du « pur indéterminé qui reste au fond » et des formes comme « déterminations coexistantes ou complémentaires » (*D.R.*, p. 44). Et il refuse, au nom de la différence, l'adage « toute détermination est négation », qui consisterait à rendre la différence dépendante du parcours de l'ensemble des différences jusqu'à la rencontre dans le tout du réel originaire, dans *l'ens realissimum*, de la détermination recherchée à titre de prédicat, non-être de *limitation* de la substance ; mais aussi bien refuse-t-il également par là le non-être *d'opposition* pour autant que celui-ci est censé trouver sa réconciliation dans la subjectivité infinie – autre modalité de la matière originaire (*ens realissimum*) réceptacle de tous les prédicats de Kant (*Logique du sens*, p. 129) – où l'autre est déjà dans le même, tous deux passant dans la dialectique réconciliatrice de l'identité infinie. « L'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le moi. Moi fini synthétique ou substance divine analytique, c'est la même chose » (*D.R.*, p. 81). On comprend que pour Deleuze, Kant et Hegel ce soit un même combat. Un système *a priori* et *théologique* d'enfermement du libre jeu des différences au profit d'un ordre supposé établi en haut-lieu. Mais deux choses sont à observer : 1) on peut tenter de montrer que l'éclatement du Moi a été amplement assumé par Hegel et Sartre, conjurant par là les effets dislocateurs diagnostiqués par Deleuze quant à la dialectique et 2) que la négation hégélienne ou la néantisation sartrienne est aléatoire ou hasardeuse, sans pour autant recourir au Baphomet diabolique pour produire cette dérive assumée par Deleuze comme conséquence de la disparition de

l'Être originaire (*L.S.*, p. 344) : la disjonction *inclusive*, c'est-à-dire la disjonction que plus aucune cohérence supérieure ne somme de prendre parti *exclusivement* pour un de ses termes, et qui, solécisme placé sous la seule autorité de Baphomet, prince des illusions, déploie sans entrave son propre arbitraire (« Il est minuit. La pluie fouette les vitres. Il n'était pas minuit. Il ne pleuvait pas » (*L'Anti-Œdipe*, p. 92).

Pour le premier point, Deleuze s'appuie volontiers sur le « détournement catégorique » mis en évidence par Hölderlin, l'autre de « l'impératif catégorique » : plus d'instruction inscrite au cœur de la conscience humaine, mais l'absence de toute instruction simultanément à l'exposition de la conscience à l'infini esseulement temporel dû au retournement des Dieux, – détournement qui n'est autre que la radicalisation de la découverte kantienne de l'inadéquation entre la pensée et son être du fait de leur déterminabilité temporelle : l'éclatement du Moi. Cependant à ce premier propos depuis Hegel et jusqu'à Sartre, la conscience a cessé de se définir par la présomption d'une adéquation à son être, mais bien plutôt par son adéquation au temps lui-même. C'est que la conscience est essentiellement temporelle¹, et c'est d'ailleurs à ce titre que, en second lieu, la négation caractérisant toute détermination constitue bien une manière de « faire la différence » – ce qui donne donc raison à Deleuze sur ce point et sur cette

1. « La conquête réflexive de Descartes, le *cogito*, ne doit pas être limitée à l'instant infinitésimal. C'est ce qu'on pourrait conclure, d'ailleurs, du fait que la *pensée* est un acte qui engage le passé et se fait présquissier par l'avenir. Je doute donc que je suis, dit Descartes. Mais que resterait-il du doute méthodique, si on pouvait le limiter à l'instant ? Une suspension de jugement, peut-être. Mais une suspension de jugement n'est pas un doute, elle n'en est qu'une structure nécessaire. Pour qu'il y ait doute, il faut que cette suspension soit motivée par l'insuffisance des raisons d'affirmer ou de nier – ce qui renvoie au passé – et qu'elle soit maintenue délibérément jusqu'à l'intervention d'éléments nouveaux, ce qui est déjà projet de l'avenir. Le doute paraît sur le fond d'une compréhension préontologique du *connaître* et d'exigences concernant le vrai. Cette compréhension et ces exigences qui donnent au doute toute sa signification, engagent la totalité de la réalité humaine et son être dans le monde, elles supposent l'existence d'un *objet* de connaissance et de doute, c'est-à-dire d'une permanence transcendante dans le temps universel ; c'est donc une *conduite* liée que le doute, une conduite qui représente un des modes de l'être-dans-le-monde de la réalité humaine. Se découvrir doutant, c'est déjà être en avant de soi-même dans le futur qui recèle le but, la cessation et la signification de ce but, en arrière de soi dans le passé qui recèle les motivations constituantes du doute et ses phases, hors de soi dans le monde comme présence à l'objet dont on doute. Les mêmes remarques s'appliqueraient à n'importe quelle constatation réflexive : je lis, je rêve, je perçois, j'agis. Ou bien elles doivent nous conduire à refuser l'évidence apodictique à la réflexion : alors, la connaissance originelle que j'ai de moi s'effondre dans le probable, mon existence même n'est qu'une probabilité, car mon être-dans-l'instant n'est pas un être. – ou bien il faut étendre les droits de la réflexion à la totalité humaine, c'est-à-dire au passé, à l'avenir, à la présence, à l'objet » (*L'Être et le Néant*, éd. Gallimard, Bibliothèque des Idées, p. 203).

mise en évidence de l'autonomie de la différence mais lui donne tort sur le fait de croire que cette conception est absente chez Hegel et surtout de croire que la négation de contradiction puisse fonctionner autrement que selon cette différenciation soutenue. En effet si pour Hegel toute détermination est négation, c'est certes au sens où toute détermination est négation de négation. Mais non pas au sens spinoziste d'une négation de la négation de *limitation* qu'est le mode fini au regard de la Substance infinie ; pour Hegel, en effet, le mot d'ordre contre Spinoza est que la Substance doit encore devenir sujet, il n'y a donc pas de Substance à laquelle en revenir en niant la négation de *limitation* qu'est le mode : pas de négation du fini au profit de l'infini mais la négation de *cette* négation *que constitue l'hostilité du monde ou le chaos à l'égard de toute affirmation positive de soi du sujet, celui-ci s'affirmant précisément du fait de l'adversité que lui oppose l'indétermination du tout de l'Être aussi bien que son néant de sens*. Or ce manque de sens éprouvé par le sujet ne peut surgir sans être déjà la riposte à son épreuve : éprouvé à partir de l'affirmation de la possibilité à y échapper, c'est-à-dire du déploiement en totalité de tous les possibles susceptibles de venir le combler. La totalité des possibles ou du monde est donc simultanée au prélèvement sur elle de ce qui sera la *détermination* niant le manque d'être du sujet : toute détermination est négation selon le principe de la différence déterminée essentielle, c'est-à-dire *invention* de la détermination salvatrice : celle qui en passera, pour autant qu'elle est *invention* précisément, à ce que Deleuze appelle un usage transcendant de l'expérience ou de la pensée. Ainsi ce tout ne précède pas la négation comme l'affirme la thèse théologique de Kant, mais surgit en même temps que ce qui s'en totalise comme conséquence de ce qui, différence affirmée, apparaît comme détotalisation. La négation d'un seul et même mouvement nie le tout en décidant du prédicat le plus adéquat, c'est-à-dire celui qui a un « sens » au regard de la détermination visée, ce sens se décidant non plus par le passage en revue de tous les prédicats possibles, comme le veut, dit Hegel ironiquement, la « grandiose loi » kantienne de la détermination complète, mais dans le rapport négatif qui unit la détermination à *son* autre, ou, à sa « différence déterminée, essentielle », c'est-à-dire à son contradictoire ; le « tout » n'advenant à son tour qu'à partir de la détermination et de la relation négative qui unit la première à son autre déterminé, en tant qu'elle le révèle comme « fond » en se constituant comme « forme ».

On se trouve avec ce second niveau de l'objection face au refus formulé dans la phrase suivante : « Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinio negatio*... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant

le négatif (par là même on refuse aussi l'alternative particulière : négatif de limitation ou négatif d'opposition) » (*D.R.*, p. 74) – on se trouve avec ce second niveau face à la distinction importante faite par Deleuze entre la destruction induite par la *différence* et la destruction propre à la *contradiction*, à savoir : la distinction entre poètes et politiques, aussi bien la distinction entre révolutionnaires et Révolution, face négative de la destruction et face constructive : la Révolution triomphante. « Il se peut, dit-il, que les deux coïncident, dans un moment particulièrement agité, mais ils ne sont jamais les mêmes » (*D.R.*, p. 75). Sous leur air de rien, que ce soit la bonace apparente de l'être, l'aphasie sommeillante du langage, l'acéphalie de la pensée, l'amnésie de toute mémoire, toutes ces instances de facticité opaque de l'expérience constituent l'irréductible chaos initial auquel toute détermination, pour autant qu'elle se produise, oppose le refus de son affirmation déterminée essentielle. Monstruosité de tous les personnages conceptuels dont Nietzsche repérait bien la hideur sous leur masque de sagesse, l'Orient-prêtre, l'air contemplatif du prêtre, l'homme ascétique et religieux, le sage avant l'ami de la sagesse, et même celui-ci, souvent louche avec ses airs compassés, et ses onctions de prêtre ; mais croit-on que Hegel avait plus de sympathie pour le Maître dans ses tribulations stoïciennes, l'Esclave, ou le sceptique, sans parler de la conscience malheureuse ou de la loi du cœur, etc. ? Reste que tous ou toutes ces figures « font la différence », naissent en rupture avec l'état donné de la situation, introduisent la rupture dans le grand consensus de l'alignement nihiliste sur une riposte platement défensive à l'endroit des forces du chaos : riposte ou strate d'arrière-garde avant un naufrage annoncé ; mais figures qui, malgré ce destin sans retour, n'en ont pas moins inventé des usages transcendants de la pensée au regard de l'impuissance de son usage empirique, c'est-à-dire l'état de fait par rapport auquel elles vont faire contraste.

Alors certes il est possible de faire la part entre les poètes et les politiques, entre les penseurs et les techniciens, entre les forces de la révolution permanente et celles de la Révolution institutionnelle, et Hegel, pour son compte, ne cachera pas une certaine sympathie pour toutes ces figures qui « ont fait la différence » au sein de la culture et de leur tradition et inventé l'une la liberté abstraite, l'autre la liberté malheureuse, ou encore l'universalité du cœur ou l'universalité de la justice, le règne animal de l'Esprit, et même le Christ comme dialectique assumée du fini et de l'infini etc., – Nietzsche n'est lui-même pas sans indulgence à l'endroit du Christ (*N.P.*, p. 178), – mais au nom d'un même pouvoir disruptif qui prend toujours pour Hegel la figure de la différence déterminée essentielle.

Déjà le refus thématique de la négation par Deleuze se trouve curieusement contredit dans la possibilité même d'aligner les auteurs de la négativité sur les requisits que lui-même formule à l'endroit de la différence, mais, dorénavant, de la part de ces auteurs, dans une interprétation de celle-ci *comme négativité à l'œuvre*. Curieuse façon d'avoir raison en tant qu'il a tort, ou *d'avoir raison parce qu'il a tort*... les penseurs de la négativité faisant précisément ce qu'il leur reproche de ne pas faire ou d'oublier, et à ce titre lui donnant raison contre lui.

Mais en outre opératoirement se trouve confirmée la structure éminemment dialectique du déploiement de sa métaphilosophie, c'est-à-dire de son discours philosophique sur la philosophie. Les quatre composantes de la philosophie pour lui ne trouvent sens à chaque fois que par leur différence essentielle déterminée : soit pour le concept, la *doxa*, pour le Plan d'immanence, le plan de transcendance d'une part et le chaos d'autre part, pour le Personnage conceptuel le vécu du penseur, enfin pour la Géophilosophie, l'Histoire de la philosophie, ou plus spécifiquement encore à ce niveau l'opposition entre Histoire ou Cours du Monde et Devenir. De même la philosophie pour Deleuze se doit de se différencier dans son propre champ historique (l'histoire de la philosophie) avec la tradition placée sous le signe de la contemplation, ou de la réflexion ou de la communication, et de se placer soi-même sous le signe de la création de concepts, d'exercices transcendants de la pensée par rapport à son usage empirique et doxique, et surtout d'en terminer avec l'opérateur qui rend possible toute cette tradition, « la forme de la reconnaissance » qui en déployant la reconnaissance anticipée de son objet ne fait qu'en produire le décalque sur le modèle du doublet empirico-transcendantal. Opérateur de reconnaissance qui récuse tout inédit dans le jet de dés des initiatives philosophiques.

Toute initiative se place, à ce titre, sous le signe du devenir. Qu'il faut comprendre comme l'instrument d'unification métaphorisante de l'ensemble des diverses hétérogénéités qui peuplent le monde. Mais le même résultat s'atteint par l'opération dialectique. La dialectique nomme cette métamorphose : négativité, négation de la négation. Dans cette opération la conscience se définit par ce qu'elle se fait ne pas être, (négation déterminée essentielle), en même temps qu'elle se fait n'être pas le tout de l'être en ce qu'elle nie de soi, sur base de la négation déterminée, être l'être. La conscience ne peut se poser sans s'opposer... sinon il n'y aurait qu'elle et elle irait tellement de soi qu'il n'y aurait aucun sens à ce qu'elle se pose, elle serait seule aussi bien qu'elle serait tout, que ce soit elle qui ramène le tout à soi ou le tout qui soit ramené à elle, ab-solue, ab-soluta en tant que détachée de tout ou relative à rien, être « en centralité » comme la

psychiatrie nomme cette pathologie psychotique pour ceux qui, plus plausiblement, ne « sont même pas en » mais « entrent en centralité », et sont à ce titre rapidement amenés à l'Hôpital pour être traités. Donc, normalement, se posant la conscience s'oppose, elle s'affirme en niant être l'Être. Mais cette négativité relationnelle ne peut s'accomplir dans la généralité de ce que son ambition désigne parce que le défi en est démesuré, ce serait le fini face à l'infini, une lutte inégale autant qu'infinie. Certes il y a bien David et sa lutte avec Goliath, et Jacob, sa lutte avec l'ange, il y a bien l'artiste en débat avec l'infini, le philosophe semblablement, mais justement à chaque fois l'infini s'impose à travers une figure finie ou un mouvement infini *de la pensée* pour que l'affrontement ait lieu, puisse avoir lieu, Dieu se fait Ange et lui-même humain pour faire entendre à Jacob son infamie, sa dernière chance après l'accumulation de turpitudes qui l'ont mené où il en est, selon son mot d'ordre récurrent : tricherie, lâcheté et trahison, fuyons ! C'est dire que la conscience ne peut se poser qu'en niant indirectement ou médiatement le tout de l'être et non pas directement. *Elle se fait n'être pas le tout de l'être en se faisant ne pas être telle ou telle détermination prélevée sur celui-ci*. Ce qui la fait devenir ce « prélèvement », c'est-à-dire tel ou tel *ceci*, dans la mesure même où ce *ceci* devient le tout de l'être. Ainsi l'hétérogénéité des extrêmes se trouve homogénéisée, être et conscience se rejoignent par l'intermédiaire du *ceci*. C'est le principe même de la dialectique des figures historiques chez Hegel, les effets de métamorphose due aux emprises de la pensée sur l'Être, les options prises quant à leur absoluité et l'inéluctable relativité qui en résulte du point de vue de la pensée, opération générant sa propre dynamique et qui plutôt que le désespoir causé par l'échec à s'emparer de l'Absolu découvre l'effectivité de ce double temps comme l'histoire elle-même : l'Absolu comme Devenir. Mais c'est le même type de « devenir » qui s'observe dans l'expérience existentielle d'une figure esthétique comme celle de Roquentin dans *La Nausée*. Roquentin néantise le tout de l'être à travers la négation de la banquette du tram, Sartre néantise le tout de l'être à travers la négation du néant de Pierre dans le café, la jeune fille néantise le tout de l'être en se faisant ne pas être la main caressante de son interlocuteur : elle peut devenir cette main dans la mesure où celle-ci s'évanouit dans le tout spirituel de l'enjeu métaphysique de la vie au niveau duquel elle place le dialogue, enjeu lui-même là pour le tout de l'être etc. Ou encore pour dire la même chose en d'autres termes : la conscience néantise le tout de l'être pour en faire surgir la forme ou la détermination « racine », en même temps que par là la racine devient « sens » de la racine, c'est-à-dire quelque chose qui *n'est pas* seulement racine, la racine absente de tout terreau, ce qui n'est donné sur aucune racine mais les donne toutes, une monstrueuse existence

rampante, la contingence même. La conscience devient racine en se faisant *ne pas* l'être, en même temps que la racine, du coup, n'est pas racine, mais contingence. Traduction qui ne vise pas à une confusion des philosophies respectives, car ce n'est pas sans raison qu'elles disent la même chose autrement, selon d'autres endo- et exo-consistances de leurs concepts, établissant d'autres zones d'indiscernabilité entre eux. Mais, pour nommer cette différence plus que pour l'élucider, c'est l'opposition de l'une au néant qui lui fait employer le terme « devenir » plutôt que celui de « néantiser » : le devenir étant positif alors qu'évidemment la néantisation ne l'est pas. Ce qui est en tout cas observable c'est que le terme positif donne le détail *opérateur* de ce que le terme négatif indique comme *enjeu de lutte*. Un terme peut-il se passer de l'autre ? L'opération de son enjeu et l'enjeu de son opération ?

Cela étant s'il est établi que l'interchangeabilité des descriptions vise à une hétérogénéité de même type dans les deux perspectives tout en accentuant respectivement, l'une l'effectivité de l'opération qui l'accomplit, l'autre le transcendantal des conditions de son accomplissement, bref si une rétorsion est opposable au « challenger » de la pensée dialectique qui signifierait un accord de fond avec l'adversaire, un dernier argument peut faire obstacle à cette sorte de compromis entre le négatif et le positif. C'est le recours par Deleuze aux expériences schizophréniques radicales, et notamment, par exemple, à la formule ravageuse de Bartleby : « Je préférerais ne pas » qui neutralise de façon radicale la possibilité de toute alternative signifiante, donc de toute compromission de la différence s'affirmant en se faisant... « La formule est ravageuse parce qu'elle élimine aussi impitoyablement le préférable que n'importe quel non-préféré. Elle abolit le terme sur lequel elle porte, et qu'elle récuse, mais aussi l'autre terme qu'elle semblait préférer, et qui devient impossible. En fait, elle les rend indistincts : elle creuse une zone d'indiscernabilité, d'indétermination, qui ne cesse de croître entre des activités non-préférées et une activité préférable. Toute particularité, toute référence est abolie... *Je préférerais rien plutôt que quelque chose* : non pas une volonté de néant, mais la croissance d'un néant de volonté. Bartleby a gagné le droit de survivre c'est-à-dire de se tenir immobile et debout face à un mur aveugle. Pure passivité patiente... Être en tant qu'être, et rien de plus » (Deleuze, *Critique et Clinique*, « Bartleby ou la formule », p. 92). Cet indécidable qui consiste au fond à dire ceci : « Je préfère n'avoir aucun préférable » est la négation de ce qui constitue le sens de la contradiction hégélienne : définition de tout terme par son autre déterminé, donc de tout préférable par un non-préféré et de tout non-préféré par un préférable ; d'ailleurs c'est précisément une telle stérilité indécidable que Hegel stigmatisera dans

le jugement indéfini qui consiste dans le lien d'une négation et de n'importe quoi, c'est-à-dire aussi bien un non-lien. Mais ce refus ne correspond-il pas à ce qui a été désigné comme l'entrée en « centralité » : l'affrontement central du sujet et du tout dans l'interchangeabilité immédiate et instantanée du rien du sujet et du tout de l'être : l'être est tout puisque je ne suis rien ou l'être n'est rien puisque je suis tout, bref le défi assumé de ce que la dialectique quant à elle, incessamment « décentralisée », médiatise par la négation des « ceci » ? En sorte que le principe de la différence déterminée essentielle serait encore sauvegardé dans cette rupture de tout lien : il y aurait encore le lien de *l'absence soutenue* de liens.

Pierre VERSTRAETEN

Université Libre de Bruxelles.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	
par Juliette SIMONT et Pierre VERSTRAETEN.....	9
<i>A propos de la formule de Badiou, "Deleuze un platonicien involontaire"</i> par Véronique BERGEN.....	19
<i>Au seuil du virtuel</i>	
par Pascal CHABOT.....	31
<i>Sur faces. Positions du visage chez Lévinas et Deleuze</i>	
par Daniel FRANCO.....	45
<i>Entre Deleuze et Bergson. A propos de la deuxième synthèse du temps</i> par Alain FRANÇOIS	63
<i>Rapport entre des types psycho-sociaux et le personnage conceptuel</i> par Isabelle GINOUX.....	89
<i>Échos husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze</i>	
par Francisco José MARTINEZ.....	105
<i>L'économie politique de l'appartenance et la logique de la relation</i> par Brian MASSUMI.....	119
<i>De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne</i> par José Luis PARDO	141
<i>Entre collègues et amis</i>	
par Isabelle STENGERS.....	155
<i>La question du négatif chez Deleuze</i>	
par Pierre VERSTRAETEN.....	175