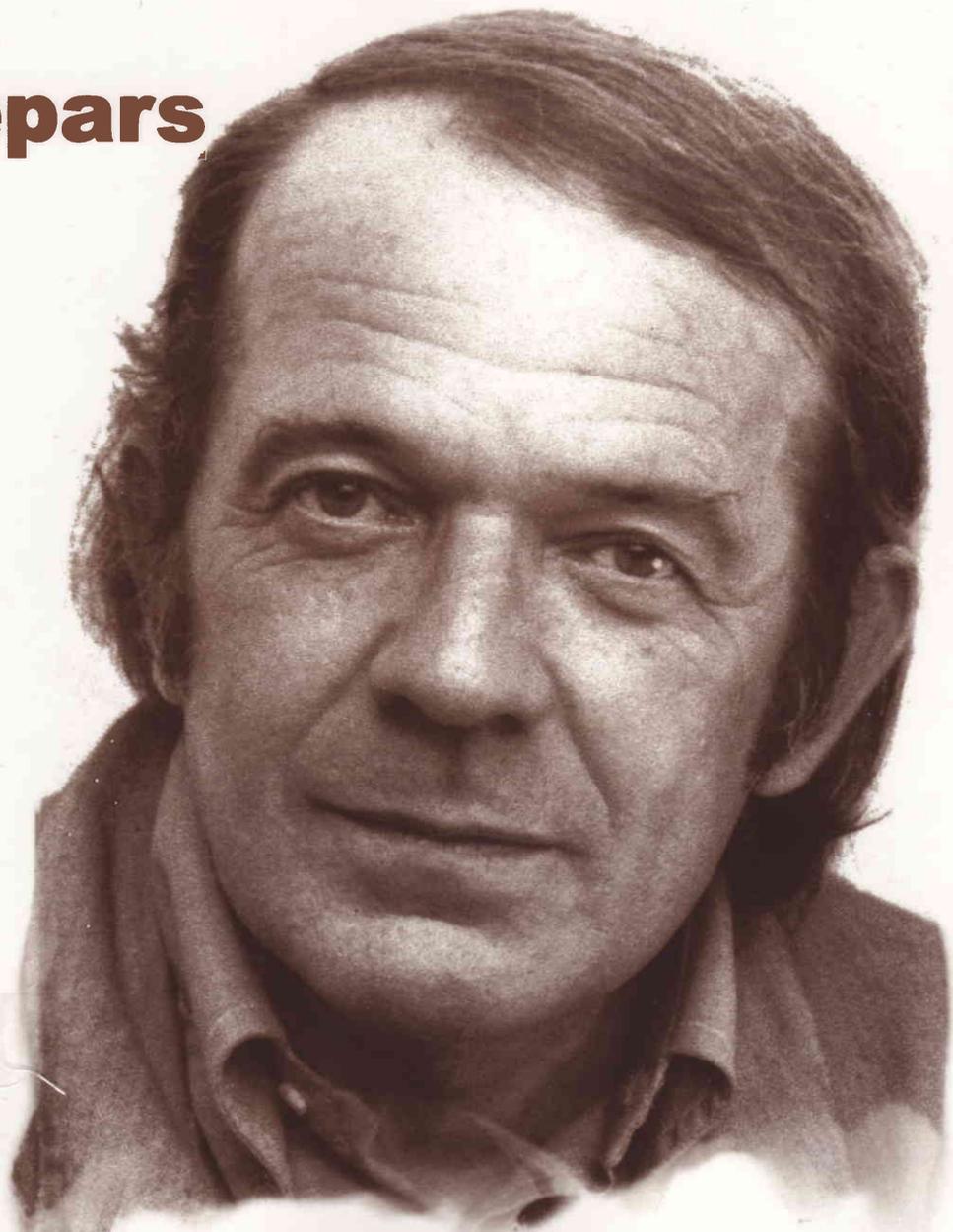


Deleuze

épars



Hermann

approches et portraits

25 cm

SOTANO
76253



Deleuze épars

TEXTES RECUEILLIS PAR ANDRÉ BERNOLD ET RICHARD PINHAS

TABLEAU DE SIMON HANTAÏ

FAC-SIMILÉ D'UN MANUSCRIT DE GILLES DELEUZE



HERMANN ÉDITEURS



FFL. Rep. 232417

ISBN 2 7056 6487 4

© 2005 HERMANN ÉDITEURS DES SCIENCES ET DES ARTS, 6 RUE DE LA SORBONNE, 75005 PARIS

© MARIE-LAURE DE DECKER POUR LA PHOTOGRAPHIE DE COUVERTURE

© SIMON HANTAÏ POUR LES PHOTOGRAPHIES DES PAGES 113-115

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Table

ANDRÉ BERNOLD, RICHARD PINHAS	
Présentation	I
JEAN-LUC NANCY	
Les différences parallèles. Deleuze et Derrida	7
RENÉ SCHÉRER	
Un mysticisme athée	31
JEANNETTE COLOMBEL	
Deleuze-Sartre : pistes	39
ROGER-POL DROIT	
Images-Deleuze	49
PASCALE CRITON	
L'invitation	55
JEAN PIERRE FAYE	
Deleuze dos à dos et de face	69
ARNAUD VILLANI	
Comment peut-on être deleuzien ?	73
PHILIPPE CHOLET	
L'empirisme comme apéritif (une persistance de Deleuze)	93
RICHARD ZREHEN	
Mauvaises fréquentations	117

RAYMOND BELLOUR Le rêve de la Vallée des Reines	149
JEAN-CLAUDE DUMONCEL <i>Locus Altus</i>	151
CHARLES J. STIVALE Deleuze millénaire, ou Au-delà du tombeau	163
JÉRÔME CLER Pays de danseurs, et de rythmes boiteux	177
ANDRÉ BERNOLD Dialogue entre Hylas et Philonous sur Geer van Velde	185
TIMOTHY S. MURPHY Bibliographie raisonnée de Gilles Deleuze, 1953-2003	201
EXTRAITS EN FAC-SIMILÉ D'UNE CONFÉRENCE DE GILLES DELEUZE Théorie des multiplicités chez Bergson	227

Un jour il arrive que la peine devient celle de quitter même l'attente du lendemain. Ce jour-là est le plus quotidien de tous. Sa peine lui suffit sans reste et l'« autre jour » devient pour lui l'autre de tous les jours sans cesser pourtant d'être — aussi longtemps que nous l'entrevoions — un jour comme les autres. Alors l'exception même, sa loi et sa foi de l'« instant souverain » viennent très étrangement se confondre avec le quotidien.

Jean-Luc Nancy, *Chroniques philosophiques*, 28 mars 2003

Il ne faudrait pas contenir une vie dans le simple moment où la vie individuelle affronte l'universelle mort. Une vie est partout, dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus : vie immanente emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vide où l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate.

Gilles Deleuze, *L'Immanence : une vie*, 1^{er} septembre 1995

Présentation

ANDRÉ BERNOLD, RICHARD PINHAS

Quelle est donc la nature de la proposition que Deleuze cherche à agencer ? Quel est le ressort de ce chantier, invitant...

Pascale Criton¹

Motto :

— *Mais, Monsieur, il ne faut pas parler de Deleuze !*

— *Et pourquoi non, Monsieur, je vous prie ?*

— *Parce que Deleuze n'est pas un philosophe. Gilles Deleuze, après tout, n'est qu'un collègue...*

Un membre du jury de l'agrégation de philosophie,
au début des années 1980

Nous aurions voulu faire un portrait. Un portrait mental, comme il disait : « On n'arrête pas de faire le portrait mental l'un de l'autre... » Un portrait physique, aussi. Un peu. Le charme de la présence de Gilles, comme on le lira dans quelques-uns des textes ici recueillis, ceux de Jeannette Colombel, de Pascale Criton, de Roger-Pol Droit, qu'il enseignât, qu'il rît, avait quelque chose de si fort que la séduction ne s'en laisse décrire, aujourd'hui encore, que des manières les plus aventureuses, les plus improbables, les plus timides. Les plus belles épaules ; le maintien le plus souverain jusqu'à la fin, malgré la trachéotomie. « Et puis, cette façon de déporter le haut du buste et de pencher légèrement la tête, le menton en appui dans la main tout en regardant plus loin, dans la diagonale opposée... Sa manière particulière de moduler la voix dans les formes interrogatives et particulièrement en marquant les voyelles de certains mots... (ce conditionnel, cette sonorité dans la prononciation des *ai*, de façon légèrement infléchie)... ralentissements, errances, accélérations ; voix tendue, minérale, des enchaînements méthodiques ou flottements vers des régions *quasi* inarticulées, comme son rocaillage *Hrrrhreinhh...* »

1. Cf. « L'invitation », *infra*, p. 62.

C'est Pascale Criton ici qui dit le mieux ce que nous avons entendu et que nous avons encore dans l'oreille². Elle a raison d'insister sur ce que cet exercice de pensée à voix haute avait alors, à Paris, parmi tous les enseignements qui s'y dispensaient, d'incomparable. C'était une voix, en elle-même déjà très belle et très singulière, qui construisait : c'était, ça devenait visible par l'audible dans l'invisible, mais sur de très longues périodes, dont l'irremplaçable *Abécédaire* et les enregistrements en cours de parution chez Gallimard ne donnent qu'une idée nécessairement restreinte. Nous avons tous pu entendre, en cette époque bénie désormais passée par pertes et profits, les cours de Barthes, de Derrida, de Foucault, de Lacan, de Lyotard, de Schérer (un peu trop jeunes alors pour Lévi-Strauss), et de tant d'autres connus et moins connus, publics, semi-publics, qui tous faisaient un corps de résonance, en ces années que Guattari disait *d'hiver* (alors que dire des présentes : y a-t-il un hiver après l'hiver ?), et certains allaient les entendre *tous*, portant chez l'un la parole de l'autre. Mais nul mieux que Deleuze ne dégagait cette espèce de chant, interne à la pensée offerte. L'une des plus belles phrases qui soient, disait-il pour donner un exemple d'événement, c'est : « Il y a concert ce soir. » Les cours de Deleuze (le mardi matin) avaient tous le cachet d'un concert de grand style, concerto, parfois concerto grosso, où tantôt tout s'échangeait, dans une combinatoire à la *Watt* de Beckett ; le soliste dans la salle et le gémissement des contrebasses dans Gilles...

Mais il ne s'agissait pas d'inviter seulement quelques témoins disposés à parler, qui en qualité d'étudiant, qui à titre de collègue, comme disait l'ineffable examinateur cité plus haut, de l'enseignement de Gilles Deleuze. Ce livre devait être un livre d'amis. Et certes, beaucoup de ses étudiants et de ses collègues ont été ses amis. Cela est notoire. Et ces amitiés ont déjà porté leurs fruits de toutes les manières, et d'abord par et dans le *Foucault* et le *Châtelet* de Deleuze lui-même. Mais il avait d'autres amis, plus secrets, dispersés, inaperçus, imperceptibles. C'est eux que nous avons le désir de réunir, étant nous-mêmes deux d'entre eux, parmi eux, sinon avec eux *complètement* silencieux, du moins incontestablement inapparents. Eh bien, nous avons échoué. Nous avons rencontré de grandes difficultés. Il nous faut le dire ici, à la fois pour prévenir la déception récurrente qu'on éprouve, étant lecteur, à voir tant de recueils mais si peu d'ouvrages (sinon ceux de François Zourabichvili, sans doute, et cette opinion n'engage que nous), que parce que ces absences, ces abstentions, constituent aussi, à nos yeux, comme une manière d'hommage. Il y a ici, nous ne pouvons pas les nommer, une bonne quinzaine, une bonne vingtaine de grands silencieux, et cela nous paraît tout de même remarquable et digne d'être relevé, et qu'on y insiste, mais sans trop insister.

Certains des plus proches ont refusé d'emblée. Dans tous les cas par modestie. Ou à cause d'une maladie. Ou parce que le temps d'écrire était passé. Ou encore par tristesse,

2. Cf. *infra*, p. 55-57.

tout simplement : non pas dominante ; mais tout de même, le choc terrible que nous avons ressenti d'un tel suicide, si contradictoirement déterminé selon deux lignes à jamais divergentes dans un temps qui reste impensable, ce choc ne peut se dissiper. D'autres amis très proches de Gilles Deleuze, assez nombreux à être sympathiques à notre idée, ont répondu favorablement, et nous ont promis d'essayer. Et puis, ils n'ont pas pu. Ils n'ont pas avancé au-delà d'un certain point. Timidité insurmontable des plus aimants, des plus aimés, puisqu'aussi bien c'était de cela qu'il s'agissait ; pudeur sans phrases. Mais déjà Gilles Deleuze lui-même avait énormément hésité à écrire *L'Épuisé*, son texte sur Beckett, que nous ne devons qu'aux instances de Jérôme Lindon ; et lorsque nous passions en revue avec lui toutes les raisons qu'il pouvait y avoir de ne pas écrire sur Beckett, il nous dit : « Non, c'est pas ça. C'est pas ça du tout. C'est que j'ose pas. » La réserve que nous éprouvons à parler de Deleuze, nos scrupules, c'est là, d'une certaine manière, indépendamment de nos insuffisances, l'un des signes, et on l'a déjà dit sans doute, que Deleuze lui-même (ce collègue...) a réussi véritablement pour son compte (comme il aimait à s'exprimer ; c'était même chez lui un tic de langage) ce qu'il nous a proposé (entre autres) : de parvenir, à force de sobriété, à un certain régime de vie non personnelle, et d'autant mieux non personnelle qu'elle est plus affectée d'intensité. C'est comme pour Beckett, (naguère) beaucoup cité, mais in-citable. Mémorable, mais d'une mémoire en quelque sorte non-thétique, si cela peut avoir le moindre sens. Autrement dit — mais on l'a déjà dit : la vraie grandeur est insaisissable, et n'a pas de contemporains.

Mais (et puis) il y a autre chose, indissolublement distincte, et qui tient, cette fois, non plus à la personne, à l'impersonne de Deleuze, mais corrélativement à son œuvre, à son œuvre en chantier, à son œuvre qui fut et qui reste un chantier, en chantier, aujourd'hui même, pour nous. « Quelle est donc la nature de la proposition que Deleuze agençait, *quel était le ressort de ce chantier*, invitant les arts, les sciences, l'esthétique à opérer des rencontres ? » demande Pascale Criton. Qu'on jette un coup d'œil aux nombreux ouvrages parus sur Deleuze depuis dix ans, en France, en Italie, en Allemagne, aux États-Unis et ailleurs. Qu'on note en passant que ce chantier ne s'est vraiment ouvert, à ciel ouvert, que depuis ces dix ans passés. (N'oublions pas le Japon ni le Brésil.) On commence à peine. D'abord, impossible de parler de lui : il n'était qu'un collègue. Ensuite, impossible encore : il faisait tout sauter, etc., etc. Un peu avant, c'était vraiment déjà trop difficile (*Différence et répétition*) ou par trop personnel, au goût de certains (*Spinoza et le problème de l'expression*). Une décennie encore et c'est franchement inassimilable, bien qu'on y pioche assidûment : *Mille plateaux*. Et ainsi de suite. *Logique du sens* déjà offensait la philosophie anglo-saxonne. *Qu'est-ce que la philosophie* : encore des grimaces. Et le *Foucault* ne serait pas « vraiment » Foucault, et le *Bacon* ne serait pas « vraiment » Bacon... Seuls les deux volumes sur le *Cinéma*... Enfin, il faut faire face à tout à la fois, et ce n'est que depuis peu qu'on envisage cette nécessité ; alors que les *conditions* dans lesquelles furent écrits ces livres ont

changé. On vient donc tout juste de commencer une récapitulation, et quasi scolaire. Il y a des thèses, elles sont inattaquables : ce sont des thèses. Il y a des collages, il y a des tâtonnements, il y a des colloques et des congrès. On répète, on se répète. C'est le chantier. Et comme le disait Beckett, « tous les chantiers sont insensés ».

Ce qui vient d'être noté est certainement arbitraire et hâtif. Qu'on nous accorde cependant ce truisme : Deleuze a été, pendant tout le temps de son travail, intempestif ; et il l'est encore, aujourd'hui plus que jamais. Pourquoi, au fond ? Lançons la sonde, presque au hasard : reprenons son livre sur Leibniz, rouvrons-le vers sa partie troisième ; et qui, parmi les quelque quinze mille lecteurs qui, à sa parution, ont fait l'acquisition de cet ouvrage, ont réussi à aller jusque là ? Qu'y a-t-il là ? Une audace inouïe. Des textes de Leibniz d'une audace inouïe, interprétés avec une audace encore plus formidable³. Qu'on aille y voir, y revoir de plus près. Il y a là les plus somptueux exemples d'une extrême subtilité (leibnizienne), mais où l'audace (deleuzienne) est encore plus forte. Déjà, quelque trente ans auparavant, on avait vu cela à propos de Freud, lorsque dans sa *Présentation de Sacher Masoch* (le moins cité de tous ses livres), Deleuze en quelque sorte « perforait » *Au-delà du principe de plaisir...* La philosophie comme création de concepts, oui. Mais une telle création ne peut se faire sans une audace extrême. Mais nous, devant cette audace, que pouvons-nous faire ? Cela ne dépend pas de nous. Et que cela ne dépende pas de nous, c'est une simple variante de ceci : l'Intempestif. *Deleuze épars* ? Non : Deleuze est tout entier rassemblé dans les multiplicités d'une intempestive audace. C'est nous qui sommes épars autour de lui. Qu'on pense aux commentateurs de Nietzsche en 1910... Nous voici donc, en ordre dispersé, amis disparates et comme bouleversés. Nous avons assisté à cette pensée. Nous avons (presque) tout compris. Mais avons-nous quelque chose à faire avec, avons-nous quelque chose à faire de cette audace — sans l'affadir ? Sans doute, car nous en avons été affectés, chacun selon ses pouvoirs. C'est, comme dit Artaud, toujours le même problème : celui du dé à coudre. Voyez ici les quilles éparses d'un coup nommé Deleuze⁴.

Ce volume est organisé en cinq sections. Deux textes qu'on pourrait appeler des *traités*, ceux de Jean-Luc Nancy et de René Schérer. Ensuite, deux fois deux portraits philosophiques, par Jeannette Colombel (qui livre ici pour la première fois l'intégralité d'un texte sur Sartre que Deleuze lui offrit) et Roger-Pol Droit ; par Pascale Criton et Jean Pierre

3. Cf. *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, 1988, p. 127-132 (par exemple).

4. Au moment où tombent ces lignes arrive une lettre d'un esprit frappeur (rien à voir avec Deleuze ?) : « Seule fatalité est de se dire démoli à ce jour d'avances : nous ne pouvons savoir ni les uns ni les autres à quel point opérera la sélection : à une différence près, de limitrophe conjonction : coïncidence ? serre-joint ? — l'exercice de toute morale ; à reculons. Disons, à *proportion* de touché-coulé. Fluide littoral où dèdres entrecroisés se succèdent. C'est cela qu'il y a sous le noir : comme en abyme sur place » (Frédéric Martin, peintre et graveur à Lyon).

Faye. Puis, trois études spéciales, d'Arnaud Villani, de Philippe Choulet et de Richard Zrehen. Pour suivre, trois textes baroques, offerts par Raymond Bellour, Jean-Claude Dumoncel et Charles J. Stivale. Enfin, deux approches tout à fait transversales dont l'une, celle de Jérôme Cler, fait à Deleuze en quelque sorte l'hommage du choix de toute une vie, ce qui est assez rare : celle d'ethnomusicologue. La bibliographie déjà classique établie par Timothy S. Murphy conclut l'ensemble ; à toutes fins utiles.

Avec l'accord de Fanny Deleuze — à son égard, notre extrême reconnaissance et notre grande affection, à tous deux, nous ne pouvons, une fois de plus, que les dire avec simplicité — nous sommes à même d'offrir au lecteur, non seulement un fac-similé de l'écriture de Gilles, mais aussi quelque chose de curieux. C'est la section centrale d'une conférence sur *La Théorie des multiplicités chez Bergson*, que son actuel dépositaire présente succinctement plus loin. Les ayants-droit de Gilles Deleuze ont bien voulu consentir à cette légère entorse aux intentions manifestées par Deleuze en ce qui concerne la publication d'éventuels textes inédits. Il n'y en a pas. Nous présentons, non pas un texte nouveau, mais une esquisse, un graphisme ; un document, comme variation sur les thèses bien connues publiées dans *Le Bergsonisme* et les deux volumes sur le cinéma. C'est pourquoi, pour des raisons intangibles de principe (et pour ne pas créer de précédent), nous ne reproduisons qu'une partie de ces feuillets — pour la beauté du trait, rien de plus.

Il reste peu à dire. Mais comme dans *L'Impromptu* de Beckett, c'est le plus difficile. Au printemps, en 2004, Jacques Derrida écrivait à l'un de nous : « Quant au recueil d'hommages à Deleuze, je ne peux te faire qu'une promesse conditionnelle. Tout dépendra de ma santé. » Plus tard : « Pour ce qui est du projet Deleuze, tout dépendra naturellement de mes forces et de ma santé, mais tu sais que le cœur y est. » Et aux éditeurs : « Soyez en tout cas assuré(s) que je ferai l'an prochain tout mon possible pour être présent à cette occasion. » Nous aimerions lui garder ici sa place : vide. Et qu'il soit quand même présent à cette occasion.

Il l'est. Comme il s'en explique plus loin, Jean-Luc Nancy avait « proposé à Deleuze et à Derrida de répondre à quelques questions. Ils avaient accepté le principe. Ce n'aurait pas été un entretien, mais deux séries parallèles de réponses aux mêmes questions. Ce protocole était acquis au printemps de 1995, mais l'état de Deleuze s'est aggravé sans retour cet été-là... » Aujourd'hui, « la différence entre Deleuze et Derrida comme différence propre — et par conséquent comme identité en soi divisée — d'un temps, d'un présent de pensée qui aura formé une inflexion décisive, cette différence reste à penser », dit Jean-Luc Nancy. Qu'il soit remercié d'avoir commencé à le faire ici.

À la générosité de Jean-Luc Nancy s'ajoute celle de Simon Hantaï, que nous voudrions — dans cet hommage à Deleuze aux yeux de qui il a tant compté (pas moins de dix catalogues Hantaï dans la bibliothèque personnelle de Deleuze) — assurer de notre profonde

gratitude pour son amitié, son hospitalité, et pour le don de trois tirages, faits par lui-même, de la reproduction de l'une de ses toiles, de 1981, choisie par lui pour figurer ici. Nous avons souhaité montrer les trois. Différence et répétition du pli, en lieu et place des notes sur Beckett, Deleuze et Derrida auxquelles Simon Hantaï travaille aussi, de temps en temps, mais qu'il estime inabouties.

Qu'Hélène Bamberger et Marie-Laure de Decker soient remerciées chaleureusement pour avoir mis à notre disposition, avec une égale générosité, les photographies qui font de ce livre enfin le portrait qu'il aurait dû être, et dont les plus belles sont inédites. Merci enfin à Jeannette Colombel.



Les différences parallèles Deleuze et Derrida

JEAN-LUC NANCY

*La différence se répète en se différenciant,
et pourtant ne se répète jamais à l'identique. [...]
La différence revient dans chacune des différences ;
chaque différence est donc toutes les autres, à la différence près...*

François Zourabichvili¹

I

Deleuze et Derrida se partagent...

Ce pourrait être le commencement. Ce pourrait être, au moins, un commencement à la manière de Derrida, un commencement qui anticipe et qui éclipse à la fois dans son irruption une fin qui ne viendra pas, qui se sera déjà retirée.

Mais il suffit d'ajouter un mot pour en faire un commencement à la manière de Deleuze : un commencement égal à lui-même sur la lancée d'un mouvement jamais interrompu et toujours-déjà commencé.

Il suffit maintenant d'ajouter la différence : ils se partagent la différence.

Cet énoncé lui-même, on aurait voulu le leur faire partager. On aurait voulu les entendre l'un et l'autre, l'un près de l'autre et l'un loin de l'autre, partager — confronter, contraster, combiner peut-être leurs manières respectives de recevoir cet énoncé, qu'on leur aurait proposé comme point de départ d'un double portrait, d'une double silhouette en ombre chinoise de leurs pensées. On aurait tenté de saisir ainsi, sur l'écran de nos schèmes, de nos façons de tourner la pensée, le double profil, aussi discordant que

1. Deleuze. *Une philosophie de l'événement* (2^e version), dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues & Paola Marrati, *La Philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 80. Dans *Le Vocabulaire de Deleuze* (Paris, Ellipses, 2003), le même auteur suggère une « confrontation » entre Deleuze et Derrida sur la base d'une distinction entre « déconstruction » et « perversion » de la métaphysique classique.

discrètement ajointé, d'une certaine identique nécessité de la pensée dans un temps dont il est permis de dire qu'il aura été le leur².

2

Deleuze et Derrida se partagent. Ils se partagent absolument, pour (re)commencer : c'est-à-dire qu'ils prennent part ensemble et qu'ils prennent chacun leur part. Ils participent et ils répartissent ou ils départagent. Avant même de dire quoi, avant de préciser de quelle tâche il s'agit, ou de quel héritage — si toutefois il est un jour possible de véritablement fournir cette précision — il faut affirmer d'eux et entre eux ce partage.

Il aura formé leur contemporanéité. Non pas celle que chiffraient cinq courtes années de différence (l'aïnesse de Deleuze), mais bien plutôt celle-ci : ils ont partagé le temps philosophique de la différence. Le temps de la pensée de la différence. Le temps de la pensée différente de la différence. Le temps d'une pensée qui devait différer de celles qui l'avaient précédée. Le temps d'un ébranlement de l'identité : le temps, le moment, d'un partage.

Ils partagent la contemporanéité d'une disjonction de l'identique, du même, de l'un — de l'être compris comme un et comme étant (comme un-étant)³. Cette disjonction, ils l'ont reçue en partage : venue de Hegel autant que de Bergson, de Heidegger autant que de Sartre, et sans qu'il soit aussi simple qu'on le voudrait de départager ces provenances, une *même* tâche vint requérir la pensée, la tâche de pénétrer dans la différence *même*.

Le moment où cette requête pris corps dans la philosophie n'est pas indifférent : l'époque de l'après-Deuxième Guerre mondiale (il faudrait dire, l'époque de l'après-les-deux-guerres-mondiales) a été celle qui devait remettre à plat toutes les certitudes des

2. Qu'il me soit permis de le dire : j'avais proposé à Deleuze et à Derrida de répondre ensemble à quelques questions. Ils avaient accepté le principe. Ce n'aurait pas été un entretien, mais deux séries parallèles de réponses aux mêmes questions. Ce protocole était acquis entre nous au printemps de 1995, mais l'état de Deleuze s'est aggravé sans retour cet été-là. Derrida fait allusion à cet épisode dans son texte d'hommage de novembre 1995 (« Il me faudra errer tout seul », dans *Chaque fois unique la fin du monde*, Galilée, 2003, p. 235). Le retard qui rendit vain ce projet fut de mon fait : je mis trop de temps à en imaginer les questions, intimidé que j'étais par la représentation de la précision et de la délicatesse qu'il faudrait y mettre. J'avais tort, et je le regrette. Il aurait fallu avancer d'abord. Mais je crois aussi que ce retard, que ce « trop tard » relevait d'une loi : le présent ne se comprend pas lui-même au présent, il faut que sa différence propre lui arrive d'ailleurs. La différence entre Deleuze et Derrida comme différence propre — et par conséquent comme identité en soi divisée — d'un temps, d'un présent de pensée qui aura formé une inflexion décisive, cette différence reste à penser. Ce n'est pas ce que je prétends faire ici : j'esquisse des repères, je suis encore en retard. Mais si j'essaie malgré tout d'être à un rendez-vous, c'est aujourd'hui à la fois par fidélité à celui qui fut manqué, et par (pour) l'amitié d'André Bernold, artisan tenace du présent volume, qui fut ami de l'un et de l'autre.

3. Un peu à l'écart du partage, sur son bord, en tiers, se trouve Lévinas.

visions du monde et des fondations de l'ordre humain, y compris les concepts eux-mêmes de « monde » et d'« homme ». L'humanité européenne s'était signifié à elle-même l'impasse terrifiante de sa propre identification : de s'être voulue identique à soi et modèle ou principe d'identité pour le monde avait ouvert la déshumanisation du monde.

Avec les concepts d'homme et de monde se brisaient aussi ceux d'« histoire », de « progrès », et plus généralement de continuité, d'homogénéité, enfin d'être entendu selon la position d'une identité à soi qui pourrait se dire d'un substrat ou d'un processus de la totalité des étants. Et par conséquent aussi du *néant* entendu comme la négation d'un tel être. La négativité virait sous la nécessité rencontrée de nier ou plutôt de troubler et de déplacer l'opposition de la position et de sa négation. (D'une certaine façon, c'était remettre en jeu à nouveaux frais le cœur de la dialectique hégélienne, mais c'est là une autre histoire⁴.)

3

Ainsi avons-nous abordé — naufragés, en quelque sorte — aux rivages de la différence qui devaient paraître si étranges et si inquiétants à ceux qui ne pensaient qu'en termes de restauration de l'identique, de l'homme et de la raison raisonnable.

Encore fallait-il affronter ce qui, de fait, ne pouvait qu'apparaître étrange et devait le rester, ce qui devait ne se prêter à la pensée qu'en lui imposant aussi de se prêter, comme elle le doit toujours, à son objet — de se donner en fait à lui, de s'y adonner et de s'y abandonner, n'étant jamais pensée d'aucun objet sans devenir cet objet lui-même en tant que sujet de sa propre énonciation pensante. Que Deleuze ait nommé ce geste « création de concepts » et Derrida « toucher à la langue », cela sans aucun doute ne revient pas au même, mais cela revient à *la différence du même qui ne revient au même qu'en le diffractant à travers son propre prisme*. Qui ne revient donc pas, qui ne se revient pas, qui ne revient pas à soi.

Deleuze et Derrida auront partagé un évanouissement de la pensée en tant que pensée du surplomb, de l'énoncé « au sujet de » l'objet, et sa transformation, sa transvaluation aussi en sujet sans objet, en sujet de l'expérience de la pensée. Pour leur temps, ils ont ainsi recommencé ce que la philosophie toujours recommence, sous peine de n'être rien que conception et déduction du réel, mais non épreuve de sa consistance et de son mouvement.

4. En même temps, Adorno élaborait sa *Dialectique négative*, placée sous le signe de « la conscience rigoureuse de la non-identité » (trad. française Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut & Dagmar Trousson, Paris, Payot, 1978, p. 13).

Mais cela, cette expérience, ce sens de l'expérience de pensée, ils l'auront partagé dans la pensée de la différence et ils l'auront partagé différemment. Il me plaît de considérer qu'un heureux dispositif transcendantal — une empirie transcendantale, un existentiel ou un transcendantal lui-même mobile, différentiel et non point transcendant mais bien plutôt transimmanent à ce moment-là de notre histoire — a rendu possible alors ce double D de la philosophie : départ, demande, destin, devenir, donne et dire en double figure, en double corps, sous double signature. (Cela me plaît, mais je suis bien certain que c'est plus que plaisant. C'est réel et c'est vrai.)

Pour autant, en aucune façon dédoublement d'une unité. La division des deux, leur disjonction, leur disparité les précède. Le transcendantal de la différence ne pouvait la donner comme une unité, comme une identité pré-donnée dont l'un et l'autre auraient ensuite exécuté des variations en mode de chants amœbés. Deleuze et Derrida n'ont pas été préconçus dans une matrice. Ils sont eux-mêmes les différents de la différence qui n'a pas précédé, sinon en étant différente ou en devenant différente comme d'ailleurs sans doute elle n'a jamais cessé de le faire — l'un toujours, de toujours, différenciant de lui-même, et la différence de l'un ne formant pour sa part en aucune façon une unité plus primitive ni une origine plus archaïquement présupposée en soi que toute position possible.

Cela, précisément, *cela même* dont la mêmeté se dissout dans le mouvement même de sa désignation et de sa mise en jeu, cela fait, cela forme ce qu'ils ont partagé. Et cela, par conséquent, ne fait en un sens rien qu'ils aient partagé comme un bien légué ou abandonné par quiconque devant leurs portes.

4

De l'une à l'autre porte, de l'une à l'autre entrée dans la pensée, il n'y a pas de commune mesure, et ce n'est aucune espèce de communauté ni de continuité que je veux évoquer ici. Je ne veux suggérer au contraire rien d'autre que ceci : leur parallélisme. Je ne le démontrerai pas (au reste, l'existence de parallèles, entendues au sens euclidien, est un axiome), je n'en donnerai rien de plus qu'une courte esquisse. Pas une étude, pas une analyse. Je m'allège de toute référence, j'ouvre seulement le jeu.

Je n'ouvre pas ce jeu — ce battement — pour le plaisir de la symétrie ni d'on ne sait quelle conciliation. Y a-t-il contentieux, au demeurant ? Ce n'est pas certain, cela resterait à examiner. Peut-être y a-t-il *différend* à la manière indiquée par Lyotard, comme entre les deux D, comme de l'un à l'autre sans passage : impossibilité de fournir une règle commune à deux régimes de phrases, à deux jeux de langage. Mais — c'est aussi ce que veut Lyotard — la philosophie *elle-même* se présente à nous comme ce régime de la règle non donnée.

Régime général de l'incommensurabilité : d'une pensée l'autre — ce tour célinien qui fait l'ellipse du *à* met l'autre contre l'un mais sans passage, sans commune mesure, sans aucun point commun, ainsi qu'il advient pour les parallèles. En même temps, d'une pensée l'autre : depuis l'une, l'autre ne cesse pas d'être en vue, quand bien même elle reste inidentifiable, inassimilable, peut-être même impossible à reconnaître.

D'un D l'autre : tel est leur partage. Chacun est l'autre de l'autre. Ils ont en commun cette absence de communauté. C'est ainsi qu'ils ont partagé la différence. L'un *comme* l'autre ont en effet entrepris de distinguer la différence pour elle-même ou en elle-même. Ils se sont occupés d'elle, et non des identités qu'elle différencie. Leur non-point commun — peut-être Deleuze aurait-il dit leur virtuel ? peut-être Derrida leur espace-ment ? — est la différence même, la mêmété de la différence.

Depuis Kant dominait le problème de la distinction et, par conséquence, celui de la réunion des distingués — d'une réunion qui certes les distinguât toujours en les réunissant, mais enfin le problème légué par Kant fut d'abord compris comme celui de réunir les côtés séparés. Hegel entraîna cette réunion dans le mouvement d'une résorption de la différence, résorption elle-même différentielle car les distingués ne s'identifient chez lui pas autrement que par l'identification de l'identique avec le passage de l'un dans l'autre. De là deux lectures de Hegel, qui sont sans doute celles de chacun des deux D : ou bien le passage est lui-même compris comme résultat (« synthèse dialectique », représentation de l'union des contradictoires), ou bien le résultat est le passage même et ne résulte donc pas.

Nietzsche identifie l'être au devenir, le devenir au retour du même et le retour du même à sa propre différenciation (« retour éternel » = non pas fuite hors du temps, mais temps continûment discontinué, coupant court à son achèvement, à tout résultat, à toute résolution). Heidegger pense l'être comme transitivité de l'ek-sister, mise hors-de-soi de l'étant, différence ouverte en lui de l'être à lui-même. Le « transcendant absolument » dont Heidegger qualifie l'être ne signifie rien d'autre que le différent, le différent-de-soi ou le se-différenciant absolument, l'être comme inidentifiable.

On ne résumerait pas trop mal la situation ainsi créée en disant que le Différent absolu, le Même en tant qu'Autre de toute existence, existant absolu identifié dans la présence-à-soi (en soi pour soi), inexistant par conséquent, a fait place ou bien s'est divisé (cela peut se discuter) en différence qui se différencie à même la mêmété de toutes choses, à même la mêmété du monde.

Jusque là toutefois, on discerne dans quelle mesure les termes différenciés sont restés à quelques égards tenus par leurs identités (le positif et le négatif, l'être et le devenir, l'être

et l'étant). Cette mesure est délicate à établir, car nous sommes désormais munis de grilles de lecture qui nous permettent — voire qui nous commandent — de repérer chez nos prédécesseurs le travail déjà engagé de la différence « même », tout comme nous ne pouvons plus comprendre, par exemple, la substance spinozienne comme immobile et inchangée derrière ses modes. Un intérêt parallèle chez les deux D est précisément aussi d'avoir entraîné l'histoire de la philosophie, plus nettement et plus vigoureusement que jamais auparavant, dans le mouvement d'une auto-différenciation, d'une réécriture différentielle et différenciante d'elle-même, qui n'a rien à voir avec un changement de lunettes herméneutiques, mais avec le devenir *même* de la philosophie comme sa propre différence — comme le *philein* de son propre lui-même ouvert à et par sa différence, et par conséquent aussi comme le singulier *philein*, la singulière attraction — attraction et répulsion — qui se déclenche entre les deux parallèles qui ont en commun et n'ont en commun que leur impossible jonction à l'infini, c'est-à-dire plus rigoureusement l'infini comme le régime vrai de leur conjonction (soit l'objet absolu de la philosophie).

Jusque là : jusqu'à ce que la différence même devienne l'objet, avant toute différence de termes. Jusqu'à ce qu'elle devienne donc aussi bien le sujet d'un double geste philosophique. Non plus les termes mais une différence qui n'est plus la leur, une différence qui tout d'abord diffère et par rapport à laquelle les termes *différents*, *différenciés* ou *différés* ne seront plus que secondaires, déposés sur les bords de l'écart ouvert de la différence même.

Qu'on veuille bien s'arrêter sur cet unique motif : entre D et D aura eu lieu un partage de la différence même, pour elle-même, par elle-même. La « différence elle-même » ne serait une contradiction que si l'on voulait, par méprise, la considérer comme un terme. Il faudrait alors la distinguer de l'identité. Mais l'identité de la différence *même* est l'identité qui ne se distingue pas de la différence — par définition — et qui, ne s'en distinguant pas, se rapporte à soi-même en tant que différence.

Ici commencent les parallèles. Ici s'ouvre la différence : elle s'ouvre entre eux et s'ouvrant entre eux, s'ouvrant de l'un l'autre et non de l'un à l'autre, elle s'ouvre tout court. C'est-à-dire qu'elle s'ouvre en soi et qu'elle s'ouvre à soi : elle diffère en soi. Elle diffère donc de soi. Elle diffère en soi du *soi* en général si la forme du *soi* est l'identité à soi.

La formule de Deleuze s'énonce : « différer avec soi ». Celle de Derrida : « soi se différenciant ».

L'écart est considérable. D'un côté, le soi est donné et emporté avec la différence et comme la différence. De l'autre, le soi est donné et perdu dans la différence qui le diffère.

Deleuze ne dit même pas « différer *d'avec* soi », comme on peut être plutôt tenté de dire (Grévisse précise que cet usage du *de* devant *avec* est fait pour insister sur la « différence positive » entre les termes considérés : nous pourrions penser qu'en effet, ce n'est pas de « différence positive » en ce sens qu'il s'agit, c'est-à-dire de la différence dont l'accent porte sur les termes distingués). Deleuze dit « différer avec soi » : la différence et le soi sont donnés ensemble, l'un avec l'autre, ni identifiés formellement comme si l'un *était* l'autre, ni séparés l'un de l'autre comme si l'un excluait l'autre. Mais l'être, ici, est identique à la différence. C'est pourquoi l'être « univoque » ne se dit pas de lui-même (qui, en tant que tel, n'est pas et ne peut être dit) mais se dit seulement, s'il se dit, de toutes les différences.

Derrida ne parle pas de l'être (pas à cet égard, et guère en général). Il a derrière lui l'être comme terme de la différence ontico-ontologique, soit l'être en tant que présence, et présence à soi. Devant lui, au contraire, dans l'espace ouvert sans termes (les termes perdus, engloutis dans un passé jamais advenu), le différer de la présence même. Elle ne se présente qu'en avance ou en retard sur « soi ». L'être ne sera donc, en toute rigueur, ni univoque, ni plurivoque : mais le sens même d'« être », et par conséquent avec lui le sens « même » en général, la même chose qui autorise un sens, est emporté dans ce « se différer ».

L'écart se creuse ainsi : d'un côté, le sens s'autorise de la différenciation, de l'autre, le sens s'annule en elle. L'un fait porter tout le poids sur le sens comme mouvement, comme production, comme nouveauté, comme devenir, l'autre fait porter un poids équivalent sur le sens comme idéalité, comme identité repérable, comme vérité présentable. La différence entre les deux côtés s'avère former une double différence du sens : initial pour l'un, terminal pour l'autre, le sens ou bien s'engendre en se différenciant ou bien se perd en se disséminant.

D'une certaine façon, il s'agit ici et là du sens. De ce qui fait le sens du sens. De ce qui du sens, dans le sens, diffère d'une identité signifiée, d'une vérité donnée. Mais l'un le voit différer en s'ouvrant, l'autre le voit être ouvert en se différenciant. L'un est dans le jaillissement du sens, l'autre dans sa promesse promise à n'être pas tenue.

7

Ainsi, la production du nouveau sans précédent se distingue de la suppléance de l'ancien toujours perdu. Ainsi, la vie de la mort. Et pourtant, ce n'est pas du tout l'opposition d'un positif et d'un négatif. La vie de l'un n'exclut pas la mort de l'autre, qui pour sa part ne nie pas la vie du premier. Car la vie du premier se différencie et, se différenciant, ouvre aussi d'elle-même la déhiscence de la mort, la répétition tendancielle de l'identique pourtant à son tour différencié, différemment repris dans les événements du monde. Et la

mort du second se différencie de et « dans » la mort « même » en ouvrant en elle l'impossibilité à laquelle, pour « finir », est engagé le différer de soi : le rapport à l'autre en tant qu'autre.

Se croiseraient-elles donc, ces parallèles ? Non pas : car tout se passe dans deux espaces hétérogènes. D'un côté, le monde d'un chaos fécond, agité, mobilisé ; de l'autre, une voix qui dit « oui » à ce qu'elle ne saurait nommer un monde. Hétérogénéité et dissymétrie sont entières. La différence se déporte dans les deux sens, tire des deux côtés et creuse l'infini entre les parallèles, au point de leur improbable jonction.

Ou bien encore : elles se croisent, oui, mais le point de leur croisement, situé à l'infini, se décroise dans l'instant du croisement. L'intersection s'écarte d'elle-même : elle repartage aussitôt les différences, de part et d'autre de la différence même, qui, ainsi, les disjoint autant qu'elle les conjoint.

Or cette partition se rejoue aussitôt, se répète et se divise en même temps. Car pour l'un, la disjonction est incluse dans la synthèse (dans la division de soi en soi), tandis que, pour l'autre, la conjonction est exclue dans la division d'origine (de l'origine/au lieu d'origine).

On ne cesse pas de tirer le double fil de cette déhiscence continue. Un monde antécédent, multiple, co-impliqué, ou une voix antécédente, coupée. Un monde d'avant monde ou une voix d'avant toute voix. Une germination et une créativité, ou bien une profération et une promesse. Une ressource initiale, un bourgeonnement, un élan, ou bien un commencement retiré, un recul dans l'origine, une coupure dans l'ouverture et avant elle. Un fourmillement de singularités pré-individuelles ou une pro-thétique et une archi-suppléance de toute unité possible.

On peut continuer de beaucoup de manières, sur beaucoup de registres : la différence ne cesse pas de se rejouer d'un D l'autre, un coup de l'un pour un coup de l'autre, se touchant, s'écartant sans arrêt. Se touchant, c'est-à-dire s'écartant : contigus, contingents, contagieux, distincts, découplés, intacts. Chacun en quelque façon se transcendant vers l'autre et chacun s'immanentsant en lui-même à la mesure même de cette transcendance : ce qui, de Deleuze, ouvre à l'« archie » générale de Derrida aussitôt fait proliférer l'archie en multiplicité et ce qui, de Derrida, s'ouvre à la différence des forces chez Deleuze écarte aussitôt cette différence de son propre jeu. Aucun ne laisse la différence s'identifier chez l'autre, et chacun la reprend pour chez soi la remettre à plus de différence encore.

Or il n'y a pas de degrés dans la différence. Il n'y en a que lorsqu'on s'intéresse aux termes qui diffèrent. Mais la différence elle-même diffère, absolument, sans plus ni moins. Diffère en soi, diffère de soi, se diffère, se différencie. C'est ainsi qu'en ce point précis — l'être absolument différent en soi — D devient égal à D et, dans cette égalité, recommence à différer de D.

Comme on le sait, il s'en suit deux graphies. Différen^t-_ciation chez Deleuze, différence chez Derrida. Il est très remarquable que l'un et l'autre aient rencontré la nécessité de différencier l'écriture de la différence, et qu'ils aient ainsi produit deux graphies (typographies, orthographies, polygraphies...) différentes non pas au demeurant pour le même mot, mais pour deux mots dont l'un (différenciation) nomme d'emblée la différence comme processus ou mouvement, tandis que l'autre (différence) nomme la différence comme état. Or Deleuze inscrit dans le mot *différenciation*, qui est le terme usuel⁵, la différence entre la différenciation et la différenciation : la première équivaut à la détermination ou à la distinction (d'une Idée, d'une chose dans son Idée, ou virtuelle au sens de Deleuze), la seconde désigne l'actualisation de la première, c'est-à-dire l'incarnation dans des qualités et des parties. La seconde n'est pas l'effectuation de la copie réelle d'un possible : elle est l'expansion divergente en acte de la singularité virtuelle en son altérité (en son différentiel)⁶.

La graphie de Deleuze, qu'il désigne lui-même comme « trait distinctif », distingue donc, dans la différence, le virtuel de l'Idée (le différentiel d'une singularité ou, plus exactement, chaque fois d'un groupe concomitant de singularités, puisque ces singularités pullulent toujours antérieurement à toute individualité) et l'actuel du différencié, la chose conformée, organisée dans le monde, qui pour autant n'arrête pas sa propre différenciation mais ne cesse au contraire de l'entraîner plus loin, entrant dans de nouveaux rapports et dans de nouvelles modifications ou modalisations.

La graphie de Derrida se comporte très différemment : au lieu de tracer un trait différentiel et différenciant dans la différence elle-même (qui n'est telle qu'en tant que différenciation et, par conséquent, en tant que différence de la différenciation et de la différenciation), cette graphie rouvre dans le mot *différence* la valeur verbale du verbe *différer*. La différence est l'activité de différer, mais elle introduit ainsi avec elle la valeur première et transitive du verbe. « Différer », en effet, diffère de « différer de ». Ce dernier se note entre des termes. Le premier indique l'action de remettre à plus tard. Le « plus tard » de la différence n'est pas chronologique : il est un « plus tard que soi » de la différence qui ne saurait coïncider avec elle-même et pour laquelle, par conséquent, ce « plus tard » est aussi bien un « plus tôt » : la différence ne coïncide pas avec soi, et c'est en quoi elle est elle-« même ».

5. Robert, après Littré, connaît *différenciation* comme homonyme de *différenciation*, mais réservé à l'usage mathématique (« Opération destinée à obtenir la différentielle d'une fonction »). Par ailleurs, Robert introduit *différance* en remarque à la fin de l'entrée *différence*, avec référence expresse à Derrida, dont est donnée une citation tirée de *De la grammatologie*.

6. Voir, à titre de référence minimale, la conférence « Méthode de dramatisation » dans *L'île déserte*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.



La différence des deux différences ou différenciations graphiques est donc très remarquable. Chez Deleuze, la différence diffère de soi comme le virtuel de l'actuel : le premier est la puissance — mais non la possibilité, simple décalque rétrospectif du réel, selon la leçon de Bergson — de création, c'est-à-dire l'activité de la novation (plutôt que de la nouveauté) comme condition d'un devenir qui ne va pas vers un terme, mais vers lui-même, soit encore « vers » sa propre différence. Ce devenir implique une temporalité, mais non la temporalité rectiligne qui va de t en t' : il s'agit au contraire d'une temporalité multiple, hétérogène, ouverte au dehors de la successivité ou de la simultanéité du temps chronologique. On pourrait dire que le devenir ne va vers rien d'autre que vers sa propre différenciation comme inflexion et coupure du temps chronique, « infinitif d'une césure »⁷. C'est là, si l'on peut dire, en chaque point de flexion de la différenciation, que se cristallise un devenir comme venir à soi, pour le dire ainsi, de la différence même (c'est-à-dire chaque fois de telle différence ou différenciation de différentialité).

Chez Derrida, la *différance* retient l'être de la différence d'arriver à terme. Non seulement il ne s'agit pas d'abord de différence entre des termes, mais la différence elle-même ne peut se terminer : elle est à elle-même sa fin, et cela ne fait pas un terme, c'est-à-dire que la différence ne s'y identifie pas. C'est bien pourquoi « l'apparaître de la *différance* infinie est lui-même fini »⁸. La finitude est l'apparaître de l'infinité selon laquelle la différence diffère et se diffère. Mais l'apparaître ici doit s'entendre selon la valeur la plus forte et en un sens la moins phénoménologique (au sens du paraître à un sujet) du mot : l'apparaître est le venir dans le monde, le venir au monde et le faire-monde. S'y impliquent donc aussi la contingence de cette venue, et le départ qui en est le corrélat. La mort non pas comme le décès au bout de la vie mais comme le partir inscrit dans le venir, c'est-à-dire derechef comme la *différance* de l'être en tant que mis en jeu dans l'exister. C'est encore de temps qu'il s'agit : d'un temps interrompu ou syncopé par la *différance*.

Cette coupure cependant, cet écartement qui distend l'instant de la présence, n'ouvre pas sur un autre temps et diffère par là de l'« infinitif » deleuzien. Derrida n'accorderait pas plus à Deleuze qu'il ne l'accorde à Heidegger la possibilité d'un concept non chronologique du temps (ou d'un temps arraché au présent tant simultané que successif). Ce vers quoi la *différance* se tourne comme vers la mort est plutôt un dehors du temps tel qu'il n'a aucun lieu dans le temps mais tel qu'il a, tel qu'il aura toujours « précédé » et « suivi » le temps lui-même comme le différemment du présent.

7. François Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Deleuze*, op. cit., p. 24.

8. *La Voix et le phénomène*.

C'est bien, en définitive, de part et d'autre du cours linéairement chronique du temps que filent les deux parallèles. C'est bien à la question d'un présent dont la présence leur apparut emportée dans une successivité à laquelle nulle histoire, nulle téléologie ne pouvait plus assurer de terme apaisant que Deleuze et Derrida ont entrepris de répondre.

Ils ont été ensemble les penseurs de la différence *même* parce que la différence entre les points du temps — par conséquent aussi entre les lieux, entre les choses, entre les sujets, entre tous les termes que sépare et relie le temps de nos actions, le temps de nos vies — cessait devant eux, dans leur temps, de se prêter à sa propre résurrection dans la réunion des termes et, de manière générale, dans quelque forme d'identification que ce soit. Ils ont répondu à la mise en crise et en souffrance de l'identité — en la différenciant.

Ils sont ensemble les penseurs de la différence dans l'identité, différence portée au cœur de l'identité, ouverte en elle comme son ouverture même à elle-même, et c'est pourquoi ils sont les penseurs de la différence *même* : non pas de la différence posée comme un terme distinct, mais précisément de la différence non posée, emportée comme le mouvement pour lequel aucun terme ne (se) termine. Ouvrant ainsi l'un et l'autre — et l'un l'autre — la nécessité d'un autre rapport à soi que celui d'une appropriation par soi d'un être pour soi : engageant le « soi » dans sa différence à soi.

L'engageant ainsi dans une négativité différente de la négativité anéantissante ou néantisante de quelque processus que ce soit : dans une négativité ni négative, ni positive, dans une neutralité pourrait-on peut-être dire, mais une neutralité différenciante et différenciante, la neutralité active de ce qui affirme ne se tenir ni à l'un ni à l'autre des termes disposés sur les deux bords de la différence même. Chez Deleuze, cette activité commence toujours déjà dans la prolifération des virtualités et des mouvements de différenciation, chez Derrida elle s'est toujours déjà déclenchée en différenciant son propre commencement qui se sera donc déjà infiniment fini.

Une fois encore, on pourrait être tenté de réduire leur différence à « la vie/la mort ». Mais ce serait faux. La vie de l'un, quelle que soit sa puissance de générosité proliférante, n'en est pas moins la vie que la mort aussi vient différencier. La mort de l'autre, quelle que soit la tonalité de son deuil originnaire, n'en est pas moins aussi généreuse, voire en quelque façon générative (disséminante...) que la vie — mais sa générosité vient d'ailleurs. Un ailleurs, une altérité irrécupérable fait peut-être ici la différence. Peut-être.

L'un et l'autre, donc, l'un avec l'autre, mais non pas l'un comme l'autre, bien que pas non plus l'un contre l'autre. L'un différemment de l'autre, l'un différent de l'autre et différenciant

ou différenciant l'autre. On pourrait dire que Deleuze est le différé de Derrida — jamais pour ce dernier rien n'« arrive » au sens strict — et que Derrida est le différentiel de Deleuze — une autre Idée, une autre configuration singulière, dont la différenciation part de son côté.

Tous les deux, cependant, nous appelant à — la philosophie, c'est-à-dire à un exercice, à une activité, à une *praxis*. Ce qu'ils partagent, c'est aussi ceci : que philosopher c'est entrer dans la différence, c'est sortir de l'identité et par conséquent prendre les moyens et les risques qu'une telle sortie exige. Peut-être s'agit-il de cela depuis le début de la philosophie : de ne pouvoir tenir en place là où il nous semble d'abord être posés, assurés d'un sol, d'une demeure et d'une histoire. Mais aussitôt qu'on bouge, la différence joue et il ne peut pas y avoir une manière unique d'entrer en différence.

Pourrais-je essayer de rassembler ainsi chacun de leurs appels : en les différenciant comme une initiation et une invitation ? Ce seraient deux façons d'envoi ou d'adresse, de convocation ou d'interpellation par la philosophie, à la philosophie.

Une initiation : la proposition d'entrer dans le mouvement de la différence, de s'y engager en sorte de devenir soi-même le *soi* de la différence, de *se* différencier en devenant — par exemple, comme on sait, animal, femme, imperceptible, ce qui veut toujours dire, au bout du compte, en devenant plus avant, plus singulièrement, la différence *même*, en *se* différenciant soi-même, en devenant pour n'en pas finir rien d'autre que le *soi* d'une division renouvelée de soi — un initié qui inscrit sur lui-même, en travers de lui-même, le trait distinctif de sa différenciation, et par là même un initié toujours à nouveau initial.

Une invitation : un appel à l'autre, un « Viens ! » lancé non pas depuis moi-même mais depuis cela ou celui, depuis celle ou cet animal ou ça qui aura en « moi » précédé d'une antériorité telle qu'elle se soustrait à toute antécédence et qu'elle confond toute « archie » avec le deuil de l'*arkhé*, un « Viens ! » doublé d'un « Oui ! » qui n'est qu'à peine un autre mot, et ce double mot, ce double appel n'ayant d'autre sens que d'inviter l'autre et, par conséquent, de s'inviter soi-même comme autre à ce « venir » qui demeure suspendu comme l'identité différenciant de l'appel et de la venue.

Deux appels parallèles que nous entendons l'un et l'autre, l'un comme l'autre et pourtant l'un sans l'autre — sans que malgré tout il soit exclu que nous les entendions aussi de quelque manière l'un par l'autre. Peut-être chacun ouvre-t-il vers l'autre tout en s'en distinguant absolument. Peut-être chacun des deux a-t-il entendu l'autre autant qu'il s'est écarté de lui, hors de portée de sa voix. Peut-être même chacun s'est-il lui-même entendu dans l'autre, peut-être s'est-il entendu différer dans l'autre et être appelé par l'autre. Appelé à le rejoindre aussi bien qu'appelé à rester de son côté. Tels sont les appels ou les éclats que Nietzsche dit se transmettre d'étoile en étoile dans l'amitié stellaire.

Ce qui importe est qu'une double voix — et peu importe sous quels noms —, une résonance nous parvienne de la différence *même* : elle-même retentissant en elle-même de

cette ipséité singulière et partagée qu'il nous revient d'entendre. Car ce qui résonne ainsi, c'est l'exigence d'une métamorphose de la mêmeté en général. Deux appels parallèles à différer à notre tour — « nous-mêmes ».

Se rejoindre à l'infini : oui, *s'y* rendre et *s'y* retrouver chacun par sa différence — pourvu seulement que ce soit en toute effectivité et en toute vérité à *l'infini*.



Un mysticisme athée

RENÉ SCHÉRER

To pan zôon...

Plotin, *Ennéades*, III, 8

$$F_x = A_{0 \bullet -0} + A_{1 \bullet -1} + A_{2 \bullet -2} + A_{3 \bullet -3} + \dots A_{n \bullet -n}$$

Hoëné Wronski, *Prospectus de la philosophie absolue*, 1826

On me demande un portrait de Gilles Deleuze. Mais, bien qu'ami, je n'ai jamais été un familier et ne saurais apporter de ces détails pittoresques qui donnent du rehaut et du poids. De toute façon, mon portrait — l'évocation d'une image, plutôt — ne pourra être qu'une reconstruction arbitraire à partir de ce qui n'appartient pas plus à moi qu'à quiconque.

Ce portrait : une ombre, bien sûr ; une *Abschattung* phénoménologique, entre le schème dynamique bergsonien et un schématisme à la Kant, transitant du concept à l'intuition.

Ceux qui l'ont heureusement entendu, vu s'exprimer, ont encore présents à l'esprit et aux yeux son geste et son regard, les inflexions pénétrantes de ce *ton* qui composaient son charme inimitable.

Le charme composé de Deleuze ; j'emprunte ici une expression de Charles Fourier en la modulant à ma manière. Il en était l'incarnation. Tout son art, son art philosophique, fut la composition du charme. Il n'était que de le voir s'installer devant, parmi l'auditoire pressé, que de l'entendre. Il n'était... il n'est heureusement encore.

Car pour ceux qui ne font pas partie de ces privilégiés qui l'ont fréquenté, il y a pour tous, et par le bonheur de la reproduction technique de l'image, l'enregistrement audiovisuel de ses cours et cette merveilleuse et exceptionnelle chose que constitue l'*Abécédaire*, qui nous le rend vivant à jamais, par-delà son effacement physique. Nous y récolterons des formules décisives, comme celle portant sur « le désir et son agencement », ou « Il n'y a pas de puissance mauvaise, mais des pouvoirs méchants » ; ou encore nous y apprenons la patience animale de la tique, pour rabattre notre présomption anthropologique, trop humaine, à nous poser en rois de la Création. Un Deleuze éducateur à l'égal d'un Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, ou de Schopenhauer selon Nietzsche.

Aussi pourrais-je me contenter de renvoyer à une projection de ces séquences, où chacun apprécierait directement par lui-même, grâce à la voix et au geste perpétués du philosophe, son art d'apprendre et de faire apprendre. Les deux mots, je le rappelle, se confondant en langue française, dans un acte commun de l'enseignant et de l'enseigné, de celui qui parle et de celui qui écoute et reçoit. Acte aussi de se déprendre de l'obsession « nombrilaire » autour de laquelle l'éducation contemporaine s'acharne à « structurer » le moi de l'enfant. En regard, Deleuze, c'est un appel du dehors, le vent du large.

Il n'y a pas, d'ailleurs, simple rencontre fortuite, contingence, fait empirique, en ce que l'image de Deleuze enseignant se soit trouvée fixée et qu'elle revive devant nous ; qu'elle répète à notre gré et refasse toujours de nouveau notre apprentissage. N'importe quel autre penseur pourrait être, est sans doute désormais, pour les temps à venir, enregistré et répétable. Mais, concernant justement Deleuze, cette empiricité, comme il aurait pu le dire, est quasiment « transcendante », c'est-à-dire touche aux conditions mêmes de la possibilité de se rendre compte de ce que veut dire, venant de lui, « apprendre ». Car il me paraît bien que cette imprégnation sensible et affective, que cette répétition dans la différence actualise, illustre une des grandes idées, une des vues deleuziennes sur un apprentissage qui ne se clôturera jamais dans l'acquisition d'un savoir, mais qui consiste dans un processus sans cesse à recommencer. Seul compte l'acte initial, le mouvement en train de se faire, le *conatus*, comme disaient les classiques. Le reste est retombée, chute, appesantissement dans l'institutionnalisation. Et, dès que paraît Deleuze, en son image, avec cette atmosphère unique qu'il apporte avec lui et illumine, il semble que nous soyons mis, d'emblée, en garde contre ces pesanteurs.

Me contenter de renvoyer, pourtant, à la cassette vidéo de l'*Abécédaire* serait, de ma part, une solution de facilité un peu scabreuse, un tour de passe-passe, et ce n'est pas, évidemment, ce que l'on attend de moi. Mais, qu'on l'ait présente ou non à l'esprit, aux yeux de la mémoire, on ne saurait mépriser ce supplément, cet avantage qu'offre l'image lorsqu'elle est là pour empêcher que la pensée ne tourne à la généralité et à l'abstraction. Ou qu'elle ne s'obscurcisse par un excès de complication et d'érudition universitaire, de références trop savantes, ce qui, au fond, revient au même, le mouvement propre de l'esprit se perdant alors dans la lettre des savoirs.

Gilles Deleuze a dit de Michel Foucault qu'il était « un *voyant* ». Cette qualité vaut éminemment pour lui-même. Il voit et nous fait voir ce qui, jusqu'à lui, était resté inaperçu.



Or — et là, j'en viens, si vous voulez, au contenu même, à l'objet de mon propos, après en avoir évoqué ce qui pourrait n'en paraître que la simple enveloppe, la simple forme

— or l'impulsion initiale — et entendons bien, permanente — de la pensée de Deleuze est de libérer toute pensée de ce qui l'entrave et la déforme. Impulsion de libération, de délivrance, tout aussi valable dans ce qu'on appelle la pratique de la vie quotidienne ou politique : délivrer des divisions et des règles artificielles, des pouvoirs, des institutions, des contraintes, des représentations, des idées reçues, des clichés ; de tout ce qui détourne et bloque le processus amorcé. Délivrer de tout ce qui immobilise, qui *sédentarise* : mot-refrain. S'il y a quelque chose, avant tout, que nous avons appris, que nous retenons de lui, qui est sa marque propre et sa lumière, c'est bien cet appel à relancer sans cesse le mouvement ; proche, en cela de Malebranche et de Bergson, mais je pense, aussi, de Fourier. Et corollairement, bien sûr, un appel et une mise en garde contre les dangers qui portent la réflexion à toujours se fixer sur ce qu'il ne faut pas.

À commencer par la plus dangereuse bien que la plus inévitable des fixations : celle qui concerne la personne, la fixation sur le *moi-je*, ce virus moderne et contemporain d'où est issue tout image de la pensée, d'où émane tout dogmatisme, d'où suinte toute bêtise.

Car c'est bien autour du « moi-je » que la bêtise se forme, avec son visage aux yeux fixes, sûr de lui-même, surgissant du fond des lieux communs, des idées reçues, des faux problèmes. Et sans doute, ce que nous apprend Deleuze, le plus difficile, et qui est chaque fois à reprendre et à confirmer à nouveau, est-ce d'échapper à cette fixation première sur le moi, à cette tentation d'une subjectivité trop universellement partagée ; celle où la quête sans issue de l'identité et la généralité vide se confondent. Sans doute est-ce de percer cette brume ou cet écran de la subjectivité pour libérer, derrière ou au travers, l'espace infini de ce qu'il nomme, reconnaissant en elles la seule base assurée, le seul existant indubitable, les *multiplicités* et les *singularités*.

Apprendre à dépasser une subjectivité égotique et anthropomorphe — ce qui revient au même —, à nous tourner, de l'être du je et de la conscience, vers les *devenirs*, voilà la leçon première de cet apprentissage. Mais encore une fois, qui n'est jamais donnée une fois pour toutes, que l'on doit répéter dans tous les sens, à toute occasion.

Certes, se libérer des contraintes, des institutions et même, d'une certaine façon, du je-personne, d'autres l'ont fait, nous l'ont appris, et l'avaient appris à Deleuze aussi : je pense à Sartre, dont la subjectivité, le *pour soi*, récuse la substantialité du moi. Mais dire *sujet* à la place de *substance* n'est qu'une substitution de mots superficielle ; car c'est ce sujet même qu'il faut faire éclater, disperser en singularités ou individualités qui, cette fois, se portent tout aussi bien sur des non-humains, des animaux, des états de choses, des événements. Et c'est la grande révolution libératrice deleuzienne, l'empirisme radical de la dispersion, que j'appellerai *naturaliste* ou *cosmique*, de nos certitudes les plus ancrées d'être des consciences et des sujets.



Si nous parvenons à comprendre cela, il semble bien que nous sommes alors arrivés au cœur de l'apprendre, que nous avons compris quel est le processus d'apprendre, en Deleuze même, à partir de lui, ce qu'il répétera sans relâche, sous toutes les formes, au long des divers thèmes et points de vue que sa philosophie aura à adopter. Mais à travers les différences, il reste un point commun, un commun dénominateur : on ne peut apprendre sans commencer à se *déprendre*. À se déprendre des préjugés antérieurs, bien sûr, mais avant tout et toujours, à se déprendre de soi.

Oui, je le sais, cette formule se trouve chez Michel Foucault. Elle a été surtout commentée à partir de lui, de son occurrence dans l'*Histoire de la sexualité*, la préface pour *Le Souci de soi*, où elle a donné prétexte à supposer qu'il y annonçait un « retour au sujet ». Mais l'idée en est aussi et simultanément deleuzienne. C'est même la première idée, la première impulsion, disais-je, d'une philosophie qui allait inventer, pour la pensée, une autre conception, abandonnant l'image ou donnant une autre image.

Deleuze nous apprend à nous détourner, à nous déporter, à ne plus exiger le moi et son implantation, mais à nous porter d'emblée sur l'Idée, le problème. Idée, problème, voilà d'autres choses qu'il nous a apprises et auxquelles « l'apprendre » est intimement associé. Elles sont de même nature, appartiennent à une même constellation.

Grande idée deleuzienne, grande formule de l'apprentissage selon Deleuze : les idées ne sont pas dans la tête, mais hors de nous. Elles ne sont pas dedans, mais dehors. Prédominance du dehors ; toujours comme chez Foucault.

J'ai fait tout à l'heure une allusion à Charles Fourier ; celui qu'il faudrait évoquer ici est Samuel Butler, pour *Ainsi va toute chair*, tout entier consacré à une critique mordante et pleine d'humour des stupidités de l'éducation et de l'image enracinée de la pensée : « Il croyait jusqu'ici que les idées naissent dans la tête... Il ne savait pas encore que le pire de tous les moyens pour attraper les idées, c'est de se mettre en chasse pour les trouver. » Tout Deleuze est dans ce précurseur. Mais parce que Deleuze vient de nous apprendre à l'y trouver.

Et, grand paradoxe consécutif à cet « être dehors » de l'idée, c'est qu'ainsi seulement nous parvenons à « penser par nous-mêmes » à « être nous-mêmes ». C'est de Nietzsche, reconnaît-il, qu'il l'a lui-même appris :

Nietzsche donne un goût pervers : le goût pour chacun de dire des choses simples en son propre nom (*Pourparlers*, lettre à Michel Cressole, p. 14).

Mais pour préciser aussitôt :

Dire quelque chose en son propre nom ne veut pas dire un moi, une personne, un sujet. Au contraire, on acquiert un nom propre à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation.

C'est-à-dire qu'il faut apprendre à « s'ouvrir aux multiplicités qui nous traversent », à pratiquer une « dépersonnalisation d'amour, non de soumission ».



Oui, tout Deleuze est là, déjà, tout son apport, tout ce qu'il va nous apprendre. Et sur Nietzsche qu'il vient de mentionner par la même occasion, car on s'aperçoit que l'exaltation nietzschéenne de soi, voire du « moi », n'a rien à voir avec le narcissisme contemporain, qui est tout de repli ; qu'il est, tout au contraire, manière de s'ouvrir, de se livrer aux forces traversantes, d'accroître l'intensité de la puissance d'être et d'agir. Se détournant de l'histoire de la philosophie qui ne sait qu'être conforme à la lettre, Deleuze et son langage franchissent d'un bond les incompatibilités et affirment les paradoxes qui sont en même temps des révélations pour chacun. Parler en son nom propre est cesser de s'installer dans les significations courantes, de répondre au « mot d'ordre » du langage d'enseignement, de se soumettre (une dépersonnalisation de soumission) ; c'est s'ouvrir par amour à l'autre — qui n'est pas nécessairement une autre personne, mais peut être un animal, une chose quelconque ou un humain aussi, mais qui n'en reçoit pas, pour autant, un privilège particulier. Apprendre, c'est ne pas reproduire, mais inaugurer ; inventer du non encore existant, et ne pas se contenter de répéter un savoir : « On parle — je parcours encore le même texte — du fond de ce qu'on ne sait pas, de son propre sens, de son développement à soi, d'un ensemble de singularités lâches » ; car il faut défaire les « appareils de savoir », les organisations préexistantes, y compris celle du corps, pour devenir, entrer dans des « devenir » qui commandent et jalonnent toute création.



Je ne veux pas trop répéter du bien connu, mais chercherai, dans cet « apprendre » deleuzien, quelques points remarquables, jalons d'une ligne permettant d'en esquisser les contours. Et je retiens trois de ces points, de ces lignes.

1) Que la distinction entre le vrai et le faux, telle qu'on la conçoit d'ordinaire, telle qu'on l'apprend dans les écoles, est à repenser radicalement. Car elle ne concerne que des solutions déjà données ou des problèmes partiels, des questions séparées et de peu d'importance, dont la réponse exige simplement une conformité à la question. Peu nous chaut d'apprendre ou de ne pas apprendre ces « vérités », de ne pas acquérir ces savoirs.

On songera, à propos des pages denses et centrales consacrées dans *Différence et répétition* au problème philosophique classique de l'erreur, à la célèbre phrase, d'une logique insondable, du petit Ernesto dans *La Pluie d'été* de Marguerite Duras : « Je ne

veux pas aller à l'école, parce qu'on m'apprend des choses que je ne sais pas » (p. 22). Ainsi qu'au court métrage de Jean-Marie Straub, sur une première idée de 1972 (*La Pluie d'été* en développera le thème en 1990) qui présente, en acte, un échantillon des questions ineptes de l'instituteur : « Qui est le président ? Qui est ce bonhomme ? » ou, montrant un globe terrestre : « Est-ce un ballon ? Une pomme de terre ? » ; ou assénant des truismes : « Nous sommes ici et pas ailleurs », etc. Aussi Ernesto, devant le non-sens du savoir enseignant (et enseigné), n'a-t-il d'autre issue que de le refuser, de refuser d'apprendre « ce qu'il ne sait pas » ou qui n'a en lui aucun répondant, n'éveille aucun écho, ne correspond qu'à de faux problèmes.

2) Deuxième point et deuxième ligne permettant le repérage de l'apprendre, cet entretien avec les *Cahiers du cinéma* à propos de Godard et de sa formule célèbre : « Non pas une image juste, mais juste une image », qui définit la création et que l'on peut appliquer à l'opération de la pensée comme telle : « Non une idée juste, juste une idée » ; « Deux ou trois idées, c'est beaucoup, c'est énorme ! »

Car le problème de la pensée est précisément celui de l'invention des idées, plus que de leur organisation dans les propositions et jugements que l'on porte sur elles. Avant l'estimation de la vérité ou de l'erreur, il y a la possibilité de penser elle-même, et cette impossibilité de penser quelque chose dont se plaignait, en termes si pathétiques, Artaud à Jacques Rivière. De là, dans *Différence et répétition*, ces pages extraordinaires, inépuisables, sur la pensée qui surgit d'un fond pur et obscur, « l'indéterminé d'où surgit la détermination » et qui, dans la bêtise, « monte à travers le je sans prendre forme ». Cauchemar du pédagogue que ces « devoirs » tissés de banalités, de non-sens, de problèmes mal posés, inclassables selon l'échelle de l'erreur ou du faux, se tenant en-deçà de toute décidabilité.

Mais l'idée, qu'est-ce, sinon la détermination singulière, surgie du fond, le langage devenu indépendant du mot d'ordre, entrant en lutte contre le pouvoir ? Ce peut être la réponse de l'Ernesto de Duras devant le papillon épinglé (dans le film) : « Comment appelle-t-on cela ? — Un meurtre, dit Ernesto », ou (dans les deux versions), à l'instituteur affirmant : « On est ici, pas partout », la réplique toute leibnizienne : « Ici est partout » (p. 81), qui, à la fois, brise l'enchaînement des ordres et ouvre des perspectives, trace des « lignes de fuite » à l'infini.

3) Troisième point remarquable (distinct, chez Deleuze, de ceux qu'il qualifie d'*ordinaires* et qui, eux aussi, marquent des inflexions, des lignes de fuite) dans le développement consacré plus précisément à « apprendre » à la fin du chapitre III sur « L'image de la pensée ». Apprendre, qui donne naissance aux beaux noms de l'apprenti et de l'élève (beaux par leur insertion dans une tradition culturelle), fait pénétrer ces derniers dans la singularité et l'objectivité de l'idée en les associant, les ajustant point à point avec elle ; comme

— exemple fourni par Deleuze — le nageur avec la vague qu'il épouse et qu'il fend. C'est une éducation des sens, une conjugaison des facultés.

Il faudrait tout reprendre et commenter. On me permettra d'y détacher simplement la remarque sur le caractère toujours inconscient, non délibéré, d'une opération et de sa réussite, qui répugne à la programmation autoritaire, et que la rencontre fortuite, l'événement heureux, sont seuls à déterminer :

On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre, par quels amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, dans quel dictionnaire on apprend à penser.

J'ajoute : où l'on va chercher les mots interdits du sexe, comme cela se passe ordinairement pour les enfants.

Cette admirable phrase incidente de Deleuze, qui brusquement crée un point remarquable dans un développement de caractère plus abstrait, découvre un espace passionné et charnel, et les horizons de la littérature : balayés d'un seul coup les pesantes considérations et les pénibles protocoles d'expérience d'une psychologie de l'apprentissage, y compris la plus récente et la plus proche des notions deleuziennes d'ajustement, d'adaptation, d'emboîtement. On nous demande de passer à un autre stade, celui de la vie elle-même, non plus ceux du laboratoire, de l'observatoire pédagogique scolaire. Perdus de vue Rousseau et Freinet ; la ligne de fuite de l'enfance se dessine dans le roman (que ce soit *L'Élève* de Henry James, ou *Ainsi va toute chair* de Samuel Butler, ou encore *Anton Reiser* de Karl-Philipp Moritz, ou *Narcisse et Goldmund* de Hermann Hesse). L'apprentissage suit la voie des rencontres et des amours, et non les méthodes d'une pédagogie toujours impuissante, dépassée par les passions :

Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors et pas davantage pour apprendre.

Et pourtant, par un paradoxe qui s'attache à toutes les grandes idées, il peut se faire que cette vue, cette échappée hautement transgressive de toute institution, se trouve en même temps découvrir des propriétés encore inconnues pour une éducation systématiquement orientée et utilisable à des fins sociales.

Deleuze, dans le même texte, se réfère au « dressage » dont parle Nietzsche, à « une culture ou *paideia* qui parcourt l'individu tout entier ». Mais je penserais plutôt à Fourier et à son éducation harmonienne qui apprend en associant d'autres passions et en les faisant jouer par « ralliement passionnel ».

Comment apprendre la grammaire et la faire aimer à une jeune fille qui aime l'ail ? demande-t-il (*Le Nouveau Monde industriel*, Anthropos, t. VI, p. 257) : « Telle jeune fille aime l'ail et n'aime pas étudier la grammaire. » Alors, comment faire pour la lui apprendre ? Greffer justement sur cette passion première, la placer dans un groupe industriel des

« aillistes » ; et, comme on lui fait connaître une *Ode en l'honneur de l'ail*, elle s'empressera de la lire et, de proche en proche, sera conduite à l'étude de la poésie lyrique et de la grammaire. Anecdote humoristique, certes, mais pleine de sens, du sens de la vie et non pas de la méthodologie abstraite. Et il convient de la prolonger par d'autres relations passionnelles attractives, qui sont les vrais accompagnements ou mises en mouvement de l'apprendre. Comme la relation qu'imagine encore Fourier, en ce qui concerne l'émulation au travail, entre « le riche Crésus, âgé de 50 ans, et la jeune Sélina, de 14 ans », qui est « un autre lui-même aux travaux des œilleux ». Relation à propos de laquelle il précise : « Les plaisants diront que ce penchant de Crésus pour Sélina est suspect de quelque autre affinité ; il n'importe si Crésus conçoit de l'amour pour elle, il ne l'en aimera que mieux sous le rapport cabalistique... » (t. V, etc.). Seule la civilisation (« l'ordre subversif » selon Fourier) a pu ignorer et proscrire cette logique naturelle de l'accord entre l'intellect et les sentiments, et rendre rebutant un travail qui doit être saisi dans le mouvement amoureux qui l'accompagne et le porte.

Aussi, très fouriéristes (*fouriéennes* plutôt) me paraissent l'inspiration d'ensemble et certaines remarques dont l'œuvre de Deleuze est émaillée, sur le rejet des exclusions binaires, « la culture de la joie, la haine de l'intériorité », l'affirmation de « l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir » (*Pourparlers*, p. 14), même s'il ne doit s'agir là, de ma part, que d'un rapprochement tout subjectif, les références de Deleuze portant plutôt en direction de Spinoza ou de Nietzsche, de Hume ou de Bergson. Pourtant, Fourier est bien mentionné dans *L'Anti-Edipe*, comme penseur de la logique du désir, comme celui qui déjà a vu et mis en place, agencé la machine de captation des flux productifs (« Là encore, tout a été dit par Fourier quand il montre les deux directions opposées du "captage" et de la mécanisation », p. 349). Or apprendre relève d'un tel mécanisme, découvert et exprimé, avec Félix Guattari, en 1972, plus encore que dans les analyses de 1969, encore conduites au niveau des structures et du transcendantal.



Ces dernières n'en restent pas moins d'un intérêt essentiel pour éclairer cet autre, ce dernier aspect que je voudrais évoquer ici, de l'apprendre *avec* Deleuze, qui est celui de l'incessant surgissement de formulations nouvelles, de l'invention ou de la création dans la continuité d'une démarche. Deleuze enfin en liberté, au sens propre, « soulagé » des chaînes pesantes de l'histoire de la philosophie. Ce qui ne signifie pas, bien au contraire, qu'à travers les auteurs, il n'établisse pas son propre parcours. Ce sont même ces choix et leurs greffes qui me paraissent particulièrement intéressants pour ce qu'il a pu nous apprendre. Apprendre à ne pas se laisser arrêter par les préventions, apprendre à lire et à relire, à choisir.

C'est lui qui nous aura appris à faire sortir du discrédit ou de l'ombre Gabriel Tarde ou Samuel Butler, à ressusciter Ballanche, à raviver Charles Péguy. À une génération sous l'emprise exclusive de la phénoménologie et du marxisme, il a rappelé Hume et Bergson. Il s'est libéré et nous a libérés des sciences aussi incertaines que dogmatiques du structuralisme, du lacanisme, de la philosophie analytique ; à contre-courant de tout ce qui a stérilisé la création en faisant de la pensée, la plupart du temps, une servante du pouvoir et de ses mots d'ordre. Il a rendu ses droits à une philosophie de la nature ; après un existentialisme trop enclin à l'humanisme exclusif, il a rappelé l'animal, la femme, l'enfant. Mais non — pas du tout — pour les « élever » à la « dignité du sujet ». Pour, bien au contraire, épouser leur écart, leur dépersonnalisation amoureuse et leur donner expression. Non du côté de la personne, mais de la dispersion qu'il a appelée *moléculaire* ; non pas du côté de l'accession à une majorité et à ses droits, mais en affirmant et assumant leur minorité, avec une littérature, une politique « mineures ».

Sa force, sa puissance — au sens spinoziste ou nietzschéen qu'il a donné à ce mot, tout à l'opposé du pouvoir — est, en un sens, de ne dire rien de plus que ce que l'on pensait déjà. Ou plutôt, de ce que l'on n'osait pas penser, qu'on n'avait ni mot ni idée pour penser et formuler. Aux antipodes donc du bon sens, du sens commun qu'on dit le mieux partagé et qui est le terrain d'élection où germe la bêtise.

Le « partage » deleuzien se situe dans cette région obscure du « précurseur sombre », comme il aime à le nommer, d'où surgit l'éclair, la fulguration de l'idée, la formulation du problème. S'il s'adresse à chacun, ce n'est pas par la généralité de la proposition, mais par le trait singulier, par ce « différentiel », cet « infinitésimal » de la singularité — comme le pensait également Fourier — qui est bien aussi le plus communément partagé. C'est la part du « on », paradoxalement encore, plus profond, plus « authentique » que le « moi » du « sujet ». « Splendeur du on », a-t-il écrit. On ouvre au hasard Deleuze, et l'on est assuré de trouver la formule qui apprend et qui, en même temps, toujours à nouveau, sur lui, sur sa pensée, nous apprend quelque chose.

Apprendre avec Deleuze, c'est aussi apprendre Deleuze. Ce qui ne veut pas dire le savoir.



Qu'en est-il donc, enfin, de ce mysticisme qui, pour les deleuziens chevronnés, brille de son sombre éclat à l'orée même de *Différence et répétition*, à jamais fixé dans son énigmatique formule : « L'empirisme, c'est le mysticisme du concept et son mathématisme » ? Énigme complétée et rendue plus piquante encore par une référence au *Erewhon* de Samuel Butler, une utopie s'il en fut, dûment cataloguée par Ruyer dans cette précieuse Somme historique et critique : *L'Utopie et les utopies*. Et l'on n'ignore pas pourtant la défiance, voire l'aversion de Deleuze pour une utopie, exclue du concept (« pas un bon concept »), soupçonnée de

rapports louches avec l'histoire. Mais *Erewhon* intervient moins en raison de l'utopisme de son récit que du jeu sur le mot auquel son nom prête : ici et maintenant, *now, here*, qui est le mot d'ordre de la philosophie elle-même, qui définit la tâche de sa répétition réussie, hors du déroulement du Cronos historique. Son installation dans un *aiôn* qui, s'il n'appartient pleinement à une mystique, peut en être l'annonce et en prépare le plan.

« Mais précisément, continue le texte, il [l'empirisme] traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant, ou plutôt comme un *Erewhon* d'où sortent, inépuisables, les "ici" et les "maintenant" toujours nouveaux, autrement distribués ». Comment — c'est toujours la suite de ce passage que je commente en le lisant — comment l'empiriste peut-il dire (« Il n'y a que l'empirisme qui puisse dire ») que les concepts sont les choses mêmes, si l'on range le concept dans l'abstrait, qu'on l'oppose à ce qui, en général est son vis-à-vis, son contraire ou son complément : la chose, précisément, dans son caractère sensible et concret ? Deleuze nous attrape là, toutefois, à ce passage vraiment tangenciel, en nous forçant à y aller regarder de plus près, à prendre le concept au mot, au sérieux, alors que nous nous croyions invités à une hypostase des universaux pris pour des réalités, ne comprenant plus du tout comment l'empirisme, identifié à l'expérience vécue, peut y conduire.

C'est que, justement, cet empirisme deleuzien, tout en étant bien de l'expérience — n'étant que cela —, n'est pas du vécu, *notre* vécu adhérent, dont le concept vient nous délivrer. Il nous arrache à cette trop proche adhérence qui aveugle, à cette proximité de la chose, qui fait écran. Il y a un texte sur Bergson, élaboré dans un cours à propos du cinéma : le corps n'est pas une adhérence, mais une image qui marque un arrêt, un écart dans le flux continu de la durée ; la conscience n'est pas une lumière, mais un écran noir sur lequel les choses se reflètent, et la lumière vient d'ailleurs.

Insérée dans *L'Image mouvement* (p. 83-90), cette analyse de l'image-lumière, de la conscience-écran noir, est surtout à lire dans l'élocution vivante du cours de 1982 :

Une lumière pour personne... La conscience, c'est ce qui révèle la lumière. Pourquoi ? Parce que la conscience, c'est l'écran noir et non pas la lumière, comme on le croit et le dit : c'est formidable comme règlement de comptes avec l'homme (rires)... Vous vous croyez lumière, pauvres gens, vous n'êtes que des écrans noirs, vous n'êtes que des opacités dans le monde de la lumière.

Et, par le cerveau, intervalles, obstacles. Contourner les obstacles, Bergson appelait cela l'intuition, mais, pour Deleuze, c'est le concept qui en est chargé, en livrant les choses dégagées de cet écran et de cet arrêt du corps, « les choses à l'état libre et sauvage », ainsi qu'il l'écrivit encore. Il y a bien empirisme, mais par cette plongée dans les choses, libres du filtre subjectif du moi et de son corps. Un empirisme de *plongée* qui traverse le miroir-écran ; passe, franchit, saute. C'est bien du mysticisme, s'il en fut.



Le mysticisme a mauvaise presse en philosophie. Il n'est même pas aimé du tout. Un philosophe qui se respecte, c'est-à-dire serré dans son habit strict, épris d'impassibilité, ne redoute rien tant que d'être soupçonné de mysticisme. Kantisme oblige, et rigueur théorique : la philosophie comme science rigoureuse. Le comble, le paradoxe, c'est que Deleuze, lui aussi, se défie du mysticisme, brocarde l'irrationnel, la sentimentalité et la foi. C'est bien à « la scientificité » qu'il aspire. Il n'a de cesse, dans *Différence et répétition*, dans *Logique du sens* ou dans *Le Pli*, qu'il ne complète ou étaye ses raisonnements de quelque formule : dy/dx , ou différenciation/différentiation, parmi les plus célèbres ; et, dans *Mille plateaux*, avec Félix, en ce qui concerne la présentation techno-scientifique des diagrammes, ils s'en donnent à cœur joie. Éviter le mysticisme, se défier du romantisme, du vague de l'âme. L'affirmation, la *profession de foi* d'athéisme gouverne partout. Il n'y a que corps et matière, énergies et *quanta* physiques, composition atomique de la matière, évacuation de toute surpuissance religieuse, de toute transcendance divine. De même que, dans *L'Anti-Œdipe*, l'introduction des *machines* expulse de l'être désirant toute intériorité, toute spiritualité, tout fond obscur, pour ne laisser place qu'aux rouages, à leurs engrenages et aux mouvements sans mystère. Le *corps* sans organes délirant d'Artaud se substitue à l'âme ; il devient même la formule d'une sorte d'élément quasi chimique, CsO¹.

Si, comme on l'a dit (je pense ici surtout à Charles Wolfe), le propre du matérialisme, à commencer et à conclure par ce matérialisme consubstantiellement présupposé qu'est celui de la science (aussi bien des sciences psychiques, s'il en est, que physiques), est « l'externalisme », ou le déploiement, le « dépliement » de toute relation enveloppée et crue d'abord « interne », toute la pensée de Deleuze est guidée par une telle exigence d'exposition qui se confond d'ailleurs avec le rationalisme même. Comment, dans un tel cadre, selon une telle méthode, un mysticisme serait-il possible ? Y a-t-il même un sens à le suggérer, à en évoquer l'ombre pour une philosophie à ce point pénétrée d'exigence logique et pour laquelle entrent seulement en compte les relations déterminables et, si l'on peut dire, extroversibles ?

Or, ce mysticisme, il est possible ; le problème en est bien posé, et central — Fourier aurait écrit *pivotal*, ou occupant une place foyère — de cette alliance entre l'empirisme et le mysticisme ; entre l'ordre des faits et ce que Kant appelait, dans son opuscule sur *Les Rêveries du visionnaire*, la perte dans le transcendant. Écueil à contourner, ou mieux, pierre de touche pour un renversement paradoxal. Posée ainsi en évidence, dès le seuil, cette pierre est avertissement et signe de reconnaissance. *Que nul n'entre ici s'il n'est mystique*, s'il ne forge son empirisme en accord avec une mystique ; seulement, non pas

1. Rien ne ressemble plus à une formule chimique, il est vrai, que les sigles mystiques, INRI ou IHS.

contre la scientificité mathématique, mais avec elle, avec le mathématisme (ou son mathématisme, si tant est que le concept en eût un de spécifique).

Le mathématisme : s'agit-il de soutenir les mathématiques en elles-mêmes comme la seule ontologie formelle vraie, celle qui donne les lois et la clé de l'être réel, et de fondre ainsi dans un scientisme universel un empirisme qui n'en serait que l'apparence sensible ? Les lois mathématiques devenant la raison cachée de l'expérience, le *Sésame ouvre-toi* du mystère des choses, on comprendrait alors cette ferveur quasi mystique avec laquelle on leur ajoute foi et les révère depuis les pythagoriciens ; sous des formes variées mais selon une ligne constante, allant de la magie des nombres arithmétiques à l'invocation du calcul différentiel et au parcours de la hiérarchie des infinis. C'est ainsi qu'Hoëné Wronski peut, dès l'aurore du dix-neuvième siècle, esquisser la grande fresque qui conduit de Thalès à Newton, de celui-ci aux contemporains, sur la voie du calcul des fonctions continues, et tracer la formule d'un savoir mathématique absolu, présidant à toutes les productions de l'univers ; lui donner une formule qui joue le rôle de véritable talisman :

$$F_x = A_{0 \bullet 0} + A_{1 \bullet -1} + A_{2 \bullet -2} + A_{3 \bullet -3} + \dots A_{n \bullet -n}$$

Loi suprême, concentration absolue de la science².

Sans doute Wronski, avec son mysticisme messianique, a-t-il été l'un de ces continuateurs de la philosophie critique de Kant, qui porta celle-ci, après avoir bravé le tabou de la fameuse « chose en soi » inconnaissable, au rang de *Philosophie transcendante*, ou de « l'intuition par concept » pouvant pénétrer jusqu'aux arcanes de la production des choses elles-mêmes. Et sans doute a-t-il contribué, selon sa manière, celle d'un précurseur de la théorie moderne des fonctions, à élargir le champ de l'expérience, du connaissable et du déterminable de l'expérience, par la voie d'une plus fine théorisation mathématique.

Est-ce cela que veut dire Deleuze, est-ce cette voie qu'il emprunte ? Et, avec elle, celle du mysticisme de l'État absolu, de la transcendance autoritaire d'un monarque divin incarné dans celui de l'Empire terrestre (voir la grande Somme *Messianisme* de Wronski, son adresse au tsar, son panslavisme) ? Non, bien entendu ; poser la question est déjà y avoir répondu. Mais plus important et subtil est, par ailleurs, qu'il faut bien se garder de glisser, dans la formule, du mathématisme aux mathématiques. Le mathématisme n'est pas une quantification du concept ni sa transformation en fonction. Il ne signifie pas que

2. Les œuvres complètes, ou à peu près, de Josef Maria Hoëné Wronski sont réunies sous le titre de *Messianisme*, Paris, 1847. On citera aussi, en 1848, *Adresse aux nations civilisées sur leur sinistre désordre révolutionnaire comme suite de la réforme du savoir humain*. Une réforme dont le principe et le centre sont le développement du calcul différentiel et intégral découvert par Newton et Leibniz en théorie des fonctions continues ou « sommation indéfinie qui constitue les séries ». Un calcul des fonctions génératrices qui conduit au savoir absolu des lois de l'univers, dont l'application aux sociétés jugulera, selon Wronski, « l'antinomie révolutionnaire ». Le mysticisme de la science est un Janus *bifrons*.

le concept soit d'expression mathématique, bien qu'il puisse l'être à l'occasion ; ou mieux, que l'on puisse traiter comme concept philosophique l'indication donnée par la formule mathématique qui, en elle-même, n'exprime qu'une simple fonction. Ainsi, comme on peut le voir dans *Différence et répétition*, au chapitre où la différence s'inscrit dans le calcul différentiel, la finitude du criticisme de Kant se trouve vaincue et dépassée par les spéculations de Salomon Maïmon sur l'infini de puissance que l'infinitésimal mathématique laisse entrevoir. Voie de tout le « post-kantisme » et de son incontestable « mysticisme », si l'on entend par là la capacité qu'a l'esprit de se porter au-delà des frontières anthropologiques et de la connaissance. (Salomon Maïmon, le petit Juif polonais qui fut marié à 11 ans, père à 14, et non l'absolutiste anti-révolutionnaire Wronski.)

Le mathématisme de Deleuze n'est pas de la mathématique. Il n'est pas seulement cela ; il n'est même pas du tout cela, c'est-à-dire la mathématisation quantitative du concept philosophique. Il faut concevoir ce mot dans le sens que Heidegger lui a donné dans son écrit sur « Les conceptions du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, auquel fait très certainement appel Deleuze lorsqu'il l'emploie. Le mathématisme exige un retournement de la formule selon laquelle l'expérience (le monde) serait déterminable parce qu'il « serait écrit en langage mathématique ». C'est plutôt l'inverse qui est vrai : la possibilité de détermination, de déterminabilité *a priori*, précède l'écriture en chiffres, lettres et fonctions. Le concept précède « en droit » (l'interrogation kantienne que Deleuze, après Salomon Maïmon, aime à reprendre : *Quid juris ?*) l'expérience et la rend possible. Condition de possibilité, transcendantalisme de l'empirisme : un « empirisme transcendantal » ou « mystique », ce qui s'équivaut. Le concept ouvre alors le champ, le plan de l'expérience, révèle, manifeste l'inaperçu.



C'est dans la lancée du concept, dans son champ, sur le plan où il se découpe, où il découpe son « pan » (*pan de consistance*, expression forgée par Félix Guattari) que l'on peut voir, que l'on peu dire. Que l'on voit les *devenirs*, que l'on voit le *corps sans organes*, que l'on découvre le *pli*, comme Leibniz découvrirait ses *monades* ou Descartes son *Cogito*. Le concept est bien alors « la chose elle-même », donné dans et par l'expérience que lui-même, par un cercle paradoxal, a rendue possible. Il est la contemplation du monde ; ou mieux, pour éviter toute ambiguïté dans l'attribution de ce déterminatif : la contemplation que le monde s'offre à lui-même, celle des choses du monde par elle-même, leur contemplation qui est leur acte, une contemplation active, comme le disait Plotin³. Le concept est *voyance* et le philosophe, tout autre chose qu'un jugeant, est un *voyant*.

3. Plotin, *Ennéade* III, 8, *Peri phuseôs kai theôrias kai tou Henos* (« La nature, la contemplation et l'Un »).

À trois points singuliers, le mysticisme de Deleuze s'accroche et se fixe, points qui ont tous trois affaire à la vision et à la voyance.

1) Le premier, qui commande peut-être tout, c'est la lumière : cet espace de lumière, ces lignes de lumières qui caractérisent le monde des images de Bergson, dans le cours qui lui a été consacré, repris dans *L'Image mouvement* ; et le même espace de lumière opposé, dans le cours sur Spinoza, à la géométrie des solides, lié au dynamisme de la puissance. Jusqu'où porte la lumière ? interroge Deleuze. Jusqu'où s'étend sa puissance ? Cette lumière étant celle même qui irradie le monde de Plotin, émanant de l'Un et le reliant, par une émanation qui est une immanence, aux intelligences particulières (cf. *Ennéades* IV, chap. 6 et 7, et V, 3, passages sur la lumière que Deleuze qualifie d'admirables)⁴. Ce sont là le premier volet et l'assise de la vision deleuzienne. Celle qui étend le plan d'immanence, ou d'abord, ainsi que l'écrit la brève mais dense et percutante note en hommage à Maurice de Gandillac, des « plages d'immanence » faisant passer à travers l'être le mouvement incessant de la *complicatio* et de l'*explicatio*, le pli et le dépli⁵.

2) Le deuxième point du mysticisme, repris encore à Plotin, ou mieux, sauvé chez lui, mis en réserve, est l'étonnante conception de la contemplation active, ou de l'activité contemplative, en rupture avec la conception reçue habituellement d'une opposition entre contemplation et action, ou *theoria* et *praxis*. Sur ce point encore, le mysticisme est entré en opposition avec toute vue abusivement anthropocentrique, avec un subjectivisme réducteur. Les choses contemplent lorsqu'on se jette au milieu d'elles. Plotin lui-même, d'ailleurs, a conscience de « l'énormité » de la proposition, et qu'elle prête à raillerie ou à humour. C'est ce qu'il dit au début du traité inséré dans la III^e *Ennéade* : nous allons sembler jouer comme des enfants, *paizontes*⁶. Mais l'humour est partie intégrante de ce jeu de la pensée, qui va lui donner un élan lui permettant de franchir les barrières entre les êtres, les cloisonnements et les écrans, dont le principal est celui de la représentation. En nous jouant, mais du jeu d'enfant le plus sérieux, nous affirmons l'être, la vie universelle de toutes choses, les non organiques comme les organiques. Elles « contemplent », nous regardent, oui, autant que nous les regardons. En un autre langage, on dirait qu'elles ont une « expressivité » objective propre, qui ne leur est pas seulement accordée par nous, mais

4. Traités 41, 2 et 49 dans la nouvelle édition qui redistribue chronologiquement les 54 traités composant les *Ennéades*.

5. « Les plages d'immanence », *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2004, p. 244.

6. *Paizontes dè tèn prôtèn prin epikheirein spoudazein ei legoimen panta theôrias ephiesthai kai eis telos touto blepein...* « Avant d'aborder notre sujet sérieusement, si nous nous amusons à dire que tous les êtres désirent contempler et visent à cette fin » (*Ennéade* III, 8, traité 30, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Belles-Lettres, 1925, p. 154).

qu'il faut bien qu'elles aient en elles-mêmes si nous devons l'en extraire. Vue et conception de Raymond Ruyer⁷. C'est également celle de Fernand Deligny⁸ lorsqu'il reconnaît la dignité de toute forme de vie, et non seulement celle de la conscience. Mystique est ce point qui décroche l'ancre du moi, largue les amarres du sujet.

3) Le point trois, celui du voyant, tel qu'en lui-même l'a conçu Rimbaud, repris par Deleuze comme assise de sa propre pensée : « Je est un autre », occupant une place charnière, au moins en deux occurrences : lorsqu'il compose une de ces formules poétiques étayant, éclairant la pensée de Kant, qu'elle transforme littéralement en vision ; l'autre, pour faire comprendre comment celle de Foucault se porte au-delà de l'homme, et comment le poète, le penseur, n'œuvre pas seulement pour lui et ne parle pas seulement en son nom, mais en celui de la création entière, ce qui le constitue justement comme *voyant*⁹.

Je est un autre, et non je suis, fallacieux accord grammatical qui limiterait cette altérité fondatrice (ou « sans fond ») à la simple modification de la conscience dans le temps, alors qu'elle désigne une plénitude sans limite de « l'Ouvert », ainsi désignée par ces autres poètes : Hölderlin et Rilke.

Un dernier point encore : c'est que le mysticisme « du concept » est aussi un *accroissement de puissance* de la vie. Ce point, qui a encore à voir avec la lumière, accentue explicitement le mysticisme que celle-ci porte en elle. Et ici, le mysticisme de Deleuze — je ne dis pas le mysticisme *de* Deleuze au sens où l'on pourrait le lui attribuer, en disant qu'il fut un mystique, mais celui qu'il indique, vers lequel, incontestablement, il fait signe — je n'irai pas le chercher très loin, ni ne me livrerai sur lui à des spéculations fantaisistes. Il est à portée de main, à un tournant de page. Il est à cueillir ou à recueillir à la fin de ces belles séances — j'allais écrire *séquences* — sur Spinoza, de 1981, à un moment où le cours se conclut sur le soleil de Van Gogh et le panthéisme de Lawrence. Ces passages sont si beaux, si lyriques, si pleinement *mystiques*, oui, en vérité, qu'il ne serait besoin que de les citer. Préférant y renvoyer le lecteur, je me contenterai d'y piquer quelques notations, quelques éclairs, et en particulier la toute fin

Il s'agit donc de Spinoza, de ce troisième genre de connaissance qui fait participer à la puissance de Dieu et à celle du soleil. « Le soleil, j'en suis quelque chose », peut dire Van Gogh, lorsqu'il « compose avec lui », le peint « ventre à terre » : « J'ai un rapport

7. Raymond Ruyer, *Revue de métaphysique et de morale*, 1955.

8. Fernand Deligny, *Les Détours de l'agir ou le moindre geste*, Paris, Hachette, 1979.

9. *Foucault*, p. 140 : « Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'homme chargé des animaux mêmes... C'est l'homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l'inorganique. »

d'affinité avec le soleil. » Et cela est évidemment très proche de l'idée d'une présence divine en toute chose, du « panthéisme » :

Qu'est-ce que ça veut dire, « panthéisme » ? *interroge encore Deleuze dans ce cours.* Comment vivent les gens qui se disent panthéistes ? Il y a beaucoup d'Anglais qui sont panthéistes. Je pense à Lawrence. Il a un culte du soleil.

Alors, dans une extravagante et géniale variation, il passe, du *premier genre* de connaissance qu'on a du soleil sur une plage, avec les « teigneux » qui se dorment au soleil, qui vivent mal avec lui, bien que les particules de leur corps composent déjà, de manière agréable, avec celles qui les pénètrent ; au *second genre*, qui s'élève au-dessus de cette « compréhension pratique » pour « composer » autrement. Et c'est précisément là qu'apparaît le peintre, Van Gogh, en rapport d'affinité ; il dit même de « communion », de « communication » (mot rare chez Deleuze, qui n'aime pas le manier et s'en défie ; et son apparition, à cette place, lui donne, semble-t-il, une signification spéciale dans son œuvre, une notation, je dirais, déjà mystique).

Attendons, pourtant : celle-ci va se manifester bientôt explicitement. Car il y a la connaissance du *troisième genre*. Alors, là, on passe à ce plan de la mystique, franchement. Mais il vaut mieux que je me contente de citer :

Qu'est-ce que serait le troisième genre ? Là, Lawrence abonde. En termes abstraits, ce serait une union mystique.

Pourquoi *abstrait* ? Parce que c'est recouvrir une expérience singulière par la généralité d'une formule ; mais comme celle-ci apporte, en revanche, sa propre clarté, elle est, d'une certaine manière, aussi utile qu'inévitable. Je poursuis :

Toutes sortes de religions ont développé des mystiques du soleil. C'est un pas de plus.

Entendons, relativement au second genre, celui du peintre.

Van Gogh a l'impression qu'il y a un au-delà qu'il n'arrive pas à rendre. Qu'est-ce que c'est que cet encore plus [ici, il va de soi que Deleuze évite l'« au-delà » précédent qui faisait trop penser à une transcendance] qu'il n'arrivera pas à rendre en tant que peintre ? Est-ce que c'est ça, les métaphores du soleil chez les mystiques ? Mais ce ne sont plus des métaphores si on le comprend comme ça, ils peuvent dire à la lettre que Dieu est soleil. Ils peuvent dire à la lettre que « je suis Dieu ». Pourquoi ? Pas du tout qu'il y ait identification. C'est qu'au niveau du troisième genre, on arrive à ce mode de distinction intrinsèque.

Un commentaire, peut-être : l'identification est rejetée au sens d'un imaginaire, ou encore vraisemblablement de l'opération, bien connue en psychanalyse, d'identification au père,

ce processus de substitution personnologique. Mais Dieu ni le soleil ne sont des personnes ; ni moi, au demeurant ; ce qui se produit, c'est à la fois une disjonction et une inclusion, « disjonction inclusive », voilà la « distinction intrinsèque » qui définit la ou le mystique. Je poursuis :

C'est-à-dire qu'il y a quelque chose d'irréductiblement mystique dans le troisième genre de connaissance de Spinoza : à la fois les essences sont distinctes, seulement elles se distinguent à l'intérieur les unes des autres. Si bien que les rayons par lesquels le soleil m'affecte, ce sont des rayons par lesquels je m'affecte moi-même, et les rayons par lesquels je m'affecte moi-même, ce sont les rayons du soleil qui m'affectent.

Entendons bien, de nouveau, qu'il ne s'agit nullement de subjectivation du processus, qui serait transformé en illusion ou façon de parler d'un simple vécu ; tout au contraire, il y a là un exemple de ce mouvement d'externalisation, d'expulsion de toute intériorité et d'exposition à l'extérieur d'une relation intrinsèque, supposée intérieure. « C'est l'auto-affection solaire. »

Mais comme s'il s'apercevait de l'énormité de la formule, Deleuze ajoute, aussitôt celle-ci énoncée :

En mots, ça a l'air grotesque, mais comprenez que, au niveau des modes de vie, c'est bien différent. Lawrence développe ces textes sur cette espèce d'identité qui maintient la distinction interne entre son essence singulière à lui, l'essence singulière du soleil, et l'essence du monde.

Mode de vie illustré par *Le Serpent à plumes* et le « soleil-jaguar » de la religion aztèque ; mode de vie et de diffusion de la lumière dans le monde plein des images sans sujet ni objet de Bergson ; mode de ce troisième genre de connaissance qui est, dans l'impersonnel, par-delà les incarnations singulières, le mot et la fin « mystique » de toute vie : « *Homo tantum* auquel tout le monde compatit et qui atteint une sorte de béatitude »¹⁰.



Dans un article de 1947 dont il n'a pas autorisé la reproduction, Deleuze citait Francis Ponge (mais reprendre une citation de Ponge n'est pas reproduire Deleuze !) : « En-dehors de toutes les qualités que je possède en commun avec le rat, le lion et le filet, je prétends à celles du diamant, et je me solidarise d'ailleurs entièrement aussi bien avec la mer qu'avec la falaise qu'elle attaque et avec le galet qui s'en trouve créé. »

Oui, un mysticisme, le mysticisme athée des devenirs.

10. « L'immanence, une vie », *Deux régimes de fous*, p. 359.

La clause, enfin.

Je lis, dans *La Vision d'Hébal*, du Lyonnais Pierre-Simon Ballanche, rendu à la dignité philosophique par *Différence et répétition*, aux côtés de Gabriel Tarde, de Samuel Butler, d'Hoëné Wronski, de tant d'autres que ce livre inépuisable révèle : « Une âme s'échappe des mains de Dieu. Son étonnement au milieu de l'ensemble des choses, lorsqu'elle se réjouit d'être parmi les intelligences *incorporelles* ; son étonnement plus grand encore lorsqu'elle est *emprisonnée dans des organes* ; enfin son étonnement lorsqu'elle est *délivrée de la prison de ses organes* ¹¹. Hébal éprouva plus d'une fois les trois étonnements. »

Supprimons la référence à Dieu, et substituons à « Hébal » le nom qui nous occupe. Ce serait un portrait assez exact de Gilles Deleuze.

9 février 2005



11. C'est moi qui souligne. Extrait de Ballanche, *La Vision d'Hébal*, Genève, Droz, 1969.

Deleuze-Sartre : pistes

JEANNETTE COLOMBEL

Au moment de partir, Gilles me mit une grande feuille de papier dans la main. « Tu verras ce que tu peux en faire » me dit-il d'un air mi inquiet, mi amusé... C'est juste une idée », ajouta-t-il. Je me dépêchai de descendre l'escalier de la rue de Bizerte où il habitait ; j'entrouvris l'enveloppe et aperçus un texte écrit à l'encre verte. Trop long pour le lire dans le métro. Quand je serai chez moi, je m'y plongerai...

Ce texte allait au plus loin dans la pensée de Sartre, remontant jusqu'à *La Transcendance de l'ego*, bouleversant la philosophie classique, déroutant la phénoménologie, démontrant comment la notion de situation ne se sépare pas de la conceptualisation. Je fus éblouie par cette compréhension de l'essentiel... Du mouvement même de la pensée de Sartre. Quel beau texte ! Mais je ne pouvais pas en faire ce que je voulais. C'était au lendemain de la mort de Sartre et Gilles ne voulait pas apparaître comme un disciple, ni comme un fils rebelle, ou même docile... Pas comme un fils tout court, d'ailleurs, en quoi que ce soit. Je me suis donc contentée de l'inclure à la fin du livre que j'écrivais à cette époque, *Sartre et le parti de vivre*. Je l'ai partiellement repris dans *Sartre en situation*. Le temps passé, je le livre ici dans tout son éclat.

Il semble que la phénoménologie ait eu trois moments : les grandes structures hégéliennes, puis la sémiologie de Husserl, étude du sens et des significations ; mais enfin quelque chose de très différent commença avec Sartre. Sartre introduit dans la phénoménologie toute une pragmatique, et la convertit dans cette pragmatique. C'est pourquoi la notion essentielle de la philosophie de Sartre reste celle de situation. La « situation » n'est pas pour Sartre un concept parmi les autres, mais l'élément pragmatique qui transforme tout, et sans lequel les concepts n'auraient ni sens ni structure. Un concept n'a ni structure ni sens tant qu'il n'est pas mis en situation. La situation, c'est le fonctionnement du concept lui-même. Et la richesse et la nouveauté des concepts sartriens viennent de ceci, qu'ils sont l'énoncé de situations, en même temps que les situations des agencements de concepts.

La même histoire s'est reproduite pour la linguistique. À côté de l'étude des structures du langage, la linguistique a dû aborder tout un domaine sémantique qui ne découlait pas de celles-ci et ne s'en laissait pas conclure. Mais de plus en plus, s'affirme l'importance de facteurs pragmatiques, qui ne sont nullement extérieurs au langage, ni secondaires, mais qui constituent des variables internes, agents d'énonciation d'après lesquels les langues changent ou se créent : toute une mise en situation du langage. (L'attitude de Sartre vis-à-vis de la linguistique montrait déjà qu'il refusait de séparer le langage des synthèses pratiques de la conscience de quelqu'un qui parle et qui écoute.)

Une telle pragmatique ne s'ajoute pas du dehors aux concepts, elle les traverse de part en part, elle détermine leurs nouveaux découpages et leurs contenus originaux. C'est par l'étude des situations que Sartre fait surgir les concepts qu'il a créés et imposés. Dès L'Être et le néant, la « mauvaise foi » sartrienne n'est pas séparable de la mise en scène du garçon de café, pas plus que le regard, du jardin public où il s'exerce. Si bien que ces mises en scène à leur tour n'apparaissent pas seulement comme des réussites littéraires ou théâtrales, surajoutées, mais comme l'élément pragmatique qui unit, au plus profond de la pensée de Sartre, la philosophie, le théâtre, la littérature.

Une situation comprend toutes sortes de déterminations qu'elle fait tenir ensemble, et qui ne tiennent ensemble que par elle : des données ou des séries, opaques, compactes ou brutes ; des trous comme des meurtrières, à travers lesquels peut passer quelque chose ; ce qui passe à travers, projectiles et armes. Construire des séries, creuser des trous et des ruptures, faire fondre à haute température, envoyer une flèche, inventer de nouvelles armes, Sartre le fit de toutes manières, par son style et sa pensée. Et s'il y a eu évolution de Sartre, ce ne fut pas en raison de circonstances extérieures, ni par simple confrontation avec le marxisme, mais parce que la notion de situation révélait de plus en plus sa teneur collective et politique.

On ne trouvera pas dans ce livre un exposé ou une analyse de la philosophie de Sartre. Nous avons seulement voulu mettre en valeur ce rapport dynamique des concepts et des situations — quitte à invoquer les cas qui ont mobilisé Sartre à la fin de sa vie, situation-Palestine, mais aussi situation-Larzac¹.



1. Ce texte est déjà donné, partiellement, dans la conclusion de *Sartre ou le parti de vivre* (Paris, Grasset, 1981), ainsi que dans l'introduction à *Sartre en situation* (Paris, Hachette, coll. *Textes et débats*, 2^e éd. Paris, Livre de poche, 2000).

LYON

J'ai connu Gilles Deleuze à son arrivée à Lyon, en 1966. Nous ne savions rien de lui ; c'est même cette méconnaissance qui favorisa son élection, et la chance que l'on eut qu'il enseignât à Lyon, deux candidats ayant été évincés à cause de leurs opinions bien connues. Jules Vuillemin, parce qu'il avait repris dans sa thèse la formule de Proudhon « Dieu c'est le mal », ne pouvait déceimment pas se voir confier notre jeunesse (ce qui ne l'empêcha pas d'être élu au Collège de France). Il en avait été de même pour Henri Lefebvre et pour son marxisme patenté. Mais Deleuze était jeune, sans étiquette, inclassable malgré le diabolisme de Nietzsche dont il était ensoleillé, dont la volonté affirmative s'élevait contre la dialectique, proche des empirismes qui ne font de mal à personne... Mais pas matérialiste apparemment !

Tout s'ouvrit par une conférence sur la raison où les collègues furent un peu dépayés mais où Maldiney fut à son affaire, et qui signa d'ailleurs le début d'une amitié entre les deux hommes.

Puis, les étudiants... Le bruit courait de l'élégance de la parole, du geste de la main, de la voix qui les emmenait à travers les chemins de « différences et répétitions » ou dans l'immanence spinoziste... Ainsi cheminait sa pensée dans l'élaboration des thèses.

Notre amitié démarra dès notre première rencontre.

Nous nous sommes retrouvés, lui et Fanny, Jean et moi, chez un jeune enseignant, collègue de Jean, ancien étudiant de Gilles. Sa femme et lui avaient bien fait les choses, c'est-à-dire avec discrétion : dîner léger, Fanny si légère et si mince dans un tailleur arlequin, conversation légère dans laquelle Gilles raconta, fasciné, comment, dans une dissertation, on lui avait confié et décrit une expérience de vol. « C'était surprenant, son expérience », avait-il dit de la voix rêveuse de quelqu'un qui pense le vol plus qu'il ne le pratique. Alors Jean : « Ce n'est pas si compliqué que ça ! » — et d'évoquer non seulement la tradition de Lafcadio, le voleur de livres, notre modèle à vingt ans, mais lui-même, descendant les marches de l'étage d'un grand magasin, muni d'une belle valise et sortant dignement sans payer... « Pas étonnant ! Avec vos décorations, on ne vous soupçonnerait jamais ! » Jean protesta car l'été, aux Nouvelles Galeries de Montbéliard, il portait dans une cuvette des couverts et des assiettes pour la maison de campagne... en t-shirt. Alors on rit... Mais je m'aperçus, quelques jours plus tard — et Gilles aussi —, que Jean avait ôté les deux rubans, la médaille de la Résistance et la croix de Guerre, auxquels il tenait pourtant comme à un témoignage discret de sa conduite pendant la Résistance. Nous ne nous en sommes rien dit à cette époque, mais nous avons fini par en rire quand nous nous sommes retrouvés, longtemps après, venus tous deux saluer un ami à l'occasion de la remise d'une Légion d'honneur pour l'action de celui-ci contre le sida — Jean n'était déjà plus là pour y assister.

Cette anecdote témoigne d'une amitié qui commence en « coup de foudre », où chacun tient à l'estime de l'autre, et qui se développera durablement et réciproquement de couple à couple tout le temps de leur présence à Lyon, puis à Paris ; plus espacée peut-être à cause de la distance et des maladies de Jean et de Gilles. Une amitié avec Fanny, à laquelle je tiens.

Bien sûr, nous parlions parfois de philosophie, mais ce n'était pas une amitié intellectuelle. Gilles redonnait à Jean le goût de l'élégance, nous allions au théâtre — ah ! Planchon, *Richard III* et Michel Auclair au Théâtre de la Cité — nous passions notre vie au cinéma... J'ai vu, à cette époque, presque tous les films évoqués dans *l'Image-Temps*. Ah ! Monica Vitti et Antonioni, les premiers Fellini, les films de Bergman que Jean redoutait.

Nous allions écouter Gilles parler des structures dans une jolie salle de concert, la salle Molière, et eux m'écoutaient parler de Bachelard ou — déjà — de *Les Mots et les choses* à « l'Union rationaliste ». Nous allions souvent les uns chez les autres, parfois nous allions danser chez les Fedida. Notre appartement de la place Bellecour était légendaire : tous les militants y étaient passés. Il fut défendu par les comités anti-fascistes étudiants contre les attentats OAS pendant la guerre d'Algérie.

Je me suis cultivée : Kerouac, Thomas Hardy, *Le Tropic du Cancer* que Gilles m'avait prêté, volume précieux, non réédité à l'époque et que je faillis perdre... Gilles était curieux de politique. Nous étions encore au Parti communiste — plus pour longtemps. Au loin, la guerre américaine du Vietnam à laquelle s'opposaient ceux qui criaient « Paix au Vietnam ! » et ceux qui soutenaient les groupes résistants vietcongs. Nous allâmes, bien sûr, voir *La Chinoise* et nous nous précipitâmes à *Pierrot le fou*. C'était une période « anti-humaniste » où les structuralistes tenaient le haut du pavé, où un numéro de l'ARC sur Sartre rejetait le passéisme de celui-ci. Dans *Le Nouvel Observateur*, les philosophes s'opposaient : François Châtelet face à François Jeanson, pour ou contre le structuralisme... Gilles était plus subtil.

Il y avait les enfants, les nôtres plus grands — Gilles se souciait des fréquentations de ma seconde fille —, les leurs plus petits ; Julien que nous emmenions parfois le dimanche à la campagne avec Yves, Émilie qui ne parlait pas du tout à l'âge de deux ans — mais qui, à la maternelle, se mit sans doute à trop parler car la maîtresse lui colla du scotch sur la bouche : elle eut bien raison de se révolter !

MAI 68

Survint Mai 68. J'étais à Paris lors de la première manifestation. Je rapportais des slogans, des tracts, des informations. En khâgne où j'enseignais, comme en fac, les étudiants étaient déjà mobilisés : ils occupaient les locaux, les cours s'arrêtaient... Dès lors se succédèrent les assemblées générales dans les amphithéâtres. Deleuze fut l'un des rares ensei-

gnants, et le seul en philosophie, à y participer, non pour y intervenir mais pour écouter. Parfois, il était accompagné d'un ami de passage, comme par son ami de toujours, Bamberger. Une fois, ce fut par Godard.

Un soir où nous dînions chez Gilles et Fanny, un étudiant monta, essoufflé, prévenir d'une invasion fasciste qui se préparait à marcher sur l'université de la rue Pasteur. Vite, nous dégringolâmes l'escalier, Gilles et moi, pour rejoindre nos étudiants, Jean pour amener à l'extérieur les anti-fascistes en une contre-manifestation. Fanny restait, désolée, pour garder ses enfants qui dormaient. À l'université, les étudiants ramassaient de petits cailloux pour les jeter à la tête des assaillants. Gilles les choisit blancs, comme ceux du Petit Poucet... mais nous n'eûmes pas à nous en servir : la contre-manifestation des démocrates avait eu raison des forces du mal.

Ainsi se poursuivirent les luttes et les désirs pendant plus d'un mois. Nous allions parfois retrouver les hommes de théâtre réunis à Villeurbanne, au Théâtre de la Cité, autour de Planchon. Un jeune metteur en scène, Patrice Chéreau, animait les débats, et Jacques Blanc assurait le lien entre les uns et les autres. Mais tout s'effaçait déjà dans la brume d'un été vide. On alla voir *Le Songe d'une nuit d'été*, monté par Ariane Mnouchkine, comme fin de partie.

Nous partîmes en vacances désemparés, après la lutte. Nous nous retrouvâmes cependant tous les quatre chez une amie de Fanny, dans une maison magique au fond d'une crique sur le cap Sicié. Gilles confia sa fatigue à Jean, mais aussi sa décision, irrévocable, de terminer ses thèses pendant l'été. Il se reposerait au Mas Revery, dont nous connaissions la douceur et l'espace, de façon à passer son doctorat à l'automne.

Nous partîmes dans la Drôme. Au téléphone, tout allait bien : les thèses avançaient... Mais au retour... « J'ai un gros trou dans le poumon. » Vite, hospitalisation, soins... Pas encore d'opération, mais tout devait être prêt pour la cérémonie de janvier.

Je ne vous raconterai pas la maîtrise de ses thèses, ni le dialogue que seul Jean Wahl soutenait ; pour nous, ce fut une victoire, celle de la vie sur la maladie. Jean, qui était — évidemment — venu assister à la soutenance et à la fête qui suivit, eut de son côté une mauvaise grippe qui tourna à la septicémie ; il fut, lui aussi, hospitalisé... Et nous allions, Fanny et moi, à la clinique et à l'hôpital, nous croisant parfois dans les couloirs.

Ainsi, tout tournait en douleur et en inquiétude. Gilles et Fanny quittèrent bientôt Lyon pour Paris. Il fut opéré et semblait guéri. Dès lors, nous nous retrouvâmes à Vincennes où Michel Foucault m'avait proposé d'enseigner. Avec René Schérer, François Châtelet et les autres, nous formions une bande. Le vouvoiement lyonnais d'avec Gilles fit place au tutoiement. Gilles semblait bien aller, mais il me confia que, dans les manifestations — celle du GIP notamment —, il ne pouvait pas fuir devant les policiers, l'opération du poumon l'en empêchait. Il était en fait constamment en alerte.

DIALOGUES

C'est pendant les années Vincennes que Gilles Deleuze a fait non pas le point mais la ligne, où l'on suit ses différentes approches en philosophie. C'est dans le cadre de ses *Dialogues* avec Claire Parnet qu'il parle du rôle de Sartre², pour lui comme pour tant d'autres jeunes, dans les années qui suivirent la Libération :

Heureusement, il y avait Sartre. Sartre, c'était notre Dehors. [...] Parmi toutes les probabilités de la Sorbonne, c'était lui la combinaison unique qui nous donnait la force de supporter la nouvelle remise en ordre. Et Sartre n'a jamais 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. C'est stupide de se demander si Sartre est le début ou la fin de quelque chose. Comme toutes les choses et les gens créateurs, il est au milieu, il pousse par le milieu³.

Il pousse comme l'herbe au milieu des pavés et les termes « d'avant, d'après » n'ont pas beaucoup de sens. Il ne plante pas, dans la tête, un arbre de plus, il n'érige pas de nouveau système, mais ébranle les pavés que sont alors les blocs de philosophies de l'Histoire, qui donnent le sentiment d'y être enfermé comme dans un cercueil... même si c'est — comme disaient les communistes — pour parvenir aux « lendemains qui chantent ».

Sartre se méfie de la négation, il veut l'affirmation, comme Nietzsche, et juge que « la contingence est une chance, elle donne de la légèreté puisqu'on n'a pas à se justifier. Elle est l'affirmative, comme une naissance. Cette affirmation ne passe pas par la négation, elle est immédiate, non dialectique. »

C'est cet axe affirmatif que Hegel n'a pas su voir car « il n'a rien compris à la création, et la création n'a pas besoin de passer par la négation. Quand je crée, je m'échappe, je fuis, je me perds. C'est pourquoi on peut prédire l'histoire à long terme, car ce seront alors les individus pour lesquels on veut agir⁴. »

2. C'est que je ne connaissais pas encore le texte de Deleuze écrit en 1964 et paru dans *Arts* (28 novembre 1964, p. 8-9, repris dans *L'Île déserte et autres textes*, éd. David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 109-113). Deleuze y proclame la valeur de la *Critique de la raison dialectique* et y salue le refus par Sartre du prix Nobel. Il le caractérise comme un « génie de la totalisation » qu'il oppose, à la fois, au dualisme cartésien et à la méthode dialectique. Sartre est pour lui, de plus, un « penseur privé » (ce que Nietzsche aurait souhaité devenir), sans lien à l'État ni à l'Université.

3. *Dialogues* (Gilles Deleuze & Claire Parnet), Flammarion, 1977, p. 19.

4. 3^e *Cahiers pour une morale*, éd. posthume Arlette Elkaim-Sartre d'après des milliers de notes, dont beaucoup furent égarées dans les années d'après-guerre.

Bien sûr, ce sont des notes (*Notes pour la grande morale*), non abouties... mais elles sont de l'herbe qui pousse entre les pavés, et elles rappellent le lien établi entre la création artistique et la morale dans *L'Existentialisme est un humanisme*. Pour Sartre comme pour Deleuze, « l'avenir n'a pas beaucoup de sens ». Quant au passé, il a déjà dit sa méfiance : « L'illusion rétrospective est en miettes. » Reste le présent ! L'époque, l'époque dans sa facticité, dans les marques qu'elle porte.

Dans *Qu'est-ce que la littérature ?* à propos de l'engagement de l'écrivain, Sartre affirme « écrire pour son époque » : « L'époque accouche dans les douleurs des événements de l'histoire que les historiens étiquetteront par la suite. Elle vit à l'aveuglette, dans la rage ou l'enthousiasme, les significations qu'ils dégageront par la suite de façon rationnelle. C'est avec des époques mortes qu'on fait l'histoire, car une époque, à sa mort, entre dans la relativité. »

Ainsi va un temps qui « mord sur l'avenir, qui n'est pas encore fait ». « Faire et en faisant se faire », dit Sartre dans *L'Être et le néant...* « Faire et en faisant se refaire », dit-il encore dans la *Critique de la raison dialectique*, quand la nécessité ronge la liberté. »

« Avenir et passé n'ont pas beaucoup de sens, dit Deleuze dans *Dialogues*, ce qui compte, c'est le devenir-présent : la géographie et pas l'histoire, le milieu et pas le début ni la fin, l'herbe qui est au milieu et qui pousse par le milieu, et pas les arbres qui ont un fût et des racines⁵. »

Sartre ne s'appuie pas explicitement sur la géographie. Mais, dans la *Critique de la raison dialectique*, il découvre avec admiration le livre d'un historien contemporain, Fernand Braudel, qui inscrit l'histoire dans le territoire, dans la Méditerranée « vécue comme demeure », qui se tient dans un présent où se transforment les rapports à la matière et les rapports humains « de la praxis individuelle au pratico-inerte ». Sartre évoque à partir de ce livre, *La Méditerranée au temps de Philippe II*, l'affrontement de l'homme et de la matière, et l'enchaînement des contre-finalités. L'État espagnol croit maîtriser l'afflux d'or venu des mines péruviennes, mais le métal précieux circule comme une marchandise, la monnaie s'échappe et l'or fuit. « Le Méditerranéen a faim d'or », et l'afflux monétaire va provoquer la décadence du monde méditerranéen. Et Sartre dévoile la façon dont s'opère le retournement des processus. « Je n'ai pas voulu cela », dit le paysan chinois qui déboise pour cultiver et favorise les inondations qui ruinent son champ. Ainsi l'analyse d'une histoire fondée dans des « systèmes de simultanéité » plutôt que sur la trilogie « passé présent avenir » lui donne-t-elle une perspective, un domaine ouvert.



5. *Dialogues*, p. 31.

LA FUIITE

« Courage, fuyons ! », s'exclament les deux héros du film d'Yves Robert, rompant avec leurs habitudes pendant l'été 68... Et Jackson, ce Black Panther légendaire, affirme de sa prison : « Il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite, je cherche une arme. » Ainsi, la fuite n'est pas liée à la peur, mais à l'évasion, au devenir. Cette conduite, cette « ligne de fuite » qui domine dans la littérature anglaise et américaine, est loin des mœurs françaises. Mais elle est, pour Sartre, l'émotion (conduite-magique) primordiale, et a valeur ontologique : « Quand je remontais la rue Soufflot, j'éprouvais à chaque enjambée, dans l'éblouissante disparition des vitrines, le mouvement de ma vie et le beau mandat d'être infidèle à tout. [...] Je suis né traître et le suis resté », ajoute-t-il dans ce texte qui raconte son enfance (*Les Mots*)... Pas plus « infidèle » qu'un autre, sans doute, mais dans un constant déséquilibre qui le défait de ses habitudes : « Il n'y a pas de bonnes habitudes parce que ce sont des habitudes. » La rue Soufflot n'est pas la conquête de l'Ouest, mais la contingence est la même et le « pour soi » toujours en déséquilibre.

« La grande erreur, la seule erreur, dit Deleuze, serait de croire qu'une ligne de fuite consiste à fuir la vie ; la fuite dans l'imaginaire ou dans l'art. Mais fuir, au contraire, c'est produire du réel, créer de la vie, trouver une arme. »



Il est intéressant de voir combien Sartre va loin dans l'approche des différences quand il faut pousser l'herbe au vent, sans le regard de l'autre, sans tenir compte de l'adversaire ; simplement, au grand vent. De cette époque, de ces années suivant la Libération, sont écrites mille notes pour préparer une « morale concrète » (publiées de façon posthume, où se dégage ce sens des différences — irréductibilité de l'individu dans l'histoire)⁶.

« L'histoire n'est pas tout... L'homme sort de l'histoire à tout instant. » Sans doute par la force de l'imaginaire, mais aussi par la puissance du singulier : il n'y a pas de « généralités » et les soirées passées sur le même banc, au fil de l'eau, sont chaque fois différentes.

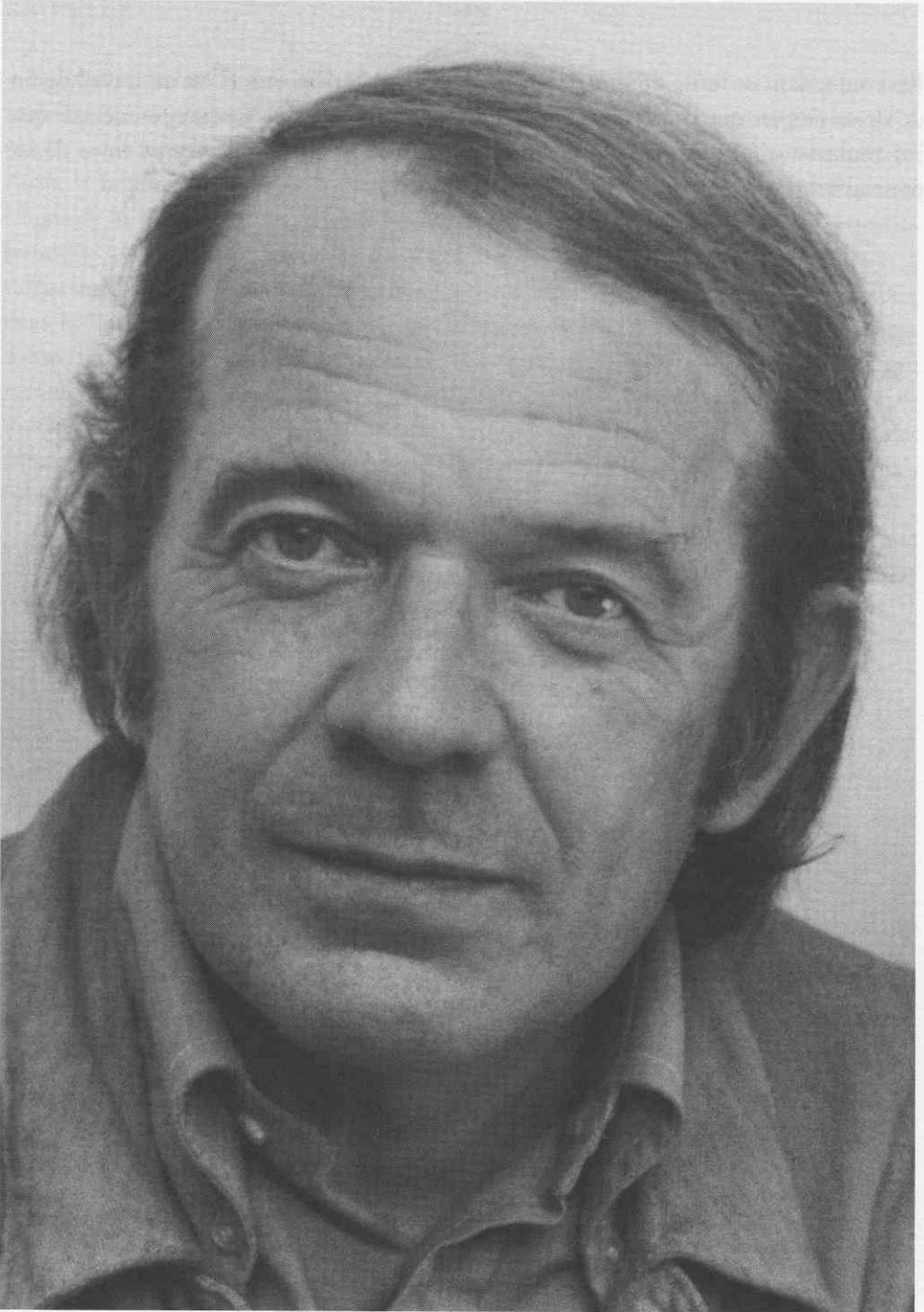
« L'histoire n'est pas tout » et il y a des histoires loin de l'hégémonie hégélienne. Sartre revendique « l'histoire des autres », l'histoire des suspects, des vaincus... l'histoire de l'Orient, l'histoire des femmes (dont Simone de Beauvoir partira pour écrire *Le Deuxième Sexe*).

Sartre, dans *L'Être et le néant*, définit les situations de façons ontologique. C'est « qu'il est encore pris aux pièges du verbe être ». Deleuze ici, dans ce texte, les définit par leur fonction. Et que sont-elles en-dehors de leur pragmatisme, de cette inscription dans les faits ? Philosophie « de survol », disait Sartre, jadis.

6. Cf. *Cahier pour une morale*, Gallimard, 1983.



J'ai voulu, dans ce texte, donner des pistes. Je l'ai fait hâtivement. C'est un travail de fin de vie, et j'espère que l'analyse du rapport de Deleuze à Sartre et la petite promenade que j'ai voulu vous faire faire en Sartre donneront à quelques jeunes lecteurs l'envie de les poursuivre.



Images-Deleuze*

ROGER-POL DROIT

*Quand je ne saurai plus aimer et admirer des gens ou des choses
(pas beaucoup), je me sentirai comme mort, mortifié.*

G. Deleuze, *Pourparlers*

Pas de clichés calculés. Aucune prise de vue. De Gilles Deleuze, il me reste des images d'amateur. Ce ne sont pas des photographies. Rien que des esquisses mentales, que je suis seul à voir. Elles ont pour moi quelque chose d'amical, d'affectueux, de vivant et de flou. Flou ne signifie pas *imprécis* ou *négligé*, encore moins « raté ». C'est le mouvement de la vie même qui est flou, sans bords nets, toujours tremblé. Les contours se doublent, se triplent, s'effrangent et s'effilochent. Difficile à dire — pas une dégradation, pas du tout le passage d'un état stable, plein, à une situation de moindre netteté. Non. Un flou toujours là, avant pendant après. Le flou du mouvement incessant, celui que contient le plus précis des gestes, le plus exact des mouvements, un flou interne, « essentiel », bien qu'il soit justement, sans doute, lié à l'absence d'essence.

De ces images, essayer de dire quelques mots. Sans tri, comme ça vient. Sans chercher non plus à comprendre. Souvenirs-écrans.

LE JEU DES SEPT FAMILLES

La première fois que j'ai rencontré Gilles Deleuze, c'était chez lui, à Paris, rue de Bizerte, en 1974 ou 1975. Je me souviens seulement qu'il était dans la cuisine et jouait avec sa fille au jeu des sept familles. Il riait. Pas comme les gens riant, saisis du dehors et tirés hors d'eux-mêmes par le rire. Lui, au contraire, riait du dedans. La voix, l'œil, le penché de la tête, comme quelque regard d'ailleurs, tout Deleuze était traversé par le rire du dedans, le faisait circuler, le laissait s'échapper sans cesse. Comme s'il avait vécu au bord du rire, poussé par le rire, se retenant à peine, de loin en loin, aux mots et aux choses.

* Texte paru dans *Tombeau de Gilles Deleuze*, dir. Yannick Beaubat, Tulle, Mille Sources, 2000.

Bizerte, c'était bizarre. Le nom comme le lieu. Le nom évoquait pour moi, sans que je sache trop qu'en faire, l'Orient, la Légion, des temps indistincts d'empires coloniaux disparus. Ce lieu était une parenthèse. Entre des quartiers définis — Batignolles, Rome, rue des Dames, Ternes —, il semblait posé, sans identité.

Pourquoi étais-je venu le voir ? Aucun souvenir. Juste la cuisine, et l'auteur de *L'Anti-Edipe*, diable penseur que l'on disait pervers, jouant avec sa fille aux sept familles. Je crois qu'il m'avait fait attendre, parce que la petite s'amusait, elle devait avoir six ou sept ans, la partie n'était pas finie. Je ne sais pas si c'est vrai. Personne ne pourra vérifier. Ce serait d'ailleurs absurde. Aucune importance. C'est devenu vrai, en image.

LA LANGOUSTE AMOUREUSE

D'autres scènes sont vagues. Deleuze à *La Lorraine*. Je me demandais pourquoi il affectionnait cette brasserie. Elle me paraissait froide, impersonnelle, inintéressante. Quelque chose de Paris avant-guerre, que je constate sans éprouver. Mon père aussi affectionnait ce lieu, pour les mêmes raisons, sans doute, qui m'échappent. De la rue de Bizerte, au cours d'autres visites, plus tard, je garde l'image d'un velours grenat, un curieux meuble de bois noir et de velours, un peu années trente, un peu bordel et bourgeois et en même temps décalé. Je crois l'avoir vu, ce meuble (le même ? celui-là précisément ?), il y a quelques mois, dans la vitrine d'un antiquaire du Marais et cela m'a fait une étrange émotion, j'ai failli l'acheter et puis j'ai préféré marcher longtemps dans la rue comme si ça remplaçait.

Ce qui me reste de ces années-là, vers 75, c'est — entre autres — l'image d'un déjeuner. Ce n'était pas à *La Lorraine*. J'avais proposé à Deleuze de signer un volume de dialogues dans une collection que j'avais mise en chantier avec un ami chez Flammarion. Le principe était de faire parler un chercheur sur son itinéraire, de l'inciter à répondre à des questions plus ou moins gênantes sur son parcours théorique et de lui laisser une place pour esquisser oralement des projets qu'il n'aurait peut-être pas le temps d'écrire. Deleuze avait décidé de réaliser ce livre avec Claire Parnet. J'avais évidemment choisi de les laisser travailler comme ils le voulaient.

Dialogues est un beau texte. Je suis heureux que cette complicité se soit poursuivie bien après, jusqu'à la série d'émissions intitulée *Abécédaire*. Au moment de conclure ce projet, Deleuze était plongé dans les analyses du devenir animal et des machines désirantes. Il a proposé que nous allions manger à *La Langouste amoureuse*. Ce restaurant, à côté de la place des Ternes, était alors tenu par un gros chef qui en faisait des tonnes dans le registre Falstaff, et mettait de la crème fraîche par louche, avec du cognac, dans ses sauces.

UNE TOUTE PETITE CHOSE

Des moments curieux comme des zestes d'énigmes, des grains de mystères sans contenu, des embrouilles sans objet — des secrets sans importance... Je ne sais à quoi répondaient, chez Deleuze, ces passages de petite cachotterie, ce voile pour rien. Je crois même, grâce à lui, que demander à quoi « correspond » une conduite est une mauvaise manière de poser la question, une fabrication de faux problèmes.

Parmi les images qui viennent, il y a ce coup de fil étrange, quelques jours ou quelques semaines après *La Langouste amoureuse* :

Bonjour, c'est Gilles Deleuze (il accentue les premières syllabes, d'une manière presque suisse). Je voulais vous dire que les contrats ont été signés. Ils ont été très gentils chez Flammarion. Enfin, il y a juste eu une toute petite chose, mais c'est vraiment sans importance. Non, je préfère ne pas vous en parler. Ça met en cause quelqu'un que vous connaissez bien, alors ça m'embête, et ça n'a vraiment aucune importance, je vous assure, ça n'a aucun intérêt.

Je me souviens m'être retenu pour ne pas trop paraître agacé. Soit il y avait eu un incident, et alors il devait m'en parler, puisqu'il avait choisi de commencer à le dire. Soit il se taisait, parce qu'il ne s'était rien passé ou que cela n'avait réellement aucune importance. Voilà ce que je tentais à peu près de lui dire, en enrobant le tout aussi gentiment que possible. Rien à faire. Finalement, je lui ai proposé de le rappeler un an plus tard, jour pour jour, pour savoir de quoi il s'agissait. Entre-temps, le manuscrit aurait été remis, le livre sans doute déjà publié. Ainsi, il pourrait me mettre au courant sans le moindre inconvénient. Cette solution l'avait amusé.

Un an après, de mon côté, j'avais « changé de vie », comme on dit. Je ne l'ai pas appelé comme nous en étions convenus. Sans doute ne saurai-je jamais de quoi il s'agissait. De toute façon, ça n'a pas d'importance. C'est une toute petite chose.

LES DEUX LIGNES

C'est bien plus tard que j'ai découvert l'ami. Combien Deleuze était attentif, avec quelle justesse il savait lire et conseiller, ou plutôt inciter, stimuler, faire faire à chacun son chemin, l'y aider sans avoir l'air. Ou, au contraire, en ayant l'air d'en savoir long. La manière dont il m'a dit un jour, à la fin des années 80, à propos de Schopenhauer, à qui je commençais à consacrer quelques travaux : « C'est un homme pour vous », voilà qui m'avait laissé pantois. Que voulait-il dire au juste ? Ou plutôt : qu'en savait-il ? Pourquoi ? Comment ? N'était-ce pas qu'une parole en l'air, un jugement au hasard ? Sûrement non

— mais j'ignore sur quoi il pouvait se fonder. Après tout, il me connaissait peu. Comment avait-il discerné ?

Je me souviens d'un autre déjeuner (de 92, de 93 ?), très long, qui a dû se terminer à quatre heures passées, après des quantités considérables de saumon fumé, de cigarettes et de conseils intelligents. Deleuze commentait une phrase, pour moi énigmatique, d'une lettre qu'il m'avait adressée. À propos de mes recherches sur l'Inde, il m'expliquait qu'il y avait, à ses yeux, « deux lignes » à l'œuvre dans mon travail. En gros, dans ce que j'ai retenu, il voulait me dire que je pouvais soit poursuivre des travaux d'historien relatifs à l'évolution des représentations européennes de l'Inde, soit utiliser ce que je savais des doctrines indiennes pour perturber quelque peu la philosophie. Je n'ai suivi que la première ligne.

À chaque fois, avec Deleuze, auprès de lui, le temps d'une conversation ou d'un cours, l'impression était toujours semblable : une accélération de l'intelligence. Soudain, se mettre à penser, à comprendre, à saisir des lignes et à les suivre, à vitesse croissante. Intensification immédiate de la mobilité. Après, on se sentait tout bête... Où était-ce donc passé ?

Pareil en le lisant. Toujours un effet d'agitation, quelque chose de vibrant. Un effet joyeux, une légèreté aérante, des mises en mouvement de particules d'idées-corps. Quand je lis Deleuze, j'entends sa voix dans les phrases.

LE PULL EXTRA-TERRESTRE

Sa voix avait une source haute. C'était ça, l'image : la voix descendante entre les cailloux, charriant des grains de sable, des poussières de roche, de toutes petites choses, des particules, mais provenant d'une montagne interne, très haute et pure sans qu'elle surplombe rien. Je me demande si ce n'était pas ça qu'on écoutait d'abord. Autant sa voix que ce qu'elle disait, comme si les deux cheminaient ensemble, proches et parallèles, distincts malgré tout.

Souvenir d'un grand amphi, à Paris, après la mort de François Châtelet. Deleuze, bien qu'il ne sortît déjà presque plus, était venu et prononça ce qui devint *Périclès et Verdi*, en pull rouge au micro. Le petit pull était tout en bas à la tribune, mais la voix des hauteurs tenait toute la salle sous son flux hésitant. C'était une très curieuse hésitation. Car la voix de Deleuze donnait en même temps l'impression de pouvoir s'interrompre l'instant suivant et la certitude de continuer. Comme la vie.

Comme le corps. Le corps de Deleuze était-il extra-terrestre ? Plusieurs traits auraient pu faire croire qu'il n'était pas rigoureusement conforme aux habitudes les plus répandues de l'espèce humaine. Régulièrement, le corps des prêtres, des moines, des spiritualistes et des croyants plaide contre leur foi. Au contraire, avec Deleuze, athée, le corps dans l'immanence laissait à l'évidence de l'âme une place mobile et singulière.

DE PLUS EN PLUS LIBRE ?

Dernière rencontre à Bizerte :

Je ne sors presque plus. Certaines fois, je fais le tour du pâté de maison. Mais vous savez, depuis que je bouge moins, je me sens de plus en plus libre. Comme si, plus mon espace se restreignait, plus la liberté de mouvement devenait grande.

Dernier appel avant qu'il n'aille habiter avenue Niel :

Vous avez déménagé aussi ? Moi, je n'y arriverai pas. Je ne pourrai pas refaire tout, retisser, c'est trop difficile, je suis trop vieux, je ne pourrai pas, j'ai peur.

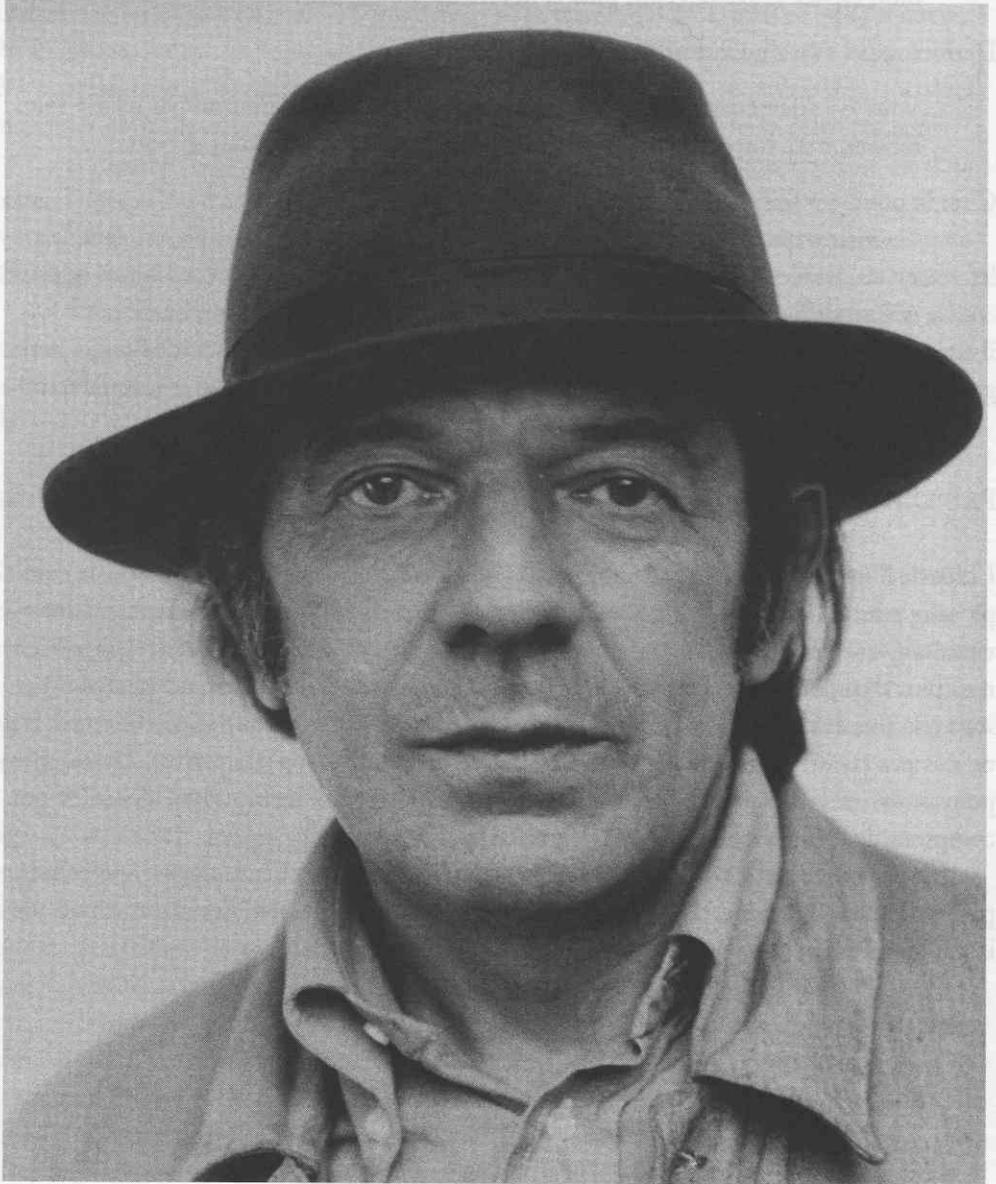
C'est la première fois, la seule d'ailleurs, où je l'ai entendu arrêter.

Les visites que je fis à Deleuze avenue Niel ne furent pas nombreuses. Autant ses lettres, en ces années de fin, sont toutes chaleureuses et belles, autant les moments de rencontre étaient difficiles, interrompus, incertains en durée comme en ton. La dernière fois, il était relié à la boîte à respiration par ce long tube vert qui lui permettait de bouger malgré tout. Je n'ai pas aimé l'effort terrible qu'il fit pour ne pas arriver à se mettre debout.

PAS D'INTERVIEW

L'idée de l'interviewer était pour moi tout à fait exclue. Il n'est pas très commode de comprendre pourquoi, mais cela fera peut-être image. Rien d'interdit, évidemment. J'ai interviewé souvent des philosophes, et rendu compte d'assez nombreux livres de Deleuze. Rien non plus d'impossible, factuellement. C'était cependant exclu, totalement, pour des raisons à la fois évidentes (j'ai toujours su qu'il n'en serait pas question) et très obscures (je ne sais pas encore comment les formuler, même de manière approximative). Deleuze, je pouvais écrire à son propos, recevoir de lui quelques lignes manuscrites, de celles qui comptent dans une vie, mais l'entretien n'était pas public.

Peut-être cela tient-il aussi à l'image produite par la voix : ce n'est pas une pensée, pas un écrit simplement, pas même la philosophie, mais seulement l'écart, le vibrato de la hauteur, l'autre nom du rire.



L'invitation

PASCALE CRITON

Rien n'aurait pu laisser entrevoir une telle histoire. Il y a eu ce mouvement régulier de l'index, se pliant et se dépliant, légèrement autonome : « Toi... approche... », confirmé d'un regard projeté au-dessus des lunettes. Un geste à la fois familier et inattendu, qui créait une direction contraire au mouvement et au bruit de la salle en train de se vider. Un signe qu'on ne peut ignorer ni confondre avec un autre, et pourtant proche du malentendu, de l'erreur : « Quoi ?... Moi ?... » Il y avait dans l'attitude de Gilles comme une suspension, un léger ralenti qui ouvrait le passage à d'infimes décalages. Comme une durée dans l'expression. *Sostenuto*. Et puis, cette façon de déporter le haut du buste et de pencher légèrement la tête, le menton en appui dans la main tout en regardant plus loin, dans la diagonale opposée, et glissant à mi-voix : « Alors, comme cela, tu t'intéresses au chromatisme... »

J'étais là par hasard. J'attendais une amie. Je n'avais aucune disposition pour la philosophie ni aucun projet dans ce sens. Je crois me souvenir que Deleuze avait abordé des questions concernant le continuum et la façon dont le chromatisme en musique pourrait être une piste utile à développer. Il avait demandé si quelqu'un dans la salle pouvait apporter des informations à ce sujet. J'avais relevé et dit quelques mots. Il se trouvait que le chromatisme était déjà pour moi, d'une façon inexplicable mais certaine, mon principal centre d'intérêt musical. Or je ne trouvais que fort peu d'occasions et de personnes avec qui en parler. « Alors, on pourrait travailler ensemble... », me dit Gilles doucement. Ce mot *travailler* s'immisçait curieusement dans ce phrasé quasi fredonnant. Je ne voyais pas du tout de quoi il pouvait être question. Alors, Gilles a continué en disant : « Par exemple, tu nous ferais écouter de la musique et tu nous expliquerais comment le chromatisme prend des formes différentes selon les époques et selon les compositeurs. » Ce conditionnel, cette manière de prononcer les *ai*, de façon légèrement infléchie, laissait passer un mélange de proche et de lointain. Deleuze avait partie liée avec les formes expressives du temps, et sa voix légèrement traînante laissait s'infiltrer d'imperceptibles fragmentations de temps. *Delay*. Peut-être y avait-il, sous l'inflexion ainsi ralentie de

certaines mots et en particulier des voyelles, le signe d'une modulation intime dans laquelle le monde transitif du chromatisme, justement, se glisse et interfère... « Alors, si tu veux bien,... on pourrait commencer la semaine prochaine. »

Ainsi a donc commencé ce travail informel à propos du chromatisme. J'amenais à diverses reprises un petit magnétophone à cassettes et je faisais écouter *La Cathédrale engloutie* de Debussy, *Chronochromie* de Messiaen, mais aussi des chants africains relevés par Gilbert Rouget. Très vite, de nombreux niveaux se sont entrecroisés : Deleuze travaillait sur les notions de machines de guerre et d'appareil d'État. Le chromatisme côtoyait la machine de guerre ! Le matériau sonore molécularisé participait aux opérations de consistance, aux agencements de strates et de plans, et se voyait associé au travail de la déterritorialisation. Un chromatisme élargi entraînait en relation avec le phylum machinique du métal. Ce qui me retenait peu à peu, ce n'étaient déjà plus les petites interventions auxquelles j'étais conviée, qui m'apparaissaient souvent incomplètes, décalées, incertaines... Mais cette façon, si inconnue pour moi et si pénétrante, de conduire l'élaboration d'une pensée à voix haute.

PENSER À VOIX HAUTE

La voix de Deleuze était une invitation à suivre le cheminement de la pensée, la formation des idées et les mouvements qui les composent : rapprochements, sélections, spécifications, éliminations. Les cours prenaient le tour d'un théâtre de la pensée dans lequel la sonorité de la voix mais aussi ses rythmes, le débit et les registres requis jouaient un grand rôle. Gilles apportait beaucoup d'attention à la question de l'*orientation* dans la pensée. Convoquer des lignes indépendantes et créer un état flottant, constituer une nébuleuse, agitée de contractions locales, de petites tensions, par la suite extraites, déplacées, apposées. C'est dans cette phase de coexistence que s'éprouvent les traits différentiels, les coupures et les captures réciproques qui préparent la déterritorialisation.

C'est le temps des mises en relation, sans insistance, un équilibre entre le tact et l'esquisse. Laisser l'idée se fabriquer, par strates successives, reprises, abandons, effets retard. « De quoi a-t-on besoin pour que cela tienne ? » L'idée est *entre*, dans la sélection et le réenchaînement.

« Qu'est-ce qui nous manque ? Qu'est-ce qui peut nous aider ? »

Deleuze pouvait chercher à gagner un peu de temps et procéder à diverses feintes, comme si les détours étaient aussi importants, non moins que les raisons d'écarter certaines propositions. Il y avait, dans sa façon de faire, quelque chose de la recherche d'une solution chimique en suspension, dont la réussite dépend de l'exactitude des termes, des relations, des proportions. L'enchaînement des idées était exposé à découvert. Il pouvait

être fluide ou gagné par l'aridité et l'inconfort. Les opérations de la pensée s'écoutaient dans leur dynamisme, selon les tracés de l'humeur : ralentissements, errances, accélérations. Voix tendue, minérale, des enchaînements méthodiques ou flottements vers des régions *quasi* inarticulées, comme son rocaillage *hrrrhrrreinhhh* roulant d'un mot à l'autre, entrecoupé de suspensions. Et puis, tout d'un coup, une ligne transversale, une vitesse... « Comment poser la question ? » Saisir. Formuler. La voix change de registre, digresse, décroche, chargée, un peu agressive, comme ce jour du 20 mars 1984, à propos du galop et de la ritournelle¹ :

Ce matin-là, un jour de mars 1984, le cours² portait sur la dialectique de la profondeur chez les néo-platoniciens et l'esquisse d'un statut de l'image-cristal. Rupture. Par un saut exprimé comme une parenthèse urgente, Deleuze lance une piste de travail à venir, sur la musique, à propos de laquelle il demande à la salle de réfléchir. Au fur et à mesure de ce détour, présenté comme anticipé et anachronique, Deleuze insiste sur l'importance, pour lui, de cette question et, tout en s'en défendant, s'engage à découvert, murmurant, rocaillant, tâtonnant dans l'improvisation à voix haute, d'une pensée dont le sujet se formait peu à peu.

- Qu'est-ce qu'on voit dans le cristal ? Ce qu'on voit dans le cristal, c'est le temps non chronologique.
- Le cristal ou l'image-cristal n'est pas seulement optique...
- Le cristal a aussi des propriétés acoustiques, l'image-cristal est aussi sonore.
- Tout cristal révèle le temps... La notion de cristal me paraît tellement riche...

La démonstration procède pas à pas, par étayages et captures progressives. La distinction entre deux figures du temps se précise, « le galop » et « la ritournelle », deux variables non symétriques ayant chacune leur propriété : vecteur d'accélération pour le galop, fonction circulaire pour la ritournelle. Et l'on suit comment, après l'introduction d'un double signe « vie-mort », un mouvement alternant et réciproque entre ces deux variables s'engage dans une variation transversale.

1. Voir Pascale Criton, « À propos d'un cours du 20 mars 1984 : la ritournelle et le galop », dans *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, dir. Éric Alliez, Institut Synthélabo-PUF, coll. *Les empêcheurs de penser en rond*, 1998.

2. Les cours se passaient à l'Université de Saint-Denis, dans de petits bâtiments préfabriqués bordant la route. Deleuze ne voulait pas d'un grand amphithéâtre, il ne souhaitait pas parler dans un micro. Dans la salle rectangulaire, les fenêtres aux vitres coulissantes donnaient sur la végétation sauvage de terrains vagues alentour. Sur le tableau, Deleuze avait dessiné un schéma à la craie, illustrant la dialectique de la profondeur néo-platonicienne, et avait inscrit : « La profondeur ne peut émaner que d'un sans-fond : l'Un imparticipable. » Entouré d'un quinconce serré de sièges, il attendait quelque temps avant de commencer, échangeant, comme d'habitude, quelques propos d'humour à voix basse.

S'agit t-il d'une méthode ? Deleuze observe une constance dans la recherche d'une production (machinique) constituée de variables « à plusieurs têtes » et la mise en place des conditions sous lesquelles ces variables réalisent une activité, un couplage transversal :

La déterritorialisation [...] implique la coexistence d'une variable majeure et d'une variable mineure qui deviennent en même temps : la déterritorialisation est toujours double... Les deux termes ne s'échangent pas, ne s'identifient pas, mais sont entraînés dans un bloc asymétrique, où l'un ne change pas moins que l'autre³.

Cette phase du travail, celle de la spécification, de la recherche de points remarquables, de l'expression de singularités, repose fortement sur la validation des relations et l'engendrement de couplages. Recherche tendue, guettant avec précision le jeu d'un « drama » formé par les concepts et les états de choses eux-mêmes, *sous* la représentation, *sous* le logos⁴.

Il y aura donc des opérations silencieuses pour réaliser la mise en place d'un « théâtre de déterminations pures agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, théâtre des propriétés et événements ». Il y aura des conditions préalables pour frayer une discernabilité, une *consistance* et permettre une processualité active⁵. Le plan de consistance « travaille », se construit pied à pied et prépare la déterritorialisation sur fond d'une synthèse d'hétérogènes qui s'articule selon trois temps : 1) créer un « milieu » (champ intensif), 2) produire des matières d'expression (territoire), 3) entraîner un mouvement excédentaire (déterritorialisation).

L'attachement de Deleuze aux façons de « contracter les relations » était un véritable enseignement. Devant une « mise en place » bien menée, Deleuze pouvait avoir les accents de joie et de satisfaction d'un jardinier qui a bouturé ici, laissé germer là, greffé plus loin. L'organisation de différents régimes d'attention constituait une méthode exemplaire de l'enchaînement des opérations de la pensée — que Deleuze veillait pédagogiquement à signaler et à nommer, et qui, à certains égards, n'était pas sans relation avec les mouvements de la pensée que nous employons en musique, dans l'analyse et dans la composition. Nous nous formions à l'exercice de l'évaluation, à détecter les déterminations sous l'angle qualitatif et à constituer les conditions pour une expérience intensive de la pensée.

3. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 377.

4. Je retrouve, noté dans un carnet : « 1987 — mardi 10. Gilles avait ce matin quelques-uns de ces moments où, dans une fragilité inquiétante, une formidable nuée de lumière douce, tenace, suspensive, s'engouffre dans son corps. On ose à peine le regarder. Seuls des regards lointains peuvent se côtoyer, flotter. Temps qualitatif que sous-tendent les moments les plus laborieux. »

5. « Un ensemble flou, une synthèse de disparates n'est défini que par un degré de consistance rendant précisément possible la distinction des éléments disparates qui le constituent (discernabilité) », *Mille plateaux*, *op. cit.* p. 424.

« Alors voilà... Ce sera tout pour aujourd'hui... » Une petite voix flûtée s'élevait, comme d'un double fond, annonçant la fin du cours et la reprise d'une nouvelle « séance », la semaine suivante.

TRAVAILLER

« Alors..., vous avez bien travaillé... ? » chantonait Deleuze au début des cours⁶, avec sa manière particulière de moduler la voix dans les formes interrogatives et particulièrement en marquant les voyelles de certains mots. Aucune injonction ni arrogance dans le mot *travailler*, mais un amusement dans l'œil et le bas du visage. Deleuze affectionnait le personnage de « l'idiot » qui joue avec l'*autre* sens des mots par humour, parce qu'il n'est pas concerné par l'usage majeur. Pour la plupart d'entre nous, travailler, c'était le pire des mots, l'esclavage. Ce mot, dans la bouche de Gilles, pouvait cependant prendre une sonorité incomparable. Il disait souvent : « On ne va pas nous empêcher de travailler... », comme il aurait aussi bien pu dire : « On ne va pas nous empêcher de rigoler. » *Travailler* comme s'échapper, trouver un espace où respirer, où s'abriter du néant. Donc en mineur, travailler, c'est une manière de s'installer dans un temps propice à ce qui nous est le plus cher. Presque une chanson, une chance à prendre. Le néant n'est jamais loin. On ne nous enlèvera pas l'envie de vivre.

Comment mesurer le climat particulier des séminaires, des « mardis matins » à Vincennes, puis à Saint-Denis : la présence d'habitues, toutes générations mêlées, de curieux, de passionnés concernés par la philosophie, l'art, ou habités par une disposition plus vague, tout cela tenait d'une composition disparate, improbable. Certains étaient-ils étudiants, philosophes, écrivains, comédiens, musiciens ? Oui, sans doute, mais leur présence se faisait discrète, car venus se mêler à cette pensée de l'imperceptible qui subsume les ressorts de la pensée plutôt qu'il ne les brandit, qui procède à tâtons, par interrogations, pour chaque appartenance ou apparition. Expérience partagée presque à voix basse, proche de l'intimité du travail, de l'élaboration « en temps réel » de la pensée, écartant la bêtise et les passions tristes. Par-delà le silence que laisse une telle butée, sinuait l'appétence si particulière de Deleuze à rendre les choses opératoires, à leur rendre grâce et nécessité pour les explorations possibles de la pensée. Rarement un problème restait posé sous le seul angle de son appartenance et, pour toute question philosophique, venait tôt ou tard un :

6. Deleuze demandait à la salle de réfléchir sur certains sujets d'une semaine à l'autre. À mi-chemin entre la fiction et la réalité, il était parfois question de rédiger quelques pages, redemandées avec insistance, peut-être pour décourager des participants...

Mais voyez comment Proust définissait ses états et ses expériences psychiques, *réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits*.

Ou :

Seule Virginia Woolf a su faire de toute sa vie et de son œuvre *un passage, un devenir*.

Ou encore :

Comment la musique peut-elle nous aider à penser *un diagramme spatio-temporel* ?

L'appel à une tâche collective, à laquelle la philosophie pourrait offrir un lieu, une manière « d'accroche », n'était pas un vain engagement.

LA MUSIQUE

Aucun enseignement à Paris ne me permettait d'approcher de façon aussi singulière des champs de connaissance se rapportant ainsi à la musique, mis en rapport de façon aussi nouvelle. Un ensemble de propositions, de connaissances, de méthodologies, qui à la fois constitue la musique mais aussi la resitue, la traverse dans son rapport au monde. Bien que la musique n'ait pas fait l'objet d'un livre, comme c'est le cas pour le cinéma, la peinture ou la littérature, celle-ci occupe néanmoins une place privilégiée dans la pensée de Deleuze. Elle est conviée, invitée à se joindre à l'expérience de la pensée, dont la philosophie n'est pas l'unique spécialiste.

La façon très personnelle à laquelle Deleuze avait recours pour cadrer les propositions relevant de la musique m'échappait et me plongeait souvent dans une grande perplexité. Le temps *non chronologique* de l'image-cristal, les *forces non sonores* de la musique... Ces expressions me semblaient si paradoxales ! Comment l'intemporel peut-il avoir une incidence réelle dans le sonore ? Il me venait à l'esprit que je pouvais me perdre, dans un champ si vaste. Le monde, sa représentation, se défaisait, le langage, tout en se découvrant, changeait de sens, les frontières se déplaçaient. Parfois, à la demande de Gilles, nous nous mettions d'accord sur ce qui pouvait être « dit », comme des définitions à propos de l'acoustique, des gammes, des modes, du mineur et du majeur, des échelles, des intervalles, du continuum, de l'organisation harmonique et contrapunctique. Puis il réagençait ces éléments et les présentait à ceux d'entre nous qui pouvaient lui en confirmer la clarté et la validité. « Il faut d'abord que je comprenne », disait-il.

D'autres fois, nous développons des recherches à propos des affects et de l'inflexion vocale dans la musique baroque, ou encore des comportements animaliers et des formes qui pouvaient en découler, de la *caccia* aux *rondo* et *ritornelli*. C'est ainsi que certaines notions sont devenues déterminantes dans *Mille plateaux*. Plus tard, l'approche des

notions d'affect et de percept, développées dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, bien que relevant d'une certaine « évidence », demeura longtemps difficile à saisir pour moi. Nos centres d'intérêt convergeaient manifestement, mais Deleuze avait une façon inattendue de découper, de déplacer et de réagencer les éléments du point de vue de sa propre méthode. Ses repères philosophiques me semblaient parfois éloignés de l'approche musicale, technique et pratique, à laquelle je me référais, et sa pensée, à la fois immédiate dans une première réception, était souvent longue à mesurer dans ses conséquences.

Deleuze avait une façon aiguë et sans concession de poser la question du temps, de la rendre sensible selon chaque contexte et chaque auteur. Aucune généralité ou approximation « universelle » ne pouvait être faite à propos du temps. Le temps est événement, ensemble de déterminations, coordonnées casuistiques du *quoi ? combien ? comment ? qui ? quand ?* Je découvrais une approche du temps totalement différente, au prix du brisement des conventions et des évidences acquises, dans le domaine de la musique appliquée, à propos des coordonnées de l'espace et du temps⁷. De Plotin à saint Augustin, de Spinoza à Leibniz, de Kant à Husserl, de Nietzsche à Bergson, de Proust à Péguy, la dimension du temps investit l'expérience de la représentation des formes et de l'étendue, aussi bien au niveau des objets et des techniques qu'au niveau de la pensée, de l'expression et des corps.

Certains de ces sujets se poursuivaient de façon plus personnelle, en-dehors des cours : échanges de documents, de petits mots rédigés sur des bouts de papier déchirés. Nous revenions fréquemment sur ces foyers d'intérêt ayant trait au continuum et au chromatisme dans leurs rapports à l'expression et aux formes. La notion de diagramme et de production transversale du modèle musical des espaces lisses et des espaces striés fit l'objet de lectures et d'échanges⁸. Je faisais part à Deleuze de l'approche du continuum sonore d'Ivan Wyschnegradsky, compositeur russe avec lequel je travaillais, qui l'intéressait particulièrement sous l'angle « d'une pluralité de continuums » se ralliant sur un seul plan⁹. Je lui communiquais aussi les travaux de Gérard Grisey et lui exposais les tenants du mouvement spectral. Nous fîmes de nombreuses réflexions sur les séries harmoniques, les partiels et les composantes du son, en particulier au cours de l'étude de Leibniz, dont Gilles me recommandait fortement la lecture.

7. À cette période, j'envisageais de faire une thèse sur les notions de temps, sujet que je soumettais à Daniel Charles et Olivier Revault d'Allonnes. J'ai finalement fait une thèse, quelques années plus tard, sur le chromatisme et le continuum sonore.

8. Voir Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, Genève, Gonthier, 1964.

9. Pascale Criton, « Wyschnegradsky, théoricien et philosophe », préface à Ivan Wyschnegradsky, *La Loi de la pansonorité*, Genève, Contrechamps, 1996, p. 9-57.

L'EXPRESSION, LES MATÉRIAUX-FORCES

Quelle est donc la nature de la proposition que Deleuze cherche à agencer ? Quel est le ressort de ce chantier invitant les arts, les sciences, l'esthétique, la politique à opérer des *rencontres* ? Sans doute la question du temps est-elle mobilisée, chez Deleuze, comme multiplicité, comme ensemble de déterminations intensives. La question des multiplicités spatiales et temporelles fait l'objet d'une théorie de l'expression infiniment délicate, à laquelle ni le mouvement dans les images, ni la musique, ni les couleurs ne peuvent répondre, sauf pour elles-mêmes, car cette question se rapporte à *l'intensif*, présent dans chaque domaine de la pensée, chacun ayant sa façon de s'y confronter. D'un côté, Deleuze exprime la tâche de la philosophie : créer des concepts. Et de l'autre, celle de l'art : repousser les limites de la représentation. Les tâches sont distinctes ; les spécificités exposées dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* rappellent à chacune leur autonomie, leur direction propre. Les sciences procèdent par fonctions, la philosophie crée des concepts, l'art aura affaire aux affects et aux percepts. Il n'y a pas de confusion, à chaque champ d'individuation ses outils. Ce qui est requis pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre.

Le problème de l'expression est l'objet d'une recherche assidue chez Deleuze. La plupart de ses rencontres avec la littérature, la musique, le cinéma se situent *sous* la représentation, dans cette région « distincte et obscure » où se mène un combat pour libérer des matériaux-forces, affects et percepts. C'est ce qui explique que Deleuze décèle pour chaque cas la place d'un *montreur* d'affect, et s'attache à relever minutieusement (intensivement) ce qui a été tenté, l'objet et la modalité de la capture, pour donner un nom à cet événement : écrire, peindre... C'est une opération de *différenciation*, c'est « actualiser une Idée ». Son intérêt pour les conditions de l'émergence de matières sensibles est constant. Les processus de transcodage, les passages à la représentation, l'incarnation des Idées, les modalités de la pensée, l'amènent à convoquer tous les champs intensifs susceptibles de rendre compte des aptitudes à configurer des relations de corps, de signes, de forces... Il ne s'agit en aucun cas d'application, mais plutôt de la saisie d'un diagramme intensif qui se détache par individuations, passages à l'existence, captures.

Deleuze souligne le caractère transitif, communicatif et « imitatif » des dynamismes *sub-représentatifs* qui constituent le matériau-force des champs expressifs :

Il arrive constamment que les dynamismes qualifiés d'une certaine façon dans un domaine soient repris sur un tout autre mode dans un autre domaine¹⁰.

10. Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61^e année, n° 3, juillet-septembre 1967, rééd. dans Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes (textes et entretiens 1953-1974)*, éd. David Lapoujade, Éditions de Minuit, 2002, p. 137.

Ce chevauchement entre séries disparates implique le jeu de composantes de passage, d'agents ou « précurseurs sombres » :

Trois dramatisations d'ordres divers se font écho : psychique, organique, chimique... C'est l'imagination qui traverse les domaines, ordres et niveaux, abattant les cloisons, coextensive au monde, [...] conscience larvaire allant sans cesse de la science au rêve et inversement¹¹.

Cette transitivité nous intéresse particulièrement pour comprendre comment Deleuze met en place un plan intensif (planomène) qui va permettre des rencontres hétérogènes sur le mode des dynamismes asignifiants susceptibles de s'actualiser et de circuler au niveau de racines pré-matérielles, entre la littérature, la peinture, la musique, le cinéma, mais tout aussi bien les sciences, la philosophie, le champ politique. Il ne sera pas étonnant que des passages s'établissent entre les domaines psychiques, philosophiques, esthétiques, politiques, scientifiques. *L'esthétique intensive* suppose que les modalités dynamiques et leurs déterminations dans la sensation, dans la pensée, dans la subjectivation psychique et politique, communiquent. Et la *rencontre* est à ce niveau, dans la mise en relation, bords à bords, de séries intensives hétérogènes et de captures réciproques. Étendre le concept philosophique aux matières esthétiques tend vers cette conviction que « quelque chose d'autre » peut être gagné : en-deçà des formes préétablies de la représentation. Il s'agit de donner la mesure du travail de l'expression dans toutes ses dimensions, d'ouvrir un plan nouveau pour l'exercice de la pensée. Une détermination intensive, spatiale et temporelle, traverse tous les arts et tous les champs de la pensée : pensée-cinéma, pensée-musique, pensée-plastique...

L'ESTHÉTIQUE INTENSIVE ET LES DYNAMISMES SPATIO-TEMPORELS

La question qui intéresse Deleuze est la captation de matériaux-forces. Il est nécessaire, pour cela, de libérer la virtualité des variétés spatiales et temporelles de ce qui en préjuge dans l'Idée. Quelles déterminations se donne-t-on pour penser les rapports entre les dynamismes et l'énergie, la processualité des forces, la représentation des choses en général ? Dès 1967, Deleuze introduit dans « La méthode de dramatisation »¹², dont le contenu sera repris par la suite dans *Différence et répétition*¹³, le principe de *différenciation*, sous le double

11. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 284.

12. Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *op. cit.*, p. 131-144.

13. En particulier dans les chapitres IV et V.

mouvement spatial et temporel de déterminations dynamiques. La *différenciation* ou actualisation de ces mouvements prend en compte, avec la plus grande exigence et les plus grandes précautions, la façon dont le champ de la représentation se « détermine ». La *différenciation* se joue au niveau de la formation de l'Idée, en tant qu'expérience, selon un constructivisme matériel immanent que l'on peut considérer comme le fondement des concepts ultérieurs de *ritournelle* et de *déterritorialisation*. Deleuze expose avec force le principe de la réciprocité des dynamismes sub-représentatifs, déterminant l'expérience intensive (individuation), selon un double mouvement complémentaire de qualification et d'organisation. Les dynamismes travaillent *sous toutes les formes et les étendues qualifiées de la représentation*. Bien qu'ils soient ordinairement recouverts par les étendues et les qualités constituées, « il faut en faire le relevé dans tous les domaines »¹⁴. Leurs mouvements constituent les conditions de la représentation de tout objet ou état de chose : les qualités qu'il possède et l'étendue qu'il occupe.

Les dynamismes spatio-temporels propres à chaque milieu intensif acquièrent des spécifications et des modes d'extension particuliers selon le champ d'individuation. Cependant, tout système individuant — qu'il soit d'ordre physique, psychique, esthétique, politique — répond à un ensemble de caractéristiques : les milieux d'individuation sont agités de différences d'intensités. Monde de bougements, de remuements encore sourds, aveugles, sans mémoire, pour des sujets-ébauches non encore qualifiés ni composés, plutôt patients qu'agents. Ces mouvements, que seul « l'embryon » peut supporter, sont expression, rapports intensité/vitesse, différences, avant la représentation et les conditions de l'expérience. Les dynamismes spatio-temporels, en tant que vecteurs d'intensité, déterminent des directions de développement (embranchements, spécifications) et des phénomènes partitifs (plissements, étirements) qui répartissent les points remarquables et distribuent les singularités dans le champs intensif. Un champ intensif d'individuation se construira sur des séries de bordures hétérogènes ou disparates. La mise en communication des séries, sous l'action d'un différenciant (sombre précurseur), induit des phénomènes de *couplage* entre les séries, de *résonance interne* dans le système et de *mouvement forcé* sous forme d'une amplitude qui déborde les séries de base elles-mêmes¹⁵. La *différenciation* est actualisation, double mouvement de spécification et d'organisation. Qu'est-ce qui se joue ? la qualification d'une espèce et l'organisation d'une étendue. Ballet dont la chorégraphie est morphogénèse, individuation d'un objet dans un champ spatial et temporel, selon ses deux aspects complémentaires : qualités et extension. Espèces et territoire.

14. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 276.

15. « Le dynamisme comprend alors sa propre puissance de déterminer l'espace et le temps, puisqu'il incarne immédiatement les rapports différentiels, les singularités et les progressivités immanentes à l'Idée » (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 282). Voir aussi « La méthode de dramatisation », *L'Île déserte et autres textes*, op. cit., p. 136.

Ce résumé un peu aride, caractéristique des « modes d'emploi » de la méthode différentielle, nous place donc au niveau des dynamismes et des déterminations dans la pensée. Deleuze analyse les divers *systèmes d'individuation* : esthétique, plastique, musical, littéraire, mais aussi scientifique, politique, éthologique, dans lesquels les déterminations spatio-temporelles de la représentation s'éprouvent dans une production spécifique. Il relève les stratégies, les captures, les modes de connexion opérés par ces différents champs d'individuation. C'est donc au niveau de l'effectuation d'un diagramme intensif que les différents champs d'individuation esthétiques, politiques, philosophiques, scientifiques, communi-quant, *sous* la représentation, au niveau des dynamismes¹⁶. Et c'est dans ce mouvement et dans cette région « distincte-obscur » que Deleuze se tourne vers la musique, posant la question : quelle est la façon dont la musique affronte le chaos, quel diagramme de déterminations spatio-temporelles met-elle en place pour libérer ses « matériaux-forces » ?

LA PENSÉE-MUSIQUE

Qu'est-ce qui n'est pas encore la musique, mais que seule la musique, dans sa spécificité, réussit à emporter ? Que met-elle en relation et comment invente-t-elle ses moyens, ses outils, ses formes ? Ces questions souvent renouvelées indiquent le champ intensif appréhendé par la problématisation d'un agencement diagrammatique, capable de produire de nouveaux types de réalité. Si les questions des dynamismes spatio-temporels et des déterminations de la représentation sont posées dès *Différence et répétition*, au niveau de la différenciation et de l'individuation, la rencontre productive avec le modèle musical se constitue au courant des années 1970, dans la rencontre avec Félix Guattari. Le développement de la notion d'agencement machinique prend forme, dans *L'Anti-Edipe*, avec une succession d'opérations partitives (distributions de la coupure sur le flux continu). L'approche d'une hétérogenèse sémiotique précède et appelle en quelque sorte le *nomos* musical dans une stratégie qui entend se démarquer du structuralisme.

« Comment la musique peut-elle nous aider à concevoir les productions d'un diagramme spatio-temporel ? » Le statut déterminant des dynamismes spatio-temporels pré-dispose la rencontre de Deleuze avec la musique, sous plusieurs aspects. Traversée par une dimension diagrammatique, la musique procède en effet par spécification (analyse des propriétés, des composantes acoustiques), distribution des composantes (typologies de paren-tés, séries, modes, gammes) et stratifications partitives (accords, agrégats, polyphonie)¹⁷.

16. Pascale Criton, « L'esthétique intensive ou le théâtre des dynamismes », *Deleuze et les écrivains*, Lyon, 2005.

17. Pascale Criton, « Continuum sonore et schèmes de structuration », dans *Musique, rationalité, langage. L'harmonie : du monde au matériau*, in *Cahiers de philosophie du langage*, n° 3, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 73-88.

C'est un champ opératoire, un dispositif de pensée intégrant la géométrie, la topologie, les schèmes et les dynamismes spatio-temporels. Lui-même produit de chevauchements de catégories (physique, psychique, proprioceptive...), le champ diagrammatique spatio-temporel de la musique est en communauté avec les opérations de *différenciation* (spécification, distribution, couplage, résonance interne, produit transversal des rapports) et leur cohérence, ou validation perceptuelle. La complémentarité indissociable de l'aspect qualitatif et de l'aspect distributif (partitif) qui intéresse Deleuze en tout domaine — celui de l'agencement des coordonnées spatiales et temporelles nécessaires pour tout objet de la représentation — trouve un « site » dans le champ matériel transversal de la musique.

Sans doute la notion de *consistance* et la question de sa mise en œuvre entretiennent-elles un rapport privilégié avec les couplages, résonances internes et transcodages associés au processus de la déterritorialisation. De même que les composantes de passages, associées au chromatisme et au travail des indiscernables. Matériau vibratoire sur lequel des fonctions non préétablies effectuent des opérations partitives, la musique fait intervenir des lois de groupage et de répartition polyphonique, qui engagent les déterminations spatio-temporelles sous leur double aspect qualitatif et distributif. À ce titre, la musique entretient un rapport spécifique avec le territoire et la façon dont il se constitue, selon un marquage dans lequel l'expressif est premier. La musique, dans sa capacité à produire des matières d'expression par (re)groupement de forces, par (ré)organisation de fonctions (effectuation de l'agencement diagrammatique), travaille à même le chevauchement du sémiotique et du matériel. Ce chevauchement déclenche quelque chose qui dépasse le territoire : une autonomisation de l'agencement, une création. La production de matières d'expression s'accompagne de la production d'outils, de techniques¹⁸. Ancré dans un rapport pré-matériel avec le territoire, l'établissement d'un rapport direct matériau/force prend tout son sens avec la captation de rapports forces du temps/énergie .

Capture : Deleuze attire le champ musical au niveau opératoire des dynamismes spatio-temporels. Il extrait des aspects du « modèle musical » et les rapporte à des champs qui lui sont *a priori* exogènes, bien qu'ayant toujours une composante diagrammatique commune. Le modèle des espaces lisses et des espaces striés, par exemple, vaut comme diagramme spatio-temporel applicable aux modèles techniques, maritimes, mathématiques, physiques, socio-politiques. Il participe, dans ses opérations de différenciation, de définition réciproque et de distribution, à la notion d'agencement de plans et de strates. Synthèse de disparates particulièrement apte à produire des effets de la machine (machine de guerre/machine abstraite), le champ élargi du « modèle musical » devient, en quelque sorte, emblématique de l'agencement de déterritorialisation. Le *nomos* musical contracte

18. Car s'il « n'y a d'histoire que de la perception, [...] il n'y a d'imagination que dans la technique » (« L'artisan cosmique et le phylum machinique », dans *Mille plateaux*, p. 414, et la relation affects-percepts, *ibid.*, p. 428).

et assimile la pensée moléculaire sous son aspect de transcodage. La façon dont les composantes musicales tiennent, par production transversale, conditionne le « vecteur spécialisé » de déterritorialisation. La musique comme flux de déterritorialisation se cristallise dans *Mille plateaux*, avec la notion de *ritournelle*, dans son rapport privilégié avec la déterritorialisation et les devenirs.

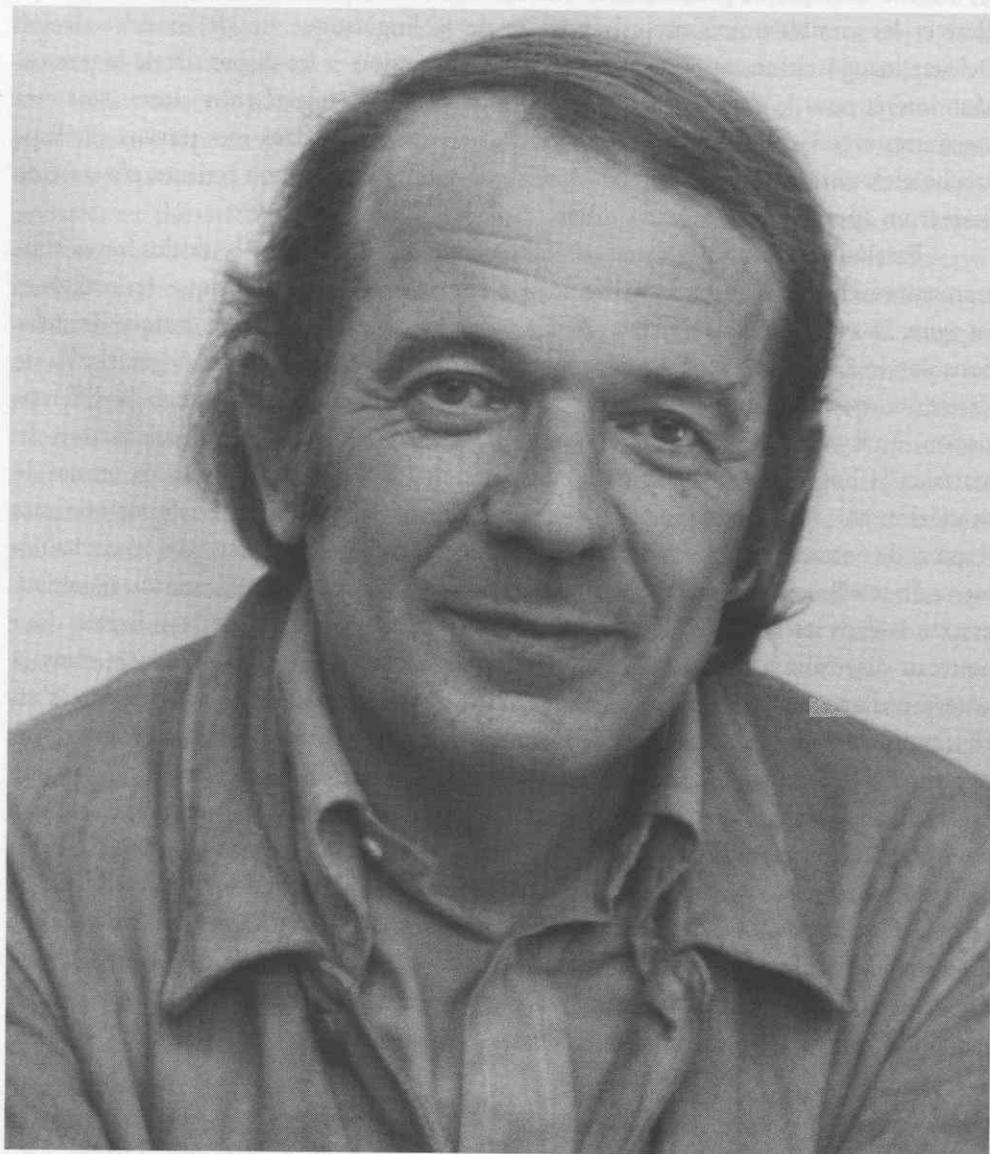
En quoi la musique sort-elle renouvelée de cette rencontre ? Autour des années 1970, dans une époque profondément marquée par les tendances structuralistes, par les doxa et les combinatoires exclusives issues de la linguistique ou de modèles divers, Deleuze inaugurerait un rapport nouveau entre l'expression et les dispositifs de la pensée. Mon intérêt pour le chromatisme et le continuum sonore, engagé entre autres dans mes rencontres avec Gérard Grisey et le mouvement « spectral », dans mes travaux sur l'approche ultra-chromatique de Wyschnegradsky et plus tard dans mon écriture, n'a cessé de trouver un appui dans la pensée « différentielle ».

Face à la question des dynamismes, Deleuze diagnostique le bruit des forces sub-représentatives. Il rencontre, à ce titre, le plan de consistance de la musique, ses réalités et ses agirs. La question de la *différenciation* a partie liée avec une position critique des relations sonores, explicite chez certains musiciens, de Scriabine à Wyschnegradsky¹⁹, de Varèse à Grisey, de Nono à Ligeti. Deleuze montre comment l'expérience de la différenciation, qu'il nomme aussi *l'épreuve du chaos*, va de pair avec une molécularisation du matériau²⁰. L'agencement machinique requiert une pensée du continuum en termes de connexion entre disparates : elle nécessite la mise en place de dispositifs pour nommer (capter) de nouveaux rapports différentiels (couplages) et créer de nouveaux ré-enchaînements (nouvelles continuités). Les différents aspects de la molécularisation du matériau, pressentis dans les aspirations de Varèse à sortir du tempérament, dans son besoin d'un nouveau dispositif technologique, dans un « devenir-oiseau » chez Messiaen, dans la nécessité d'une coupure diagrammatique chez Boulez, tendent vers la variation d'un continuum intensif. Le champ diagrammatique des relations sonores relève d'un constructivisme matériel, de ce que Deleuze nomme *un artisanat cosmique*. Il n'y a pas de limite ni d'épuisement de connexion pour des objets de la représentation qui ne sont pas donnés, pour une expérience de la représentation qui se constitue comme champ d'individuation. Les questions postmodernes de la fin de l'art, de la philosophie et de l'histoire n'ont guère d'incidence face à l'exigence de la transformation continue du sujet deleuzien. Car il n'y a pas de sujet identifié, mais une constante déterritorialisation du sujet, une constante épreuve du « milieu » en rapport avec les forces et les dynamismes.

19. Pascale Criton, « Le cerveau transfini », *Chimères*, n° 27, Paris, 1996.

20. Pascale Criton, « Continuum spatio-temporels », *Le Continuum*, Paris, Michel de Maule, 2005.

En opérant des « extractions » des effectuations diagrammatiques propres à la musique et en les mettant en relation avec les dynamismes pré-matériels et les agencements machiniques, Deleuze situe la musique dans son rapport au monde. Il la rend à son extériorité constitutive. Il restitue son rapport à la représentation, l'agencement d'un dispositif de pensée qui lui est propre, ainsi que l'engagement d'une énonciation subjective. Deleuze donne ainsi un statut à une pensée-musique.



Deleuze dos à dos et de face

JEAN PIERRE FAYE

« Chaque combinaison fragile, c'est une puissance de vie qui s'affirme. » C'est l'énigme deleuzienne. Celle du philosophe « sans poumons » — mais quel souffle... Je pense à sa définition, ou plutôt son portrait de Nietzsche : « grand vivant à santé fragile ». Lui-même cite la description nietzschéenne : « L'artiste, le philosophe... À son apparition, la nature fit son bond unique, et c'est un bond de joie. »

S'affecter de joie. Voici les affects qui expriment le maximum d'affirmation.

Nous voici spinozien, non pas au commencement, dans la substance unique, mais *au milieu*, parcouru par la rencontre des affections. Ou avec Henry James, « un de ceux qui ont le plus pénétré dans le devenir-femme de l'écriture », colombe aux ailes perdues, mais dont le corps attend d'être épousé entièrement, fût-ce comme un télégramme chiffré, là où « il ne restait qu'une lumière crue ». Spinoza sait que « la mort n'est pas le but ni la fin » — mais qu'il s'agit au contraire de passer sa vie à l'autre. C'est le multiple de vie qui compte. C'est cela qui est conté — puisque les idées ne sont « rien d'autre » que les narrations mentales de la nature : notation spinozienne que pourtant Deleuze, à ma connaissance, n'a pas notée, mais qu'il retrouve dans sa description du roman (anglais). Pour que « la rencontre avec les relations... mine l'être, le fasse basculer ».

Voici Deleuze face à la grande balance heideggerienne. Nous savions que dans la balance était, d'un côté, placé l'être. Mais la publication de « l'édition intégrale », cette *Gesamtausgabe* voulue et programmée par son auteur, vient de nous apprendre que, dans l'autre plateau de la balance, il avait placé, « jaillie de l'expérience de l'être, [...] la pensée *völkisch* »...

Deleuze avait d'avance, presque seul en son temps, esquivé la balance. À un jeune philosophe qui écrivait une maîtrise où intervenait, à propos de la poésie, ce nom philosophique, il avait seulement fait cette remarque, dans une approbation toute socratique : « Ah, bien ! le druide nazi... » Mais au *est*, il opposait le *et*. « Le *Et* comme extra-être, inter-être. » Car « le multiple ne cesse d'habiter chaque chose ».



Face à la hautaine « expérience de l'être » qui est tombée heideggeriennement dans la première balourdise venue : « la pensée de la race », le *Rassegedanke*, exactement ce que Nietzsche avait nommé le *plump Geschwätz*, le « bavardage balourd ». Face à cela, l'individu deleuzien « n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature »¹. Au bord de la fêlure fourmillent les « transformations de points ». Précision en supplément, « il faut deviner ce que Nietzsche appelle *noble* : il emprunte le langage du physicien de l'énergie, il appelle *noble* l'énergie capable de se transformer »². Mais je prêterai attention au terme que les traductions françaises ont tenté de traduire par le mot *noble* : c'est *vornehm*. Deleuze l'a aussitôt aperçu : « Cette sorte d'anarchie couronnée, cette hiérarchie renversée », lorsque la *Vornehmheit* est la suprême élégance des six figures nietzschéennes du « tchandala » [...] — « les blasphémateurs, les immoralistes, les migrants, les artistes, les Juifs, les tsiganes jongleurs » : *nous*, insiste-t-il, « nous sommes les porte-parole de la vie ».

Cette dissimulation, Deleuze la voit sans doute comme mise en théâtre par la diaspora stoïcienne. J'aperçois une tension, sinon une contradiction ouverte, dans la proximité deleuzienne-stoïcienne, souvent soulignée, notamment auprès de Claire Parnet. Car la distance croissante et finalement le rejet de tout maniement du « signifiant » chez Deleuze l'opposerait à ce qui est l'apport et le cœur même de la source stoïcienne à partir de Chrysippe : le *sémainon* ou *lexis*, « l'air frappé » — distinct du *lekton*, *semainonon* ou sémantème : le signifié.

La rupture avec Lacan, que Deleuze m'annonce un jour comme un gai savoir, entraîne avec elle le surgissement du rhizome. À son tour, celui-ci va dire l'exclusion de l'arbre chomskyen, conçu par lui comme un arbre généalogique. Peut-être un glissement latéral ne laisse pas place au clin d'œil qui fait apercevoir « l'arbre » des grammaires transformationnelles comme un voyant, par lequel sont perçues avec acuité les ambiguïtés. En ce sens, les arbres transformationnels permettent la respiration parmi les poisons ambigus des langages. Je les perçois dans les instants narratifs les plus violents, ceux où l'histoire clive plus vite que le temps même. Ils permettent de percevoir comment Robespierre est pris en tenaille dans Thermidor. Ou comment Bonaparte, à son tour, échappe de peu à la mise hors la loi, qui le laisse dehors pour trois quarts d'heure durant lesquels se déroule sa mise en vote, lui exposé à une double interprétation au même moment : à la fois mis en danger par la Terreur et à son tour accusé de la même façon que Robespierre. Quand Artaud joue Marat, dans le film de Gance, son visage joue en même temps férocité et fragilité : Deleuze y trouvait son compte.

1. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 331.

2. *Ibid.*, p. 60.

Mais la diaspora stoïcienne est comme l'analogie du plan d'immanence deleuzien. Elle ressemble à ce temple d'Héraklès à Sélinonte, en Sicile, où les colonnes semblent avoir été poussées au sol par une main invisible. Mais telles ces colonnes, orgues horizontales, sont aussi respiration d'arbres : ceux-ci font respirer les langages par les gisements d'ambiguïtés qu'ils recèlent et laissent déceler, et qui font bouger l'histoire, qui font vaciller les journées et les nuits. L'être-pour-le-monde deleuzien joue dans ce bougé des feuillages narratifs et des chevelures racinaires. Le pour-monde est une forêt en marche et celle-ci peut devenir aussi bien danger que sauvegarde, délivrance, projection : un rhizome, et qui jaillit à l'échelle de la taïga sibérienne ou de la grande forêt amazonienne, racines en l'air et respirantes, productrices de sève et gourmandes d'oxygène, renversant à chaque instant les données de l'économie animale. Nous respirons par la narration, qui en chaque instant est rapport de l'action, mais qui, en la rapportant, la change.

Le « pur événement » deleuzien ? Le concept en est un, jailli du retour narratif, né d'une rencontre, mais le phantasme en est un autre. Et que dire des « concepts phantasmatiques », dont certains ont envahi la philosophie, à partir de la zone trouble du Reich monstre, qui partiellement a pris la philosophie en otage et en exige encore la rançon ? Nous en discutons longuement au téléphone, dans les années et les mois ultimes où respirer était problème, et où il était difficile de se voir.

Ici survient le *pseudos* pour lequel Deleuze emprunte la définition nietzschéenne : « la plus haute puissance du faux ». La joyeuse vertu du faux, enluminant la sexualité, est un bel enseignement de Nietzsche. *A contrario*, le faux envenimé peut travailler sur un temps long de falsification et d'étouffement. Mais en suivre et en clarifier les embranchements, depuis le rhizome d'Iris jusqu'à l'*adansonia* tropical et son pain de singe — suivre les ramifications aériennes et souterraines des grandes *phantasmatiques*, c'est là une liberté non leibnizienne : elle change le mouvement des « tourne-broches », elle transforme les transformations.

Nous commençons, avec Deleuze, à discuter du transformat.

Le 17 novembre 1972, Gilles Deleuze et Fanny Deleuze ont enregistré le texte de Nietzsche, *Le Voyageur*, en 1972. Gilles Deleuze est assis à gauche, Fanny Deleuze est assise à droite. Ils sont tous deux en compagnie de leur épouse Fanny. Gilles Deleuze est assis à gauche, Fanny Deleuze est assise à droite. Ils sont tous deux en compagnie de leur épouse Fanny.

Séance d'enregistrement du texte de Nietzsche, *Le Voyageur*, en 1972 : Gilles Deleuze seul et en compagnie de son épouse Fanny.



Comment peut-on être deleuzien ?

ARNAUD VILLANI

Encore de nos jours et surtout dans l'Université française, la question : « Comment peut-on être deleuzien ? » sonne comme un étonnement incrédule, celui que mime malicieusement l'auteur des *Lettres persanes* à destination de ceux qui ont tendance à se croire un peu vite le centre du monde.

Sans comprendre d'abord toutes ses propositions, dont certaines étaient très techniques, j'ai très tôt senti qu'il y avait dans Deleuze une grande *puissance*. J'ai commencé à lui faire confiance parce j'avais lu beaucoup de romans allemands et anglo-américains, et son analyse coïncidait, par sa fidélité, avec la mienne ou la dépassait par son inventivité. Non seulement ses écrits sur l'art étaient ce que j'attendais, mais je voyais les artistes autour de moi le lire avec passion, et me questionner sur lui. Ainsi a débuté une longue fréquentation de ses ouvrages.

Je sais que je peux lui faire confiance. Il lit bien ce qu'il cite, il en tire souvent le meilleur, avec une inégalable honnêteté. C'est un vérac. Je puis témoigner, à travers tous mes séjours dans l'œuvre, que Deleuze n'y a jamais fait passer une ignorance pour un savoir. Il dit le fond de sa pensée, ne joue pas le « sujet supposé savoir », il ne fait pas le coup du mandarin qui dénigre ce qu'il n'a pas lu à seule fin de masquer son ignorance.

La réception de Deleuze chez les intellectuels français est très révélatrice. On a longtemps fait la distinction entre *l'historien de la philosophie*, précis, inventif, audacieux mais en somme estimable, et *le philosophe* qui aurait gardé de 68 le spontanisme anarcho-désirant des « Mao-Spontex » et se serait lancé avec Guattari dans des élucubrations. Je ne suis pas sûr que les Français soient vraiment revenus de cette évaluation sommaire qui, en général, n'affecte pas les lectures des chercheurs d'autres pays. Une anecdote entre mille : je devais faire une conférence à Milan sur Deleuze, au début des années 1980. Dans le train, je m'assois dans le compartiment d'une jeune Italienne très absorbée dans sa lecture. Je relisais des passages délicats de *Mille plateaux*. Je jette un coup d'œil au titre de l'ouvrage que lisait avec passion ma voisine : c'était *L'Anti-Edipe* en traduction italienne.

Deleuze n'est un grand historien (voir *L'Abécédaire*, à la lettre H), que parce qu'il est un grand philosophe. On le comprend lorsqu'on lit sa thèse complémentaire : *Spinoza et le problème de l'expression*. La dizaine de concepts essentiels qu'il met, avec quelle intelligence ! en exergue dans Spinoza, on ne sait s'il les transpose de cet auteur dans sa propre recherche ou s'il les voit dans Spinoza pour les avoir déjà mis au point pour lui-même. Si, comme il le dit bien, il n'a pu devenir un chercheur en philosophie que par l'incessante pratique de son histoire, c'est parce que, dès le début de son travail d'historien des idées, il était en possession de cette définition de la philosophie : « créer des concepts et trouver les problèmes corrélatifs, répudier le niveau de l'interrogation-discussion ». C'est aussi pourquoi il a pu proposer des lectures si neuves et si puissantes de la tradition.

Cette exigence, créer les concepts et trouver les problèmes connexes, ce serait le fronton du deleuzianisme, s'il s'agissait d'une « école ». *L'Abécédaire* fait comprendre en quoi le prêtre comme concept est lié au problème : « L'homme est-il lié par une dette infinie ? » Prenons le concept de monade, inventé par Leibniz à partir des néo-platoniciens et de Bruno. À quel problème répond-il ? À la possibilité d'un pliage des perceptions dans l'âme. Il implique dès lors la modification du rapport cartésien entre clair et distinct, chez Leibniz, Baumgarten, Whitehead, Ehrenzweig.

Les concepts ne sont jamais sous la main, « tombés du ciel ». Prendre tels quels « politique, droite, gauche, partage, communauté, démocratie, capitalisme, droits de l'homme, État de droit » signifie condamner à nouveau Socrate, abandonner tout désir de philosophie et céder à la bêtise. Et puisqu'on ne veut pas lui nuire, faire croître son « désert » de haine et de méchanceté.

SITUATION DE DELEUZE

Si Deleuze continue la philosophie et soutient qu'il n'est pas question de parler de *mort de la philosophie*, c'est parce qu'il y introduit une coupure essentielle. Il apparaît alors comme le *traître fidèle* hölderlinien.

Deleuze poursuit la philosophie pour autant qu'il l'interrompt. Cela revient-il au « pas en arrière » de Heidegger ? Dans le *Schritt zurück* interviennent deux renversements : le moment platonicien, où plusieurs concepts changent. La philosophie « classique » suivrait alors un chemin homogène, que Heidegger, par la gigantomachie au sujet de l'être, ferait à nouveau virer, reconduisant la philosophie à la *physis*. Ce double renversement rendrait *visible* la pensée présocratique, qui n'était, jusqu'alors, qu'une « image virtuelle », visée là où elle ne pouvait être.

Je suis très circonspect sur cette théorie, d'autant qu'elle autorise chez Heidegger un ton vaticinant, très grand seigneur, et de belles distorsions philologiques, bien inutiles.

Car le vrai virage, celui qui remet la philosophie *en vue* des présocratiques, c'est celui de Schopenhauer relayé, lorsqu'il s'essouffle (milieu de la quatrième partie du *Monde*), par Nietzsche, qui remplace son « La volonté s'affirme puis se nie » par un tonitruant : « La volonté s'affirme puis se réaffirme ». La « représentation » y est supplantée par la « volonté ». Et c'est Nietzsche qui permet définitivement — en insistant sur le corps et non seulement sur la finitude — de lire à nouveau les présocratiques, de les remettre en position de « géants » de l'avenir.

Deleuze est dans la mouvance nietzschéenne, lestée par Spinoza et son univocité. Ce qu'il dit sur le désir qui ne manque de rien, ou sur l'inconscient-usine (et non théâtre), est dans le droit fil de la volonté. Mais il donne une définition de la philosophie comme *métaphysique concrète, dégagée de l'universel et de toute transcendance, n'ayant d'objets que des mouvements et créant des concepts problématiques*, qui fait encore une fois virer la philosophie. Deleuze est une *réfraction* de la philosophie, Guattari n'ayant fait qu'épouser ce mouvement, tout en le réfractant lui aussi par une autre culture. *La philosophie fait alors un coude tel qu'on n'en a encore jamais vu*, et part en ligne de fuite. Elle s'adjoint un regard microscopique, et la réserve virtuelle qui lui permet d'aller jusqu'à la constitution singulière, continue et hétérogène, d'un réel-virtuel qui ne cesse de passer dans ce que nous nommons réel (réel-actuel) et qui n'est qu'une fatigue, un ralentissement de la pensée.

En ce sens, Deleuze ne nous permet pas seulement, comme Nietzsche, de revenir aux présocratiques, mais rend compte aussi de Platon : car l'un des fondamentaux de Deleuze est *l'Idée* comme complexe problématique, où se constitue le saut d'une singularité à une autre dans une zone indiscernable, un pli. De ce que la philosophie à partir de Deleuze se coude comme jamais, un signe témoigne : que pas un mot n'y doive être pris sans méfiance. Travailler sur Deleuze sans avoir présents à l'esprit tous ces *fondamentaux*, c'est entrer sur un terrain sans raquette et se plaindre que cela ne ressemble pas à du tennis. Au nom de ces fondamentaux, si la pensée de Deleuze a une fécondité, c'est parce qu'elle ne laisse aucun signifiant en place et, par l'effet même de ce Dehors qui nous force à penser, transforme le langage philosophique en un chantier toujours ouvert, non au niveau des seuls mots, mais des choses et des corps.

LE « JEU » DE LA PHILOSOPHIE

Avant d'entrer dans cette question : « Comment peut-on être deleuzien ? », où le « je » est doté d'une « quantité esthétique d'universalité¹ » qui lui confère une « universalité subjective », il faut remarquer dans la langue comment des milliers d'années se condensent

1. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 6 à 8.

en un mot d'allure simple. On se retrouve avec un « je » autobiographique, pathique, transcendantal et pour finir enté sur le vieil *hypokeimenon*, un « je » où se mêlent cent époques et qui culmine, dit-on, comme liberté infinie et substantielle.

Mais ce « je » est aussi le plus puissant soutien d'une forme étatique (reproduite à l'intérieur de chacun), où le pouvoir s'est installé si profondément qu'on ne remarque même plus sa présence. Et voici qu'avec ce « je » comme *forme constituée* de la philosophie, et avec tous les termes de la politique, de l'art, de la science, que l'on se contente de prendre comme « monnaie frappée », sans y voir le problématique, on bloque toute tentative d'accéder à du nouveau, à ce que Deleuze nomme *terra incognita* : un lieu de vie où les concepts puissent avoir une énergie, une intensité, une liberté de jeu, et non la tristesse de tout ce que touche le pouvoir.

Il faut savoir aller jusqu'au point où le « je » devient « jeu », et la *paideia*, *paidia*. Si nous sommes si *raïdes* en philosophie, d'avoir ingurgité tant de « bâtons de chaise » qui nous maintiennent dans la rectitude décente de la « pensée unique », c'est que nous vivons et revivons sans cesse la compulsion *pédagogique*. N'oublions pas que le dix-huitième siècle n'a vécu que pour la pédagogie forcée de l'humanité (*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller, ou *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant).

Comment s'étonner si se développe encore et toujours, et particulièrement en philosophie, une hyper-morale visant, sinon le « meilleur » dont nous sommes bien incapables, du moins, le « correct » ? Il serait temps de cesser d'inférioriser les peuples avec cette manie pédagogico-réformatrice du missionnaire.

Nous confondons la pensée avec la bienséance. La pensée de Deleuze ne peut que faire se cabrer celui qui craint le « chahut » du chaos. C'est bien au nom de la *paideia* que Platon avait éradiqué tout ce qui pouvait rappeler le chaos : sophistes, ruse, corps profond, *poikilos* ou multiplicité débridée, et le Trop du *Phèdre*. Nous ne cessons de réitérer compulsivement son geste, et de chasser de notre veste des miettes du chaos. Nous ne cessons d'être sérieux comme Hegel le Vieux (*spoudaios*), nous ne cessons de transformer toute *paidia* (jeu) en *paideia* (éducation). Respecter la tradition est parfait, ainsi que remettre en valeur les champs du passé. Mais il faut aussi pouvoir inventer.

La philosophie, depuis vingt-cinq siècles, à la notable exception de Nietzsche, reproduit une idéologie *professorale* (fabriquer des *kalokagathoi*), alors qu'elle est avant tout une forme d'art et qu'elle devrait se souvenir qu'elle n'a ni obligation de résultats, ni contrat d'ordre moral, ni bienséance dans la pensée à respecter. Lorsque j'ai commencé à lire Deleuze et à travailler librement sur lui, et donc à le « devenir » (car on se métamorphose sur quelques points en celui que l'on « rencontre », voyez comme on change après avoir lu *L'Homme sans postérité* de Stifter, *Cosmos* de Gombrowicz, *Les Oiseaux* de Vesaas, *L'Art du bonheur* de Powys, *Le Requiem de Teresin* de Bor), j'ai rencontré immédiatement

une hostilité irraisonnée : on m'associait à celui qu'on disait être sophiste, pornographe, faussaire en écriture, « intelligence méchante », bousilleur.

Ainsi, en demandant « Comment peut-on être deleuzien ? », j'ai introduit une première question : « Que devient le je lorsqu'il est coudé dans le système de Deleuze ? » La réponse serait : un « jeu ». Un bel hommage à Deleuze serait de dire qu'il est une machine à couder les concepts, à les transformer en « balais de sabbat ». « Deleuzien » veut dire assentir à l'accélération des particules philosophiques. Dans le deleuzianisme qui prend et donne de la vitesse, on tâchera d'oublier le « bon mouvement » de la philosophie, d'abord à ralentir et, pour finir, à oublier, tout simplement, le mouvement.

Bouger dans la pensée veut dire jouer. Non pas choisir un système de règles, mais inventer les règles. Mais ce jeu est sérieux. Il est sérieux d'abord parce qu'il est joyeux. Ne résistons pas au plaisir de lire Deleuze, et d'y rencontrer son humour (qui fait dans *L'Abécédaire* qu'il ne cesse de s'esclaffer). Cette joie toute spinoziste est d'abord assentiment à l'événement, mais surtout au fait que la vie est trop grande pour nous. Ne pas céder à ce « trop grand », être capable de le voir et de le soutenir, c'est là un héroïsme quotidien, sans aucune « posture héroïque » (comme il est bizarre de voir dans le *I would prefer not to* de Bartleby l'image d'une posture héroïque !). L'artiste est joyeux parce que ce qui l'écrase et le tue est ce qui le fait vivre.

Renversement du renversement copernicien. Comme le dit *L'Abécédaire*², l'homme n'a quelquefois pas de monde, un animal en a toujours un. Ce qui renverse la proposition de Heidegger sur l'animal « pauvre en monde ». Ce monde, c'est l'objet de la philosophie deleuzienne qui en finit avec les philosophies « faibles », ayant perdu tout objet. Le monde, c'est l'ensemble des signes émis par ceux qui n'ont plus que « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » (Jean-Luc Nancy) : une pierre, un regard, la fuite d'un animal, un livre.

Le monde, ce sont des singularités lancées en rythme et de façon indivise vers d'autres singularités. Le monde, c'est la différence de potentiel, les ondes de sensation et les agencements que rend possibles le privilège de *l'inorganique* (le phare chez Woolf). Mais le monde, c'est aussi l'usage transcendant des synthèses. Les mouvements font le monde concret, pas forcément visible, mais qu'il faut rendre visible et concevable. Inversement, les surcodages transcendants (trop de conscience, pas assez d'involontaire) isolent les puissances de ce qu'elles peuvent et les empêchent d'inventer des règles par de nouveaux agencements ; ils remplacent le réel par une abstraction que nous avons l'habitude de nommer réel.

Je résume alors en trois thèses l'apport de Deleuze à la philosophie : il est le premier à avoir une vraie philosophie *de l'art* congruente aux productions contemporaines ;

2. *L'Abécédaire*, s.v. « Animal ».

il est le premier à se donner les moyens pour que la philosophie soit de part en part une *politique de résistance* ; il renoue avec une *philosophie de la vie immanente* par son constructivisme et son empirisme transcendantal.

L'ART INTRANSITIF

Qu'on prenne le problème comme on veut, l'art posera toujours le problème d'un « rendu présent ». Et cette présentation a un effet qui n'est pas sans affinité avec la magie et induit une forme de présence résistante par respect. Le phasage originel du magico-religieux et de l'art est évident par son origine, et a été théorisé par Simondon³. Or l'objet comme transcendant qui apparaît dans le flux de conscience en même temps que le sujet⁴, a une fâcheuse tendance à devenir *évanescant*, ce qui ne fait que renforcer la position du sujet. C'est Berkeley, où les choses deviennent idées qui, à leur tour, se font choses réelles, c'est l'objet technique qui se confond avec sa fonction : on ne voit le marteau que lorsqu'il ne martèle plus, c'est la disparition de l'objet du désir, dans le système baudrillardien⁵ : l'objet n'est plus désiré comme simulacre. Et le système de ces simulacres finira par désirer le Sujet, dans un Code « obscène ».

Bref, la philosophie classique a encouragé cette évanescence de l'objet, en le rendant purement « transitif », traversable vers du plus vrai. L'art est dès lors l'*intransitif*. Devant l'art, on s'arrête. On ne bouscule pas. On ne cherche rien derrière (Kandinsky, dans *Du spirituel dans l'art*, n'est pas du tout adapté, dans son vocabulaire, au génie de sa peinture, ni à l'intransitif de l'art). C'est par analogie avec ces objets que le monde peut sidérer. Idée de « nécessité intérieure » qui régit l'œuvre, et de logique interne, propre à Klee (« le tableau autonome vivant sans motif de nature, d'une existence plastique entièrement abstraite, [...] la prépondérance revenant au squelette de l'organisme-tableau »)⁶.

La théorie de l'art deleuzienne convient à cette idée d'intransitivité. Elle couronne une tradition qui fait de l'art la tenue de multiplicités contrastées, partant de l'*harmonia* grecque pour aller jusqu'à la « colonne vertébrale » et au « tenir debout tout seul » de

3. Voir le remarquable chapitre 3 de *Du mode d'existence des objets techniques*.

4. Deleuze le rend très clair dans son texte : « L'immanence : une vie », *Philosophie*, n° 47, et dans l'Annexe à l'édition Champs-Flammarion des *Dialogues avec Claire Parner*.

5. *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976. Voir aussi *Le Système des objets*, Gallimard, 1968 ; *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972 ; *Simulacres et simulation*, Galilée, 1981.

6. *Théorie de l'art moderne*, trad. Pierre-Henri Gonthier, Denoël, 1985, p. 10 et 11. Voir aussi : « De même que l'homme, le tableau a lui aussi un squelette, des muscles, une peau. On peut parler d'une anatomie particulière du tableau. Un tableau avec le sujet "homme nu" n'est pas à figurer selon l'anatomie humaine, mais selon celle du tableau » (note de la page 11).

Hofmannsthal⁷. L'art est ce qui *résiste sans éminer*. En littérature, le traitement syntaxique original qui fait « bégayer » la langue, et la contrainte faite au langage d'aller jusqu'à sa limite, font des grandes œuvres des écrits « en langue étrangère » ; en peinture, la tâche de « nettoyer la tablette », c'est-à-dire de « vider, désencombrer, nettoyer⁸ » les traces invisibles qui proviennent de la rumeur, définit la puissance de l'art par la capacité de résistance. En musique, les ritournelles prises dans le mouvement de déterritorialisation du chant de la terre doivent éviter d'être happées par elle. L'artiste, qui voit des choses trop grandes pour lui, se laisse transir par cette sublimité et sait pourtant lui tenir tête en tant que *grand intransitif*. L'art enfin ne vaut que comme présence « durable⁹ », résistant au temps et à la lassitude.

Mais, plus dans le détail¹⁰, on constate que les éléments purement constructivistes dans le paradigme de Bacon (*Logique de la sensation*) sont des dispositifs intransitifs : l'« extraction » est là pour conjurer le narratif, le « figural » pour faire pièce au le figuratif, le « diagramme » pour piéger le cliché. Narratif, figuratif, cliché, ce serait « l'image de l'art » qui empêche parfaitement de créer, comme Deleuze évoque une « image de la pensée » qui empêche parfaitement de penser¹¹.

Mais définir l'art par l'intransitivité tend à focaliser sur la présence insistante d'un objet retrouvé, une « bouffée de réel qui nous saute à la face ». Mais n'y a-t-il aussi une résistance et même une intransitivité des corps constitués, des idées arrêtées, des formes qui ne veulent pas se laisser pénétrer par le mouvement ? L'art passe entre les choses, voulant figurer l'infigurable du passage. Les dispositifs artistiques seront donc *une résistance intransitive du mouvement à la résistance intransigeante de l'immobile*. Les trois fondamentaux de Bacon, l'armature, la figure et le contour, ne sont pas seulement aplat lumineux, figure griffée, piste, mais surtout « défi de peindre les forces, [...] montage d'un corps sans organes, [...] dégagement d'une zone d'indiscernabilité ».

Si les figures de Bacon sont comme soumises au vent d'un chaos qui remonte comme à seule fin de les faire disparaître, c'est que ces figures sont la mise en chantier d'un « corps sans organes ». Mais un corps sans organes au sens *actuel* n'est-il pas qu'une

7. On consultera la *Lettre du voyageur à son retour*, et l'admirable exemple de Van Gogh.

8. Francis Bacon, *Logique de la sensation*, La Différence, t. I, p. 57.

9. Au sens où Cézanne parlait de rendre durable l'impression des impressionnistes (commenté par Deleuze, par exemple dans *L'Abécédaire*, V, « Idée »).

10. On se reportera à ce sujet à mon étude « Qu'est-ce qu'une logique de la sensation ? », *Actes de la Société azuréenne de Philosophie* (année 2002-2003).

11. On notera que l'ouvrage de Philippe Mengue dont on rendra compte plus loin : *Deleuze et la question de la démocratie*, ne distingue pas entre les deux « images de la pensée » deleuziennes, celle, parfaitement négative, qui est décrite en plusieurs points dans *Différence et répétition*, et celle, parfaitement positive, qui consiste dans le plan d'immanence que la pensée se donne en image pour se penser. Également, le mot *question* dans le titre ne signifie malheureusement pas que Mengue pose la question (au sens deleuzien) de la démocratie.

loque ? Voici où la métaphysique et l'empirisme de Deleuze se rejoignent. La métaphysique donne l'Idée, le problème, le sommet d'un cône comme point de vue en survol de toutes ses « sections ». Il les contient de manière « différenciée ». Que les sections courent sur le cône ou les flux sur le corps sans organes se fait à une vitesse de chaos.

Mais, si nous voulons que *naïsse une sensation* pour l'art, un concept pour la philosophie, une fonction pour la science, il va falloir que résiste à ce parcours des flux un point de rencontre, la constellation dessinée par deux points irréguliers (capture des forces). Nous sommes dans les synthèses et leur double usage. Nous relient la métaphysique à l'empirisme, et le virtuel à l'actuel : « différenciation ». *Les forces qui s'appliquent au corps sans organes en le constituant font naître des sensations et des affections.* « À la rencontre de l'onde à tel niveau de forces extérieures, une sensation apparaît. [...] La ligne gothique élève à l'intuition sensible des forces mécaniques¹². » Les intensités se couplent, et le couplage des différences dans les champs intensifs assure la sensation.

Mais il aura fallu le corps *puissamment in-organisé* (sans organes, ou doté d'organes transitoires et fuyants, afin que s'exerce la *puissance maximale* sans nulle domination — étant avéré que le pouvoir ne sait que stopper) pour mobiliser une figure bloquée en lui donnant un mouvement très rapide. Il s'agit maintenant, après la résistance qui a forcé le « sans résistance » du flux à fournir une sensation, après l'intransitivité qui a synthétisé ce qui n'est que transitif, qu'une nouvelle résistance conserve le liant : le pli comme ce qui ne cesse de se mouvoir par onde de résonance et pourtant tient bon sur sa continuité d'hétérogènes.

Ici, la solution de Deleuze est le chaoïde, *la coupe du chaos* où se marient les apparitions/disparitions instantanées et l'actualité encore pleine de virtuel (comme on dit : « les yeux pleins de sommeil ou de rêve ») d'une forme zigzagante, que Deleuze nomme « bloc » de devenir. Ce bloc, l'antithèse de ce qui bloque, est ce qui résiste et pourtant ne cesse de vibrer (le pommesque de Cézanne, plus important que l'idée platonicienne, selon Lawrence). C'est le continu-hétérogène qui ne laisse passer en lui que *l'onde de résonance* des autres plis. L'art libère une fantastique puissance de vie, sa présence « empêche la bêtise d'être aussi grande qu'elle voudrait. [...] On ne bouscule pas un artiste » (*L'Abécédaire*, s.v. « Résistance »).

DELEUZE ET LA QUESTION DU POLITIQUE

Il y a réellement danger d'incompréhension absolue lorsqu'on ne fait pas l'effort de transcrire les concepts deleuziens en mouvements. Ainsi, on le verra plus loin, un ouvrage sur Deleuze et la question du politique, s'il n'est pas éclairé par les concepts *invariants* (chaos,

12. *Logique de la sensation*, p. 35.

vitesse, pli, molaire et moléculaire vus de manière non dualiste, etc.) qui rendent compte du politique *deleuzien*, ne saurait dispenser de reprendre tout le problème à zéro. Bien sûr, la politique met en relation des individus, des normes et des lois dans un ensemble qui a nom : intelligence rationnelle (*logos*). À ce premier niveau, visible, il existe un dualisme du réel qu'on peut nommer *macropluriel*. Pouvoir et contre-pouvoir, le social et le libéral, la droite et la gauche, nous connaissons bien tout cela.

Mais vanter le pluralisme, fût-il démocratique, n'est jamais encore comprendre, encore moins expérimenter le multiple. Ainsi, les sujets, dans leur libre conversation, rendent habitables des structures pensées loin d'eux et sans eux. Intelligence et ruse organisent notre quotidien. Mais cette première distinction du « strié » et du « lisse » relatifs ne représente qu'un « aménagement du territoire », et non un processus de déterritorialisation. Il faut donc, si l'on veut parler de politique deleuzienne, accéder à un second niveau.

Ce niveau invisible ajoute la *ligne de fuite* qui met tout en mouvement, y compris elle-même. Mais si elle se fuit elle-même, c'est en permettant de faire *coexister bloc et singularités*. Le « micromultiple » est alors réel, tandis que la variété de la ruse ou du pluralisme n'était qu'apparente, reconduisant tout droit aux mauvais pouvoirs du dualisme. C'est la ligne de fuite qui, en affectant aussi bien le molaire que le moléculaire, en éjecte tout dualisme. La ligne de fuite ne peut se distinguer de la construction du bloc. Aucune éternité ne surplombe ici la *prise en bloc* des singularités dans le « pli ». C'est lui qui crée une éternité d'*aiôn*, une fuite en formation, un mouvement d'aller-retour, passant à la vitesse du vent. La vitesse comme accélération fait que les points *réellement* distincts deviennent indiscernables. Il n'y aura de formes données, livrées par l'histoire comme un rivage est découvert par le retrait de la marée, que lorsque le processus *se calme*. Tout se joue entre le chaos-mort de la fixité, et le chaos trop rapide de l'inarrêtable mobilité.

L'ouvrage de Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, récemment paru (L'Harmattan, 2003), contient l'ambiguïté dont on vient de parler, due à une différence de niveau entre *la politique*, dont parle Mengue, et *le politique* où se tient toujours Deleuze. Il est évident, par ailleurs, que l'auteur ne donne aucune chance à Deleuze de développer sa théorie, puisque jamais le virtuel, les Idées, la métaphysique, les synthèses, la différence entre question et interrogation ne sont travaillés comme début et base de travail. Or, plus encore que dans l'art, dans le politique deleuzien, les *fondamentaux de lecture* fonctionnent à plein. C'est pourquoi le titre *Deleuze et la question de la démocratie* (= de la politique) a déjà sauté par-dessus la seule question qui se pose : « Deleuze et le problème du politique ».

Mon souci n'est pas de reprendre en détail cet ouvrage pour en montrer les insuffisances, les rapidités, les contre-vérités quelquefois confondantes. J'en rejette en annexe le bilan¹³. Je me contente, pour manifester cet espèce de *décalage* constant entre les critiques

13. Voir annexe à la fin de ce chapitre.

dures de Mengue et la réalité du texte deleuzien (comme si Mengue ne regardait pas Deleuze, mais les projections de son désir), de signaler, dans la note relative à la page 79, que les termes *épaississement*, *chute et retombée*, *viscosité*, *enlissement*, censés prouver une dévalorisation systématique des « organisations sociales », concernent en réalité, si l'on se réfère aux pages de *Mille plateaux*, les trois machines abstraites, la guerre, la peinture par rapport à la musique, les devenirs. Aucune allusion aux « organisations sociales » !

Reprenons donc, pour tenter de *comprendre*, la position politique de Deleuze. Les textes spécifiques se trouvent dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, chapitre 4 : « Géophilosophie » ; dans *Pourparlers* : « Politique » ; dans *L'Anti-Edipe* : « Sauvages, barbares, civilisés » et « Introduction à la schizo-analyse » ; dans *Mille plateaux* : « Traité de nomadologie : la machine de guerre » et dans *L'Abécédaire* : « Gauche, Résistance ». Mais on ne nous fera pas croire que l'attitude deleuzienne sur le politique ne s'exprime *que* dans ces textes. L'ensemble de l'œuvre doit être pris en compte, parce que les synthèses passives, les régimes de signes, le virtuel, la résonance, la ligne de fuite, la linguistique comme mot d'ordre, la triade des synthèses et celle du territoire, doivent intervenir à chaque instant pour donner *sens et consistance* à la position deleuzienne.

Je me contenterai d'abord d'écarter les objections les plus massives, étonnantes d'incompréhension. Il est évidemment faux que Deleuze soit un aristocrate aigri par l'échec de la Révolution. On ne laissera pas dire non plus qu'il soit un révolutionnaire de salon, ni que la micropolitique ne soit nulle part une politique, même s'il est sans doute vrai qu'elle est une éthique. La déclarer géniale anticipation de la *post-modernité* est user d'un concept bien abstrait. On doit même être très inquiet du *contresens sur le mineur deleuzien*. « La majorité, ce n'est personne, la minorité, c'est tout le monde » dit *L'Abécédaire* (V, « Gauche »). Là où tout le monde s'accorde pour y saluer une revendication du type : « Nous sommes tous des Indiens, des Juifs, des femmes, des opprimés », voilà que Mengue prononce sans sourciller l'incroyable : le mineur, c'est l'élite prétentieuse d'une avant-garde intellectuelle ! Ce qui lui permet absurdement de demander à Deleuze un peu plus de *solidarité* (p. 55) ! On peut sérieusement se demander si Mengue a lu le *Château de Kafka*, avec la chambre-terrier de Pepi, ou la fin de *Berlin Alexanderplatz* de Döblin, que cite avec enthousiasme Deleuze ; s'il a pris au sérieux la « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » de Nancy, ou la « communication négative » de Kierkegaard.

À toutes ces sortes de *fantasmes* plaqués sur Deleuze, on peut opposer la définition d'« être de gauche » dans *L'Abécédaire* : avoir une perception qui commence par le plus lointain, où les gens souffrent. La démocratie n'est pas critiquée par Deleuze parce qu'il serait un aristocrate cryptique. Ce n'est pas qu'elle en fasse trop, *c'est qu'elle n'en fait pas assez*, et ne s'est pas dédouanée de collusions, de compromissions bien douteuses. Peut-on contester cette affirmation de Deleuze ? Il n'est pas déçu de la démocratie, mais de ce que nous en avons fait. Est-ce assez clair ? Bien sûr, la Démocratie, la Raison occidentale, les

Droits de l'homme, la libre conversation consensuelle de Habermas sont un « moindre mal ». Mais l'œil aigu, l'exigence éthique de Deleuze (et plutôt au ciel que tout le monde ait eu cette exigence : on aurait laissé passer moins de totalitarismes et cautionné moins de pillages et de mauvais partages des richesses du monde !) demandent autre chose, de plus concret. Deleuze demande « encore un effort » pour être démocrate, *par précision*. Deleuze n'a pas cessé de penser des multiplicités, des masses, des meutes, des peuples. Il parle et pense *pour* (non à la place de mais devant) « l'opprimé, le bâtard, l'inférieur, l'anarchique, le nomade, irrémédiablement mineur » (*QPh*, p. 105). Mais n'est-il pas évident que la démocratie (Tocqueville le pressentait déjà¹⁴) est « liée et compromise avec les États dictatoriaux » ? « Quelle sociale-démocratie n'a pas donné ordre de tirer quand la misère sort de son territoire ? » (*QPh*, p. 102 et 103). « Il n'y a pas d'État démocratique qui ne soit compromis jusqu'au cœur dans cette fabrication de la misère humaine¹⁵. »

Par ailleurs, et, hélas, nul ne peut le contester, les « démocraties libérales avancées » sont prises dans « l'isomorphie du marché mondial » (*ibid.*), ce qui ne veut pas dire que la démocratie « vaille » pour un régime totalitaire, loin de là, mais que l'un et l'autre se *laissent saisir* par un mouvement plus puissant, d'inspiration capitaliste. Cette faible résistance de la démocratie aux *pouvoirs* (c'est-à-dire à l'impuissance, à la confiscation des puissances) du capitalisme est l'essentielle raison pour laquelle Deleuze la critique, en tant que politique « molle », qui ne définit pas clairement ses concepts, ses amis, ses rivaux.

Les *fondements de la démocratie* ne se laissent plus penser, ils ne sont pas des concepts mais de simples vœux accompagnés d'une abjecte bonne conscience. Mengue reproche à Deleuze de prétendre que les droits de l'homme sont « complaisants », tartuffiers. Voici ce que dit Deleuze :

Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme. Et il faut beaucoup d'innocence ou de rouerie à une philosophie de la communication qui prétend restaurer la société des amis ou même des sages, en formant une opinion universelle comme « consensus » capable de moraliser les nations, les États et le marché¹⁶.

14. Voir *De la démocratie en Amérique*, II, chap. 6 : « Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres... Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense... absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux... Il ne cherche qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance. »

15. *Pourparlers*, Éditions de Minit, 1990, chap « Politique », p. 233. Inutile de répéter que la démocratie est le moins mauvais des régimes. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille cesser de chercher du nouveau pour qu'elle rende justice à tous.

16. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 103. Deleuze renvoie à un article de Michel Butel, dans *L'Autre Journal* n° 10, mars 1991, p. 21-25. On ne peut éviter de remarquer à quel point cette citation vise la philosophie de Habermas.

Cela signifie-t-il de l'anti-démocratisme ? Je suis persuadé que c'est l'inverse, qu'il n'y a pas plus vrai démocrate que Deleuze. À moins que Mengue ne soit de ceux qui estiment qu'il y a des mots intouchables, et que critiquer pour faire avancer est sacrilège ?

Travaillons sur la conversation politique, et sur les droits de l'homme. Le propre d'une conversation, parce qu'elle ne suscite que des *interrogations* et ne pose pas de questions, c'est de travailler comme les interlocuteurs de Socrate : tout le monde croit savoir ce que veut dire la piété, la justice, chacun y va de sa définition. Ou plutôt, chacun parle, et conteste et critique à partir de sa propre définition. Tel est le destin pitoyable de « la » politique, de ne jamais réfléchir sur ses fondements. « On ne parle pas de la même chose, c'est comme si on ne parlait pas la même langue » (*L'Abécédaire*, s.v. « Gauche »). Mengue traduit cette évidence par un syllogisme parfaitement faux : « Il n'aime pas la discussion et comme le dialogue est ce qui s'oppose à la violence, Deleuze est donc un homme de violence, un *guerrier* de type aristocratique, CQFD. »

Selon Deleuze, toutes les rumeurs, toutes les affections permettant de se prétendre détenteurs uniques du « privilège du cœur », toutes les tartufferies s'abritent dans la discussion politique :

La parole, la communication, sont pourries, entièrement pénétrées par l'argent, non par accident mais par nature. Il faut un détournement de la parole. Créer a toujours été autre chose que communiquer. L'important, ce sera de créer des *vacuoles de non-communication, des interrupteurs*, pour échapper au contrôle¹⁷.

Nouvelle intervention de l'idée de *résistance*. Mais qui peut demander à une classe politique de définir tous les concepts qui lui permettent d'agir ? Personne, car ce serait une tâche infinie. C'est pourquoi le *philosophe* a cette tâche de penser les problèmes et les concepts. L'ennui, c'est que la critique aberrante de Mengue a de quoi décourager toute tentative en ce sens. Et si l'on peut quelquefois désespérer en France de « parler politique », à raison de toutes les confusions que des décennies de mensonges et de propagande y ont sédimentées, un livre comme celui de Mengue découragerait presque de vouloir repenser la politique.

Le philosophe, s'il reprend courage et veut répondre à sa fonction, ne peut que *penser à nouveaux frais les concepts du politique*, c'est-à-dire les créer, en-dehors de la politique. Ce qui demande du temps, un retrait, une non-conductivité pour les voix de toutes les sirènes de la mode. Et qu'on n'aille pas dire en vrac (Mengue, *op. cit.* p. 43, oubliant que « le concept est une singularité ») que Deleuze méprise « l'établi, le convenu, le bon sens, la tradition, le débat public, l'information et la communication », parce qu'il convient d'abord de savoir *quels concepts* se cachent sous ces termes.

17. *Pourparlers*, loc. cit., p. 238.

Le bon sens est cité dans les éléments de « l'image de la pensée » qui empêchent de penser. Mais ce bon sens est celui de l'évidence qui, chez Hegel, constituait le « bien connu » qui, en tant que bien connu, « est mal connu ». En revanche, combien de fois, dans son œuvre écrite ou dans *L'Abécédaire*, Deleuze n'emploie-t-il pas l'expression : « Mais c'est très simple ! » ? Il veut dire que le concept est la plus *concrète* des choses, car c'est une machine, construite. De même, jamais Deleuze ne songerait à rejeter le « débat » s'il abritait la « rivalité » libre des Grecs, cet « accord discordant » que Mengue revendique, mais qui est aussi le vœu deleuzien, cet assaut constant de *prétendants*, qui définit leur amitié. On voit qu'on aurait pu économiser tout ce faux procès si l'on avait pris la peine de définir les concepts, *au sens où Deleuze les entend* :

Ceux qui critiquent sans créer [...] sont la plaie de la philosophie. Ils sont animés par le ressentiment. [...] La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire. Le débat lui est insupportable, non parce qu'elle est trop sûre d'elle : au contraire, ce sont ses incertitudes qui l'entraînent dans d'autres voies plus solitaires¹⁸.

Comme on le comprend !

Voyons-le pour finir sur le cas des droits de l'homme. Là encore, utilisons la forme parlée de *L'Abécédaire* (s.v. « Gauche »), d'autant que Deleuze s'exprime à cœur ouvert, sans aucune censure. La « pensée molle » d'une « période pauvre » privilégie l'abstrait, car *l'abstrait ne résiste pas*. Il suffit d'être un peu doué pour la rhétorique. Deleuze rappelle que le désir n'est jamais désir d'un objet ou d'un sujet, mais d'une *situation*. Si l'on se trouve toujours dans des *situations*, des *cas*, les droits en général ne sont que des « grands signifiants », ceux-là auxquels Stirner tordait le cou comme fantômes.

Ainsi, Deleuze, loin de négliger les problèmes politiques, les *rend possibles*. Il oppose, au respect des droits de l'homme comme vœu hypocrite (on a vu comment le brandissement des droits de l'homme au Kosovo ou en Chine a été suivi d'effets ! Faut-il rappeler le texte de Hegel sur le « valet de chambre de la moralité » ?), « l'invention de jurisprudences pour faire cesser des situations insupportables ». Le problème est de délimiter des territoires par *jurisprudence* internationale, au *cas par cas*. Loin d'être idéaliste, comme le prétend Mengue, Deleuze est le dernier des empiristes anglais (le droit anglais est de jurisprudence, tandis que le droit romain-français est de principes).

Quant à la fameuse trouvaille menguienue du « plan d'immanence doxique », c'est un *monstre logique*. La micropolitique deleuzienne est bien une politique (comme l'est d'ailleurs son esthétique) parce qu'un plan d'immanence est un « réel », et que les mouvements qui s'y produisent sont les *matrices vives de l'actuel*. Il ne peut donc y avoir dans

18. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 33.

le plan d'immanence qu'intensités, flux, désir, rencontres, ondes et résonances de sensations, voisinages et vitesses. Tout à l'inverse, le doxique appartient à l'actuel, mais c'est un *actuel flou* et mort qui ne possède aucun mouvement libre, prend des à-peu-près pour consensus, fixe et verrouille, surveille et dénonce, obéit aux mots d'ordre et les répercute dans une irresponsabilité totale, s'autorise une gargarisation d'à-peu-près qui prend une absence de concepts pour le courage d'une pensée neuve.

On ne saurait dans le doxique repérer d'agencements, parce qu'un agencement est concret, on peut détailler ses composants et son mode de composition. Ce n'est pas parce que le doxique est un entrecroisement d'opinions diverses, multiples, « pluralistes », comme dit Mengue, qui baptise une difficulté au lieu de la traiter, que s'y manifeste forcément de la *différence*. La répétition y est « nue » et non « vêtue »¹⁹. Le plan d'immanence doxique, ce n'est même pas un concept gros comme une dent creuse, comme peuvent l'être les droits de l'homme, c'est le mélange d'un concept (plan de vitesse ou d'immanence) et d'une absence de concept (plan ralenti ou transcendant). Or il est clair que ces deux plans se rejoignent, mais pas confusément et en gros. Au contraire, il y a insertion *sur des points précis* de l'un dans l'autre, et c'est cela qui, dans le virtuel, découpe un « réel » vivable. Le détail de ces points, voilà ce qu'il nous aurait plu de lire chez Mengue.

« Croire au monde, dit Deleuze dans *Pourparlers*, c'est susciter des événements, même petits, qui échappent au contrôle ou font naître de nouveaux espaces-temps » (p. 239). Ainsi serait conjurée la terrible répression *soft*²⁰ qui répond à la collusion, dans l'idée démocratique, sanctifiée avec son lien constitutif à la Raison, du *mieux* propre à une idéologie pédagogique et du *profit* dans le ressassement de litanies autosatisfaites²¹. La colère de Deleuze s'explique :

En philosophie, on revient aux valeurs éternelles, à l'idée de l'intellectuel gardien des valeurs éternelles. [...] Aujourd'hui, ce sont les droits de l'homme qui font fonction de valeurs éternelles. C'est l'État de droit et autres notions, dont tout le monde sait qu'elles sont très abstraites. Et c'est au nom de ça que toute pensée est

19. Selon une distinction de Carlyle dans le *Sartor resartus*, reprise par Deleuze dans *Différence et répétition*.

20. Deleuze a raison de noter le caractère terriblement répressif du capitalisme (*L'Anti-Edipe*, p. 180, 292, 312, 401, 403). Qu'on songe à la façon dont les tests d'aptitude s'insinuent à l'école de la maternelle, ou au *suivi* dont chaque citoyen est l'objet pour une médecine de plus en plus protectrice, c'est-à-dire rentable. La farouche opposition de Mengue à cette idée signifie-t-elle seulement sa naïveté ?

21. Quelle ironie inaperçue et qui se retourne contre lui, dans la citation que fait Mengue de Hegel, *op. cit.*, p. 188 : « La critique négative se tient avec hauteur et un grand air au-dessus de la chose sans y avoir pénétré, c'est-à-dire sans l'avoir saisie elle-même, ce qu'il y a de positif en elle. [...] Elle se donne des airs pour se pavanner, s'il s'y ajoute de bonnes intentions pour le bien général et les apparences d'un bon cœur » (Introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, p. 39).

stoppée, que toutes les analyses en termes de mouvements sont bloquées ! Pourtant, si les oppressions sont si terribles, c'est parce qu'elles empêchent les mouvements, et non parce qu'elles offensent l'éternel²².

Cette réponse par avance à Mengue implique que la micropolitique ne peut être comprise *d'emblée*. Il faut en accepter les principes :

- 1) refuser l'abstraction ;
- 2) refuser la « grosse » vision, entrer dans le micrologique ;
- 3) se détacher de l'anthropocentrisme providentiel, de la subjectivité, du « sale petit secret » des histoires individuelles ;
- 4) poser des questions problématiques et inventer les concepts qui leur conviennent. Alors, on pourra voir que la micropolitique n'est pas « que petitement politique » (p. 160). Ne perdons pas l'avantage de l'herbe, du mineur, de *l'imperceptible* ! Ne gaspillons pas, arc-boutés sur des positions rétrogrades, le progrès de la forme *non propositionnelle* du concept « où s'anéantissent la communication, l'échange, le consensus et l'opinion »²³. Deleuze ne veut pas parler mais faire. Pas discuter mais devenir.

Car la philosophie de Deleuze saisit le capital et le retourne contre lui-même. Par là, elle atteint à la forme non propositionnelle qui refuse la sociabilité habermassienne, « nourrie de conversation démocratique occidentale²⁴ ». *Utopie* au sens propre. Le plan d'immanence ne reste pas sans effet, comme le croit Mengue. Il se « connecte avec le milieu relatif présent, surtout avec les forces étouffées dans ce milieu²⁵ ».

Dire que la révolution est utopie d'immanence n'est pas dire que c'est un rêve, quelque chose qui ne réalise pas ou qui ne se réalise qu'en se trahissant. Au contraire, c'est poser la révolution comme plan d'immanence, mouvement infini, survol absolu, mais en tant que ces traits se connectent avec ce qu'il y a de réel, ici et maintenant, dans la lutte contre le capitalisme, et relancent de nouvelles luttes chaque fois que la précédente est trahie. Le mot d'*utopie* désigne donc *cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique*²⁶.

22. *Pourparlers*, p. 166.

23. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 95.

24. *Ibid.*

25. Le *nowhere* de Butler (contenu dans le titre de son livre *Erewhon*) se lit aussi *now-here*, ici-maintenant (voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 96).

26. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 96. Ce texte répond parfaitement à toutes les accusations de « révolution de salon » et dit bien que Deleuze, jusqu'à la fin, n'a pas désespéré de la révolution, car la révolution est inscrite micrologiquement dans chacun de nos devenirs — choses ou personnes.

MANIFESTE POUR UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE

Kierkegaard disait : « Un crieur de l'intériorité est une étrange chose²⁷. » Qu'on ne s'attende pas à voir les thèses deleuziennes exposées sur la place publique : beaucoup de temps est nécessaire, une acceptation confiante des fondamentaux. Ensuite, il est loisible, ayant démonté la machine deleuzienne, de la critiquer, si elle le mérite, pour le bénéfice de tous.

Si j'avais à répondre en une phrase à la question : « Comment peut-on être deleuzien ? », je répondrais sans hésiter : par passion, parce que c'est un des seuls philosophes qui aime tant la vie qu'il l'a glissée derrière tous ses mots. Comme lui, j'aime la vie comme ensemble des processus qui s'opposent à la mort²⁸, mais qui ne manquent pas à l'inorganique. *La vie est résistance*. Et nous sommes responsables d'elle dans chacun de nos gestes.

Elle résiste dans l'art : « Il n'y a pas d'art de la mort. [...] L'artiste libère une vie impersonnelle, pas sa vie²⁹. » « Penser, c'est être à l'écoute de la vie. [...] C'est abject, le bon vivant ! Mais les grands vivants ! Voir la vie, c'est être traversé par elle : la vie dans toute sa puissance, sa beauté », dit Deleuze à l'article « Maladie » de *L'Abécédaire*. On a vu comme Deleuze était à l'écoute des écrivains de la vie, les Miller, Lawrence, Beckett, Kerouac, Fitzgerald, Faulkner :

Ils ont vu quelque chose de trop grand pour eux, et ça les brise : des percepts à la limite du soutenable et des concepts à la limite du pensable. [...] La grande philosophie et la grande littérature témoignent pour la vie³⁰.

Un concept, ça fend le crâne, un percept, ça tord les nerfs. Les affects sont des devenirs qui débordent, excèdent les forces de celui par lesquels ils passent³¹.

On écrit parce que quelque chose de la vie passe en vous. On écrit pour la vie³².

Il n'est pas un de nous qui ne soit coupable d'un crime : celui, énorme, de ne pas vivre pleinement la vie³³.

27. *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, « Thèses possibles et réelles de Lessing ».

28. Cette définition n'est plus de mise, voir le travail de Pierre-Antoine Miquel.

29. *L'Abécédaire*, s.v. « Résistance ».

30. *Ibid.*, s.v. « Littérature ».

31. *Ibid.*, s.v. « Idée ».

32. *Ibid.*, s.v., « Enfance ». Voir aussi « Boisson » : « Boire aide à percevoir quelque chose de trop puissant dans le vie, qu'ils sont les seuls à apercevoir » (à propos de Fitzgerald, Lowry).

33. Henry Miller, *Sexus*, cité dans *L'Anti-Edipe*, Éditions de Minuit, 1972, p. 400

Elle résiste dans la politique, contre toutes les régressions qui veulent nous redonner du sujet et encore du sujet, de l'objet dominé, du pouvoir, du meilleur et du profit, et combien d'autosatisfaction, au nom de la Raison, qui a bon dos. La vie, comprenons-le, n'est pas *ma* petite vie de sujet, mais *une* vie :

La vie de l'individu a fait place à *une* vie impersonnelle qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure (sujet) et de la vie extérieure (objet). Vie de pure immanence, au-delà du bien et du mal : seul le sujet qui l'incarnait la rendait bonne ou mauvaise. Vie immanente, emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets³⁴.

Je voudrais marteler des mots très nets, pour dire que si, au début de mon aventure de lecture, j'ai souvent été déboussolé par Deleuze au point de me demander moi aussi : « Comment peut-on être deleuzien ? », aujourd'hui je me sens honoré d'être né dans un siècle où l'on peut être deleuzien. Être « deleuzien » représente finalement pour moi un « signe d'intelligence », selon la formule de Janicaud, adressé aux objectiles et aux surjets qui gravitent autour de Deleuze, à ses thèmes, son style ou sa manière, ses concepts, bref, au « brouillard qu'il fait entrer dans la pièce » de votre vie lorsqu'il écrit, parle, pense. Je souhaiterais, même s'il faut polémiquer pour faire respecter un minimum d'honnêteté dans la lecture et la restitution de ce qu'il a voulu dire, que de nombreux hommes et femmes, philosophes et non philosophes, deviennent deleuziens, par milliers, peut-être comme le disait Foucault, un siècle entier. La vie serait moins agressive, l'air plus respirable.

J'ai fini par comprendre, *et cela me dépasse, me fend le crâne et me tord les nerfs, cela est trop fort pour moi et me donne à la fois fragilité et une fantastique envie de vivre*, que la vie sur terre n'est pas seulement celle de l'homme, mais la vie du tableau qui « tient debout tout seul », la vie d'une musique qui devient oiseau pendant que l'oiseau devient couleur, mais la vie de l'orchidée entourée de ses télé-organes les guêpes, la vie du poète et du peintre devenus imperceptibles, la vie de l'herbe autant que celle de l'arbre, la vie du livre qui change notre regard, la vie de nos métamorphoses animales, végétales et minérales.

Et cette puissante vie, organique et inorganique, ce qui la menace, c'est, non pas le sujet *singulier*, toujours *anomal*, acéphale et en fragments, mais *le mythe du sujet rationnel*, avec ses idées si abstraites, sa sanctification du progrès sans limites, le sentiment que l'univers est fait pour augmenter son confort, tandis que, jour après jour, idée abstraite après idée abstraite, tartufferie après tartufferie, se multiplient les génocides, les famines, et que se perd la terre, la déterritorialisée. Un jour, nos propositions floues et nos conversations bien nourries laisseront la terre sur le carreau. On dira à bon droit : « La terre ne

34. « L'immanence : une vie » dans *Philosophie*, n° 47, repris dans *Deux régimes de fous*, Éditions de Minuit, 2003, p. 359.

se meut plus. » L'homme, le dernier des derniers, ne comprendra même pas celui qui, hagard, annoncera : « La terre est morte, la vie est morte. » Toute déterritorialisation dès lors minéralisée, toute ligne de fuite bouchée, toute « honte d'être un homme » bue.

Les ressources infinies de l'herbe, voilà qui suffirait à expliquer comment et pourquoi je peux et veux être deleuzien.

ANNEXE

Note sur l'ouvrage de Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie* (L'Harmattan, 2003).

Contresens

P. 25, « Deleuze annonce que la philosophie est moderne quand elle est anti-métaphysique », à opposer à la parole même de Deleuze : « Je me sens pur métaphysicien. » Contresens de lecture, p. 43, où il est clair qu'il est regrettable que la psychiatrie matérielle ne puisse éviter d'être « eschatologique », alors que Mengue crédite Deleuze de ce souci eschatologique (voir aussi p. 197). P. 37, la « lutte de la pensée contre le chaos », qui ne précise pas que le concept est obtenu, non par lutte, mais par coupe du chaos. P. 41, le contresens ruineux sur mineur, minorité, entendus comme s'il s'agissait d'élites (voir aussi p. 56). P. 45, la micropolitique devient une tyrannie du Logos, une mégalomanie, Deleuze et Foucault réinventent le philosophe-roi platonicien (même erreur p. 101). P. 46, reproche fait à Deleuze de vouloir fonder, alors que tout le monde connaît son mot de *Différence et répétition* : « effonder ». P. 56, « la pensée reçoit sa mission de la volonté ». P. 47, erreurs de graphie sur Un-Tout qui disent exactement le contraire de ce que veut dire Deleuze. P. 60, « l'immanence accorde un primat aux catégories d'unité, de continuité, de totalité » là où Deleuze, dès *Différence et répétition*, parle d'unité faillée, de continuité hétérogène, de totalité en fragments. P. 91, « il existe un antagonisme universel qui ne permettra jamais aucune conciliation entre le molaire et le moléculaire » et Deleuze : « Les machines abs-traites de stratification, de consistance, et axiomatiques, entrecroisent leur type et leur exercice. [...] De ces trois lignes nous ne pouvons dire que l'une soit mauvaise et l'autre bonne » (*MP* 277 et 640). P. 97, « les devenirs sont des affects subjectifs »! P. 108, sur *MP* p. 580, Deleuze précise bien que l'isomorphie des États ne signifie pas qu'ils se valent, ce que Mengue semble oublier. Toute la page 145 est pure incompréhension : Deleuze n'a pas varié sur le fond de sa doctrine politique. P. 177, l'ignominie des possibilités de vie (au sens nietzschéen) est transformée en « ignominie des conditions d'existence ». P. 198, le corps sans organes compris comme vide (et non plein !). P. 199, le chaos transformé, selon la bonne habitude des philosophes, en béance, alors que chez Deleuze il est *vitesse* d'apparition/abolition. P. 200, Deleuze confondu, après tant de mises au point de sa part,

avec le spontanéisme et les anarcho-désirants. P. 205, Deleuze est crédité d'une « croyance indéradicable en l'historicisme », alors que Mengue lui-même a fait droit à la distinction entre devenir et histoire.

Contradictions

P. 30, la bataille est essentielle et le philosophe guerrier, p. 37 on parle de bataille-guérilla, p. 40, on cite Deleuze : « Le philosophe mène une guerre sans bataille, une guérilla ». P. 60, l'immanence implique totalité, p. 71 : « Ne l'oublions pas, une pensée des différences récuse toute forme de totalisation. » Le théorème I est directement contradictoire avec le théorème II.

Attaques injurieuses

Deleuze apparaît mégalo-maniaque, prétentieux, élitaire, aristocratique, dédaigneux, méchant, hautain, retardataire, malveillant, hostile. On relève « nous ne pouvons que sourire », « plaisanterie de carabin », « soutien à un clown » (à propos du soutien de Deleuze à la candidature de Coluche à la présidence de la République, p. 87). « Il reste un bouffon, condamné à la révolution de salon, intellectuel réactif, dernier des hommes, celui qui nie pour nier » (p. 140). Il a des « bouffées paranoïdes » (p. 152). Deleuze « n'a rien compris » (p. 162). Et l'ignoble assimilation entre le nomadisme et « les inhumains déplacements forcés de population », l'infâme suggestion selon laquelle déterritorialisation et fascisme seraient proches (p. 161 et 118), enfin la belle envolée sur « le bavardage, le jeu futile, la supercherie, la boursoufflure, la prétention, la rhétorique de tous ces discours de la révolution » (p. 205).

Naïvetés

Mengue reproche à Deleuze de ne pas évoquer le social comme puissance d'enrichir, de complexifier ou de créer de nouveaux besoins (et donc de nouveaux plaisirs), de faciliter la vie, d'apaiser les conflits, de produire bien-être, confort, prospérité (p. 151). Mais est-ce que Mengue aurait oublié de quels déséquilibres entre peuples nantis et Tiers ou Quart Monde, de quelles lourdes dettes écologiques ce bien-être se paie ? Deleuze, lui, ne l'oublie jamais, qui définit la gauche, à laquelle il appartient, comme la perception de l'extrême lointain (misères, famines) avant celle du proche (*L'Abécédaire*, s.v. « Gauche »). P. 91, Mengue porte au crédit *révolutionnaire* de la démocratie en France d'avoir transformé en quelques décennies une économie agricole en grande puissance industrielle !

Méthodes déontologiquement floues

Dans des cas où il importe d'être très précis dans ses citations, Mengue ne cite plus Deleuze, mais Foucault ou Arendt, et fait endosser la responsabilité des termes à Deleuze : p. 42 sur

l'élite avant-gardiste, p. 37 sur le penseur-guerrier, p. 79 sur l'idée que le lien social ne dépend que de la société, p. 92 pour le mépris élitiste d'Adorno, p. 100 pour la fuite devant le politique, prouvée par Hannah Arendt.

Erreurs factuelles

Kronos n'est pas le terme que Deleuze emploie pour le temps, mais *Chronos* (p. 137, 139, etc.).

L'empirisme comme apéritif (une persistance de Deleuze)

PHILIPPE CHOLET

Je me suis toujours senti empiriste, c'est-à-dire pluraliste.
G. Deleuze, préface à l'édition américaine de *Dialogues*

Multiplie, animal.
V. Hugo, *L'Homme qui rit*, livre II, chap. XI

LE PHILOSOPHE COMME IDIOSYNCRASIE DE SES PERSONNAGES CONCEPTUELS¹

L'itinéraire philosophique d'un philosophe comprend le passage obligé par l'histoire de la philosophie — qu'importe le rapport précis à cette histoire, amour/admiration, à défaut d'adhésion², haine/rejet³... Ce lien est si révélateur de la formation d'une pensée qu'on peut bien souvent parler de la grandeur sublime des commencements (Lévi-Strauss), que ces commencements soient précoces (comme pour Hume, Spinoza ou Deleuze lui-même) ou bien tardifs (Kant...). Il est singulier de voir notre héros commencer avec l'empirisme : en 1947, à vingt-deux ans, il présente son diplôme d'études supérieures avec ce qui deviendra *Empirisme et subjectivité*, devant Canguilhem et Hyppolite — grandeur sublime de certains jurys... Oxyrane du projet initial deleuzien : *sublimité de l'empirisme*.

Nous voulons ici exposer la manière dont le « jeune » (le premier ?) Deleuze *s'empare* de la pensée empiriste⁴ pour y lire une source de perpétuelle nouveauté — la *vertu*

1. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 62. — Les citations de G. Deleuze renvoient à une bibliographie par ordre chronologique, qui est donnée à la fin de ce chapitre.

2. « Sur Nietzsche et l'image de la pensée » (1968), in *L'Île déserte*, p. 192 et 199.

3. Ainsi, contre Hegel : « Gilles Deleuze parle de la philosophie » (1969), in *L'Île déserte*, p. 200. Question : quelle mouche le pique ?

4. *S'emparer de se* justifie en raison de l'instruction proustienne sur la nature de la pensée : *effraction, irruption, destruction*. Cf. *Proust et les signes*, et « La honte et la gloire : T.E. Lawrence », in *Critique et clinique*,

apéritive de la clé de l'empirisme, pour s'aider d'une formule de Pascal —, en particulier avec ces questions devenues spécifiquement deleuziennes de la pensée du multiple, de l'association et de la production de concepts, et pour modifier *définitivement* le destin même du courant empiriste dans l'histoire de la philosophie. Quant à l'empirisme, c'est devenu une évidence : il y a un avant Deleuze et un après Deleuze. Une fois Deleuze passé, on ne peut plus être empiriste et lecteur-admirateur de l'empirisme de la même façon.

De l'empirisme, en effet, nous avons appris (*sic !*) essentiellement une formule — que c'était essentiellement une formule, pardon. Grosse ficelle, suprême injustice. « Il n'y a rien qui vient dans l'esprit qui ne passe auparavant par les sens », avec l'accent sur l'antériorité temporelle et l'incapacité à penser l'antériorité logique (pauvres empiristes !). Nous avons considéré l'empirisme avec compassion, complaisance, comme une petite chose qui a bien du mérite tout de même à exister, devant la majesté du *monument* vrai de l'idéalisme... Et l'empirisme, découragé, d'adopter cette « perspective de grenouille » (Nietzsche), de bas en haut : « Je n'y parviendrai jamais ! » (sous-entendu : *au concept...*).

C'est une des objections majeures de Cavailles, de Bachelard et de Husserl contre l'empirisme : étant essentiellement une psychologie de la réception, une théorie horizontale des associations (le « etc. », la série infinie du « et »...), l'empirisme ne saurait penser ce « passage à la qualité » que constitue l'acte de connaissance par le concept pur. C'est qu'on ne saurait poser *l'a priori* que comme indépendant de *l'a posteriori*, et il faut donc supposer, soit une doctrine des facultés (Kant) qui se donne à la fois le problème et sa solution (à travers la présupposition d'une harmonie ou d'une finalité), soit une puissance *native* de l'entendement (Spinoza) ou de la raison (Hegel — cf. Canguilhem : le concept en biologie est bien davantage hégélien que bergsonien...). Deleuze *ignore* superbement cette difficulté, tout occupé à une *sensibilisation du concept* — héritage nietzschéen. On tue les pères (en effigie) comme on peut. Le concept deleuzien deviendra « vicinal » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 87), et la suppression du principe de la norme et même de toute critériologie intrinsèque (puisque la valeur d'un concept dépend de son plan, de son champ et du problème qui l'a rendu nécessaire) rend alors possible, effectivement, la plus grande inventivité, et même un *formalisme* de la création, dans lequel la Vulgate deleuzienne risque fort de se noyer, à force d'incantation. L'expérience empiriste accouche bien de cette définition de « l'objet de la philosophie » : « Créer des concepts toujours nouveaux » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 10). Nous reviendrons ultérieurement sur cette pointe problématique.

L'initiative deleuzienne consiste à décomplexer l'empirisme et à s'en servir comme d'une machine de guerre, d'un cheval de Troie contre l'idéalisme et le rationalisme. De

p. 146, qui renvoie à *Sodome et Gomorrhe*. Il s'agit bien d'une « violence » librement revendiquée par Deleuze lecteur : faire un enfant au philosophe, et dans son dos...

bout en bout, il est finalement bergsonien — et il assume un héritage anglo-saxon qui ira en s'amplifiant⁵. La perversion⁶ commence donc, comme on le voit, très tôt.

LES PRÉJUGÉS ENVERS L'EMPIRISME

Cette perversion commence par la fixation des préjugés doxiques/toxiques de la philosophie, c'est-à-dire le dévoilement de la mauvaise image de la pensée que se fait *cette* pensée. On compte trois préjugés.

a) *Le dogme du passage de toute connaissance par les sens*. Deleuze réfute la définition kantienne de l'empirisme : « Théorie selon laquelle la connaissance non seulement ne commence qu'avec l'expérience, mais en dérive » (*Empirisme*, p. 121). L'insistance sur la dérivation de l'intuition à partir du sensible lui semble louche, même si elle freine l'élan de la raison vers l'intuition intellectuelle par la définition de l'esprit humain comme *intuitus derivativus*, et même si le kantisme sauve les phénomènes en conservant un certain réalisme empirique (*Kant*, p. 23) : l'empirisme ne s'en trouve pas moins réduit à n'être qu'une problématique des sens. Or le problème de l'empirisme n'est pas le sensible mais celui de la *subjectivité* (*Empirisme*, p. 90-92, 117-122) — Deleuze connaît son Nietzsche, celui du *Crépuscule des idoles* (« Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable ») : décidément, le sensible ne fait plus problème⁷.

Le problème de l'empirisme est la subjectivité, et très précisément d'abord celui de l'*imagination* (*Empirisme*, p. 124), qui devient très vite celui du transcendantal, en raison de la question du fond(s) d'image, d'idée, de forme. « Dans le problème ainsi posé, nous découvrons l'essence absolue de l'empirisme » (*ibid.*, p. 92). Rien que ça.

5. Petite série des totems, pour mémoire : Hume, Lewis Carroll (qui s'effacera au profit d'Artaud, cf. *Logique du sens*, p. 150, 325), Joyce, Beckett, Fitzgerald, Swift, Butler, Faulkner, Melville, Bacon, Lowry, V. Woolf, Whitehead, Blood (grâce à Jean Wahl, cf. *Différence et répétition*, p. 81), W. James...

6. La perversion étant à l'humour ce que la subversion est à l'ironie. Cf. M. Foucault, « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, vol. II, p. 78).

7. Cf. *Dialogues* (avec Claire Parnet), p. 68 : « Mais ce n'est vraiment pas la peine d'invoquer la richesse concrète du sensible si c'est pour en faire un principe abstrait. » *Leibniz et le baroque*, p. 88 : « On ne peut pas savoir où finit le sensible et où commence l'intelligible : ce qui est une manière de dire qu'il n'y a pas deux mondes » (voir aussi *ibid.*, p. 162, qui renvoie aux *Nouveaux Essais* de Leibniz, IV, chap. 16, § 12). Aussi, quand Deleuze écrit : « Il appartient à la philosophie moderne de surmonter l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel » (*Différence*, p. 3), on peut ajouter : « sensible-intelligible », puisqu'il y a un « empirisme de l'Idée » (*ibid.*, p. 356).

b) *Le mépris pour l'épistémologie empirique* : la faculté de sentir est faculté de connaître inférieure, la synthèse empirique est synthèse inaboutie, incomplète et mutilée (*Kant*, p. 10). C'est une forme de la raison, c'est vrai, mais c'est une forme pragmatique, indexée sur le calcul de l'intérêt sensible, pathologique, où la contingence et l'hypothétique l'emportent sur la nécessité a priori et le catégorique. Dans l'empirique, on bricole, on improvise, on agit sans vraie méthode⁸. La raison ne saurait y être faculté de penser les principes et les fins (*ibid.*, p. 5 : la raison empirique est calcul, ruse, détour, art des moyens indirects, obliques). Deleuze sera toujours le chevalier de la contingence (le surgissement de l'événement), contre le terrorisme de la nécessité pure (*a priori*) : l'humour proustien, contre le logos platonicien (*Proust*, p. 123-124).

c) *Le mépris pour le désir empirique*. La faculté de désirer inférieure est une autre forme de la synthèse empirique, selon Kant (*Kant*, p. 12). L'enjeu de l'idéalisme est de faire passer le sujet à la faculté de désirer supérieure, la raison. Permanence des obstinations deleuziennes : l'amour de l'inférieur (du mineur, du pauvre, du faible — il y a bien un *arte povera* de l'amour pour l'empirisme). Tout l'engagement deleuzien en faveur des prisonniers, des malades, des schizos, des fêlés, de la littérature mineure, etc. — génériquement : des sujets larvaires (*Différence*, p. 155) — a sa source dans cette inquiétude vis-à-vis du mépris paranoïde du Supérieur, du Transcendant, de l'A Priori et du Pur (on se croirait dans Zinoviev...) pour l'Inférieur. Il y a bien une charité deleuzienne.

LA RELÈVE DU MORIBOND : LES PRINCIPES FÉCONDS DE L'EMPIRISME

Deleuze renouvelle la lecture de l'empirisme en découvrant en Hume une vraie originalité, par rapport à la tradition. Il ne s'agit donc pas seulement de poser la question : à quoi reconnaît-on l'empirisme ? Il faut aussi et surtout indiquer les nouvelles tâches du philosophe-enquêteur (*Leibniz*, p. 92), d'une part quant à la conception d'une nouvelle image de la pensée (une nouvelle théorie du concept, cf. *Pourparlers*, p. 42-43), d'autre part quant à la prolifération des principes, et c'est là le point décisif. L'idée fera des petits dans le livre sur Leibniz (*Leibniz*, p. 91 et suiv.), mais elle est déjà dans la méditation de Deleuze

8. Il est étrange de constater que, chez l'auteur qui accompagne (involontairement...) Deleuze dans sa méditation du rapport entre l'expérience sensible (la dimension contingente) et la structure (la forme nécessaire des liens) — Lévi-Strauss —, la relève du bricolage est bien plus clairement assumée, réglée et normée, dans *La Pensée sauvage*, I, « La science du concret », 1962. En même temps, Deleuze déclare sans cesse que c'est dans ce *work in progress* à propos de l'empiricité chez Hume, Kant, Bergson (et, dans une moindre mesure, chez Spinoza et Leibniz) qu'il cherche sa *méthode*.

sur Hume. Pour Deleuze, le premier principe, en fait, ne sert à rien (l'un n'est que masque, simple image) ; ce sont les suivants qui initient la mobilité, la vie, la relation. Ce qui compte, ce n'est ni l'atomisme, ni la présupposition de l'associationnisme, c'est l'initiation de l'expérience : « Les empiristes ne sont pas des théoriciens, ce sont des expérimentateurs : ils n'interprètent jamais, ils n'ont pas de principes » (*Dialogues*, p. 69)

a) *La pensée de la réception : passivité et spontanéité, vivacité et intensité.* La synthèse empirique se trouve plus dépourvue que la synthèse kantienne, qui peut invoquer la division du travail des facultés (*Kant*, p. 34). Elle doit traiter des différences de vivacité dans les impressions et montrer sa puissance d'anticipation, notamment dans l'expérience de l'attente⁹ — car si l'expérience est la vie elle-même, qu'elle le prouve, et ce sans les analogies de l'expérience !... Elle devient alors *synthèse passive*¹⁰. C'est une synthèse constituante, qui n'est pas faite par l'esprit, ni par une de ses facultés : elle se fait dans l'esprit, précédant toute mémoire, toute réflexion (*Différence*, p. 97). Elle est fondamentalement subjectivité temporelle : le fait qu'elle soit contraction (par quoi se fait l'axe Hume-Bergson) s'accompagne d'une forme de béatitude de la réception (*Différence*, p. 102), béatitude contemplative de la vie du vivant (habitude de vivre, *ibid.*, p. 101), faite de milliers de ces synthèses-habitudes, système de fondation du Temps par la Mémoire, jusqu'à l'extase (Butler et Plotin ensemble, *ibid.*, p. 102, 107-109)... Cette théorie se développe sous les figures d'Habitus (répétition et principe de plaisir), lui-même adossé à Éros-Mnémosyne (principes de déguisement, de déplacement, et fondement du principe de plaisir (*Différence*, p. 143-144, 150-152), et dans des pages qui préparent la fin de *Différence et répétition*, à propos de l'injection du dionysiaque dans l'apollinien de la philosophie.

D'où vient cette idée ? De la lecture de Hume, on vient de le voir, mais il y a sans doute aussi l'influence de la doctrine leibnizienne des petites perceptions (donc de l'imperceptible) dans l'âme des « bêtes empiriques » (*Leibniz*, p. 76, 122, 179-180), et dans ces formes du pressentiment que sont l'inquiétude, le guet, le « sur-ses-gardes ». Il y a bien une activité archaïque de l'âme (au sens où la seule antériorité qui compte est le mouvement *expérimental* qu'elle se donne à elle-même). En ce qui concerne l'homme, cette passivité de l'intensité se repérera également dans le rôle des noms (*Logique*, p. 55-57, référence à Klossowski) et dans la réception de la structure-autrui (*ibid.*, p. 410). Nous verrons plus loin la fonction du nom dans l'empirisme de principe. Ce qui importe ici, c'est de bien comprendre que la synthèse passive est l'expérience du singulier (impersonnel/pré-individuel, *Différence*, p. 332), et qu'elle n'a rien à voir, bien qu'elle ait

9. *Différence et répétition*, p. 96, à propos de l'analyse humienne de la répétition, qui montre l'imagination comme pouvoir de contraction (premier nom, si l'on ose dire, de la synthèse passive, *ibid.*, p. 97).

10. Certaines pages de *L'Extase matérielle*, de Le Clézio, en revanche, font beaucoup penser à Deleuze.

pouvoir constituant, avec des synthèses subjectives actives (relatives au travail de l'entendement). Kant est ici un repoussoir (*Kant*, p. 27-28). Cette idée mène Deleuze à celle de *chaos*, qui est l'équivalent cosmique du fond(s) de formes de l'imagination transcendante, à cette différence près : le transcendantal kantien ne fonde rien de réel ni d'effectif, c'est un faux fond, et le secret de l'âme humaine n'est pas là. En revanche, Deleuze transpose le chaos des sensations au chaos des expériences. Kant n'a pas reconnu la richesse du trésor du chaos des sensations. C'est Hume, puis Nietzsche, qui éveilleront Deleuze à cette nouvelle liberté, qui implique une re-pensée du transcendantal (sans sujet, sans nature, sans être, sans unité, etc.). Le voisinage avec Lévi-Strauss (cette fois, celui de la fin de *L'Homme nu*) se laisse de nouveau apercevoir.

b) *La pensée des états de choses* — toujours liée, non au « faitisme » (fétichisme du fait), mais à l'éclosion de la *nouveauté*, de l'*invention*, à l'*imagination au travail*. Au lieu de chercher l'éternel, l'éthéré¹¹ et l'universel, l'empirisme cherche « les conditions sous lesquelles se produit quelque chose de nouveau » (*Deux régimes*, p. 284). Il analyse « les états de choses, de telle manière qu'on puisse en dégager des concepts non préexistants » (*ibid.*) et les énoncés (*Dialogues*, p. 85). D'où : l'empirisme deleuzien est surtout une pensée des effets (il abandonne la cause à son rêve métaphysique) : effet Kelvin, effet Joule, effet Chrysippe, effet Carroll (*Logique*, p. 97, 128)... Retenons que c'est sur ce point que Deleuze parle de *conversion empiriste*, ce qui est une belle manière de dire la pré-position de la croyance (l'installation d'emblée dans un sens). Il ne s'agit pas d'un retournement de l'âme, comme chez Platon. Il s'agit de l'affirmation pure et simple de la différence décisive, qui fait événement, expérience, nouveauté.

c) *La pensée du multiple*. « Les états de choses ne sont ni des unités, ni des totalités, mais des multiplicités » (*Deux régimes*, p. 284). Loin du complexe kantien encore vivant chez Hegel et Sartre, Deleuze *bloque* le principe de synthèse à la seule synthèse passive (ni Un — « être-un » —, ni Tout — « tout-être » —, ni Sujet, *ibid.*, p. 285). La multiplicité comporte des foyers d'unification, des centres de totalisation, des points de subjectivation (*ibid.*, p. 285), mais elle n'est jamais synthétisable, il n'y a pas de fin ou de terme unique des processus. Le concept lui-même demeure multiple (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 36-37). Là encore s'applique le principe d'horizontalité, parce que la transcendance ne travaille pas verticalement, par saut au-dessus de. Il y a dispersion, déplacement, change-

11. « Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste (nous avons tant de raisons de ne pas croire au monde des hommes, nous avons perdu le monde)... » (*Pourparlers*, p. 72-73).

ment de champ, mais pas de fusion, pas d'intégration dernière et harmonieuse qui serait l'acte absolu d'un Sujet (transcendantal ou rationnel)¹². « Qu'il n'y ait pas de subjectivité théorique et qu'il ne puisse pas y en avoir devient la proposition fondamentale de l'empirisme », soit : « Le sujet se constitue dans le donné¹³. » Et donc : « Il n'y a pas d'autre sujet que pratique » (*Empirisme*, p. 117). Le terrain est prêt, le champ est ouvert pour recevoir l'affirmation future : l'éthique est (théorie) pratique du désir, et pour ce titre : *Spinoza. Philosophie pratique*. Deleuze s'empare de l'originalité de l'empirisme de Lucrèce, qui lie étroitement physique et éthique (*Logique*, 369) :

À qui demande : « À quoi sert la philosophie ? », il faut répondre : qui d'autre a intérêt, ne serait-ce qu'à dresser l'image d'un homme libre, à dénoncer toutes les forces qui ont besoin du mythe et du trouble de l'âme pour asseoir leur puissance ? [...] Lucrèce a fixé pour longtemps les implications du Naturalisme : la positivité de la Nature, le Naturalisme comme philosophie de l'affirmation, le pluralisme lié à l'affirmation multiple, le sensualisme lié à la joie du divers, la critique pratique de toutes les mystifications » (*Logique*, p. 375-377).

Les références deleuziennes sont ici mobilisées, enrôlées, pour une profonde cohérence : dans le structuralisme, la question éthique impose une nouvelle pensée du sujet, indexée sur la réalité productrice et les interprétations produites justement à propos des produits (*L'Île déserte*, p. 266-269¹⁴). On voit l'extrême nouveauté, tout droit sortie de Nietzsche (et de son idée de la « grande raison du corps »), de cet empirisme supérieur, qui « nous apprend une étrange "raison", le multiple et le chaos de la différence » (*Différence*, p. 80). C'est cette « raison », toujours plus empirique que jamais, qui peut, avec le schème du *chaosmos* (Joyce), proposer une *nouvelle* différence entre l'empirique et le transcendantal.

12. Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 48-49, contre les risques d'un usage transcendant de la synthèse.

13. La subjectivité, comme le concept, est produite, elle n'est jamais principe premier : elle est « déterminée comme un effet, c'est une *impression de réflexion* » (*Empirisme*, p. 8). Le problème n'est plus la donation du sujet, ni l'origine de l'esprit (*Empirisme*, p. 15), c'est : comment se fait-il qu'il y ait des conditions *réelles, effectives*, de possibilité de la constitution de la subjectivité ? Le début du chapitre V d'*Empirisme et subjectivité* (p. 90-92) annonce l'idée extraordinaire d'un empirisme supérieur, transcendantal. La clé du devenir-sujet de l'esprit est l'expérience, sous toutes ses formes (*Empirisme*, p. 8, 90 et suiv., 139-152). Si « ce qui se développe est sujet » (*Empirisme*, p. 90), l'expérience chez Deleuze est aux antipodes de l'expérience de la conscience chez Hegel : pas d'unité finale possible, pas de fin de la liberté, expérience *sans raison* : nomade, anarchique, erratique, surréaliste. Mais Deleuze, même s'il regarde ailleurs, ne peut cependant pas *réduire* trois problèmes hégéliens : le dépassement, le négatif, le désir. Bref, la synthèse fait toujours problème, mais il est vrai que c'est le problème deleuzien par excellence.

14. On est simplement frappé de voir Deleuze placer systématiquement le structuralisme sous l'étiquette « anti-humanisme », alors que Lévi-Strauss défend l'idée d'un troisième humanisme après celui de la Renaissance et celui des Lumières...

d) *La pensée des associations*¹⁵. Deleuze met en avant une des originalités qu'il trouve dans Hume, à savoir que l'associationnisme¹⁶ est bien plus important que l'atomisme, ce qui signifie une prévalence des relations sur les termes (et même une antériorité logique des rapports, qui déterminent la valeur des termes). Hume a vu l'importance de l'agencement (*Dialogues*, p. 70), de la géographie des relations (bien plus féconde que celle des facultés de l'âme chez Kant) et « l'agencement-Hume » sort l'empirisme de son classicisme morne et ordinaire :

Il y a chez Hume quelque chose de très bizarre qui déplace complètement l'empirisme, et lui donne une puissance nouvelle, une pratique et une théorie des relations... » (*Dialogues*, p. 21).

L'empirisme pense les associations avec une « subtilité irremplaçable » (*Différence*, p. 98). Il force l'être et le principe à s'effacer devant la coordination, la série, la suite, en raison du pouvoir de *contraction* de la synthèse passive (*ibid.*, p. 98-114). On passe du *est* au *et*, comme quoi il n'y a pas que chez Lacan que le *s* est barré !...

Il n'y a guère que les Anglais et les Américains pour avoir libéré les conjonctions, pour avoir réfléchi sur les relations (*Dialogues*, p. 70).

Conséquence : il faut réinventer une logique, qui serait la logique d'une autre raison, d'une autre grammaire, d'une autre façon de juger :

C'est cela, l'empirisme, syntaxe et expérimentation, syntaxique et pragmatique, affaire de vitesse (*Dialogues*, p. 73).

L'empirisme est donc une re-source pour les activités soi-disant pures de la raison :

Penser *avec* ET, au lieu de penser EST, de penser *pour* EST : l'empirisme n'a jamais eu d'autre secret. Essayez, c'est une pensée tout à fait extraordinaire, et c'est pourtant la vie. Les empiristes pensent ainsi, c'est tout (*Dialogues*, p. 71).

Ce point est essentiel pour comprendre le devenir-Deleuze de Deleuze, dans la mesure où la théorie des associations ouvre directement sur la pensée du cinéma (notamment celui de Godard, cf. *Pourparlers*, p. 64-66), et où il prépare la conception du cerveau comme rhizome, en affinité avec la neurologie actuelle (*Pourparlers*, p. 204).

15. Signalons la critique que M. Malherbe a faite de cette lecture forcée de Deleuze : *La Philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, 1992 (3^e éd.), p. 286. Cf. Également Deborah Danowski, « Deleuze avec Hume », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, dir. E. Alliez, Synthélabo, 1998, p. 191-206.

16. « L'associationnisme est moins démodé que la critique de l'associationnisme » (*Proust*, p. 71). L'axe Hume-Proust, premier pas vers une Internationale associationniste et vers une littérisation de la philosophie...

e) *La formation des concepts*. C'est un point redoutable. Deleuze réintègre le concept dans le champ de l'empirisme (et réciproquement, vu que l'empirisme paraissait « maigre en concepts » !), puisque l'idéalisme et le rationalisme invoquaient l'incapacité de l'empirisme à accéder au concept. Or, « le concept n'a pas moins d'existence dans l'empirisme que dans le rationalisme » — simplement, « il a un tout autre usage et une autre nature » (*Deux régimes*, p. 285) : un être-multiple. C'est la logique des multiplicités qui commande le concept empirique :

Tel est le secret de l'empirisme. L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme. Mais précisément, il traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant, ou plutôt comme un *Erewhon* d'où sortent, inépuisables, les « ici » et « maintenant » toujours nouveaux, autrement distribués. Il n'y a que l'empiriste qui puisse dire : les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage, au-delà des « prédicats anthropologiques ». Je fais, refais et défais mes concepts à partir d'un horizon mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie (*Différence*, p. 3).

C'est pourquoi, aux antipodes d'une ontologie ou d'un transcendantalisme du concept, Deleuze opte résolument pour un *fonctionnalisme libertaire*, qui fraye avec les limites d'une épistémologie errante, sensible au principe d'*anarchie* (entre le Spinoza de Negri et les audaces de Feyerabend) — nous disons *libertaire* pour le distinguer du fonctionnalisme administratif, bureaucratique et nihiliste¹⁷. Or c'est dans le concept même, en lui-même (principe d'immanence) que se joue le sort du concept, sa valeur opératoire :

Un concept philosophique remplit une ou plusieurs *fonctions*, dans des champs de pensée qui sont eux-mêmes définis par des *variables intérieures* (« Réponse à une question sur le sujet », in *Deux régimes*, p. 326).

Contrairement à la *doxa* philosophique habituelle, il y a lieu, même au sein de l'empirisme, de penser une *autonomie du concept*, mais une autonomie conditionnée par le champ, les fonctions et les exigences de nouveauté qui le déterminent. Deleuze néglige la *critique* du concept (Kant, Bachelard, Canguilhem), pour tableer entièrement sur la fonction de *création* (Bergson), qui implique une fonction d'abandon, une fois saisi le complexe des *forces* qui transforment les problèmes et qui exigent la constitution de nouveaux concepts (*Pourparlers*, p. 8-12, et *Deux régimes*, p. 326 et 328¹⁸).

17. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, p. 12.

18. De nouveau, pour ce problème des forces (et des intensités), Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, p. 12.

Deux questions se posent alors.

La première porte sur l'omniprésence de la *force*. On comprend, à partir de là, chez Deleuze, le privilège du couple force-intensité, mais nettement moins bien le dédain (euphémisme !?) pour une *philosophie de la forme* (alors que les structures sont des formes, les lignes aussi, et que les allusions à Ruyer, à Lévi-Strauss et à... Nietzsche¹⁹ ne manquent pas). Deleuze réduit la forme tantôt au *modèle* (*Logique*, p. 408), tantôt à l'Idée platonicienne (*L'Île déserte*, p. 242)... Il est vrai que l'empirisme le contraint à chercher, comme Lévi-Strauss, de *nouvelles idéalités* (par exemple, la *structure-autrui*, différente d'*autrui comme forme*, cf. *Logique*, p. 420), mais tout de même, là encore, quelle mouche le pique ?... Nous sommes persuadés qu'à partir de l'axe Leibniz-Ruyer-Lévi-Strauss-Nietzsche (le dernier Nietzsche), Deleuze pouvait développer une fascinante philosophie de la structure concrète, qui s'annonce à la fin de *Différence et répétition* (p. 359 et suiv) — peut-être justement la théorie de la forme qui manque au bergsonisme, à partir de la question de l'*effondrement* (*Différence*, p. 92). Avec *L'Anti-Edipe*, c'est une autre problématique qui l'emporte.

La seconde porte sur le risque de *fétichisme de la nouveauté* — et donc sur le risque de délire, de vanité, de gratuité, si la critique des concepts ne joue plus son rôle de puissance de limitation. Réponse (supposée) de Deleuze : la vraie invention de concepts suppose elle-même le travail critique, l'objection ne vaudrait que pour les concepts de garçon-coiffeur, inventions fallacieuses, idéologiques, usurpatrices, *marchandes* (*Pourparlers*, p. 15-17 et 95). Modestie — à la hauteur du concept « vicinal » (*Pourparlers*, p. 87) — et humour, d'ailleurs, de Deleuze et Guattari sur ce point : à la question « Quels concepts avez-vous créés ? », réponse : « Nous avons formé *un* concept de ritournelle en philosophie » (*Deux régimes*, p. 353 — nous soulignons). Et il est vrai que la rhétorique même de Deleuze (et Guattari, *désormais...*) a privilégié la multiplication (et ses avatars), en négligeant peu à peu la question du *renversement*. Ne pourrait-on pas renvoyer à Deleuze et Guattari le même avertissement que Deleuze adressait à Kant : « Loin de renverser le sens commun, Kant l'a donc seulement multiplié²⁰ » (*Différence*, p. 178-179) ? Faut-il rappeler que la pensée ne vaut justement qu'en tant qu'elle renverse *avant* de multiplier ? — il nous

19. Dans *Nietzsche et la philosophie*, p. 57-58, Deleuze insiste sur la puissance plastique de la volonté de puissance, mais ce qui l'intéresse, c'est la teneur de la force, et non les formes. Dionysos, pas Apollon : « Si la volonté de puissance au contraire est un bon principe, si elle réconcilie l'empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c'est parce qu'elle est un principe essentiellement plastique, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine. [...] La volonté de puissance est à la fois l'élément génétique de la force et le principe de la synthèse des forces. »

20. Deleuze, dans *La Philosophie critique de Kant*, met l'accent sur quatre formes du sens commun chez Kant : logique, moral, esthétique et téléologique... Leibniz fut aussi un grand proliférateur de principes (*Leibniz*, p. 58, 91-92)... Et Deleuze lui-même, malgré le trait unaire de la ritournelle...

semble que s'est perdu à ce moment-là cet art du paradoxe qu'invoque Deleuze, avec Merleau-Ponty, contre le bon sens (*Différence*, p. 293). Allons plus loin. Que serait devenue la pensée-Deleuze sans Guattari ? Certes, nous dirons plus tard que nous pensons que Deleuze a toujours été Deleuze. Mais la *rencontre-Guattari* a joué un drôle de tour (un coup de *clinamen* !) à ce devenir : avec Guattari, Deleuze a fait faire à sa philosophie des travaux pratiques, et l'on peut bien dire que cette rencontre est la preuve par les effets de la vérité (comme empiricité du sens) de la pensée-Deleuze... — elle l'a infléchiée sans la nécessiter vers des lignes chaotiques. On dira ce qu'on voudra : Dionysos *n'est pas* un concept (clair). Une autre œuvre deleuzienne, après *Différence et répétition*, était possible, puisqu'elle est là, dès *Empirisme et subjectivité*.

LA QUESTION DU DÉPASSEMENT

La logique du sens est tout inspirée d'empirisme ; mais précisément, il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une expérience allongée, dépliée.

Logique du sens, 31

Contre l'image de la pensée qui consiste à voir dans le dépassement un phénomène ou un événement déterminé par une contrainte « extérieure » ou « extrinsèque » ou, s'il est déterminé intérieurement, par une nécessité téléologique, finaliste — un phénomène uniquement synthétique, pour tout dire —, Deleuze propose une image du dépassement qui est à la fois synthétique *et analytique* — et c'est l'analytique qui est l'essentiel, ici, dans cette intervention polémique, sans que cela ait un rapport quelconque à une philosophie de l'essence²¹, du *télos* ou du Concept (le concept vient *après*, comme produit, comme effet, comme création, jamais comme agent producteur...). Il faut en effet pouvoir dire la *source* de ce dépassement, qui est en même temps intérieure et liée aux dispositifs, aux situations, aux rapports que le phénomène, devenant alors événement, fait jouer entre eux. Ce problème arrive très tôt dans la pensée de Deleuze, dès *Empirisme et subjectivité*.

C'est ce qu'il rappelle, et dans le texte sur Kant (*Kant*, p. 19-21), et dans un autre texte tardif (« Réponse à une question sur le sujet », in *Deux régimes*, p. 326) :

21. Contre le présupposé magique d'un moteur interne de la dialectique, la critique de Hume dit, selon Deleuze : « Si le sujet est bien ce qui dépasse le donné, ne prêtons pas d'abord au donné la faculté de se dépasser lui-même » (*Empirisme*, p. 94). Conséquence : l'empirisme suppose une critique et d'une philosophie de la substance et d'une philosophie de la nature (*ibid.*).

Hume marque un moment principal dans une philosophie du sujet²², parce qu'il invoque des actes qui dépassent le donné (qu'est-ce qui se passe lorsque je dis « toujours » ou « nécessaire » ?).

L'empirisme attaque la question de la connaissance par celle de la croyance, par la réduction drastique de toute connaissance à une forme de croyance²³. La question du scepticisme écossais est alors : « À quelles conditions une croyance est-elle légitime, d'après laquelle je dis *plus* que ce qui m'est donné ? » (*Deux régimes*, p. 326)²⁴. Bref, qu'est-ce qui peut légitimer la synthèse, dès lors que nous avons cessé de croire à un sujet-substance ? (le sujet transcendantal en tiendra lieu : autre nature, mais même fonction unifiante de l'expérience sensible ou des jugements, qu'ils soient de connaissance, de goût ou de pensée). L'empirisme contraint à revenir en-deçà de cette question de la synthèse, c'est-à-dire à passer de l'activité sublime du sujet (en apparence poétique, mais en fait très prosaïque) à la passivité de la subjectivité (passivité en apparence prosaïque, mais en réalité *poétique*). Deleuze s'orientera (finalité du désir) vers des singularités pré-individuelles et des individuations non personnelles (*Deux régimes*, p. 328). Le défi de sa philosophie consiste à maintenir le dépassement dans un monde plat et ontologiquement parlant unidimensionnel : l'exposition du concept d'événement en est le premier pas positif (*Logique*, p. 33).

Ce problème est très ancien, et le mérite de Deleuze est de s'y réattaquer, en le posant (et donc en le résolvant) autrement, C'est Aristote, à la fin des *Seconds Analytiques*²⁵, qui avait formulé cette « croix des empiristes » qu'est la question de l'origine de l'organisation du divers : si tout coule, si notre esprit est emporté dans le flux confus des sensations, comment faire pour penser quelque chose ? Ce qui implique la définition de la pensée au moins comme arrêt, pause — comme, « dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif » (chez Deleuze, justement, il n'y a pas d'ordre primitif). Il faut bien une activité (de décision/décisive) de la pensée pour « passer à la qualité »²⁶, pour dépasser le plan et le champ du flux sensible, passif, où l'esprit est tout entier voué au devenir. Pire : si la chaîne de nos

22. Et non dans une philosophie du moi ou de l'ego.

23. Mise en abîme qu'on retrouve chez Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 344, « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux ». La croyance et l'invention sont les deux axes de la pensée humienne, cf. *Empirisme*, p. 90 — et c'est ce qui fait synthèse (*ibid.*, p. 100-102).

24. Cf. *Empirisme et subjectivité*, p. 11 : « Mon jugement dépasse l'idée. En d'autres termes : je suis un sujet. » Sur cette synthèse « incompréhensible », cf. *Empirisme et subjectivité*, p. 15, 90 et suiv.

25. Cf. *Instincts et institutions*, 19, 99b15-100b18, p. 241-247.

26. Leibniz, dans les *Nouveaux Essais*, avait formulé une autre version de ce problème du passage à la qualité, avec l'hypothèse d'un « inconscient perceptif » : cela motive certes la thèse des petites perceptions, mais aussi celle, plus captivante encore, des « pensées volantes » (*fliegende Gedanken*, II, chap. XXI, § 12, Garnier-Flammarion, p. 150), Dans *Différence et répétition*, p. 276, Deleuze regrette que Dionysos manque à Leibniz...

sensations est déterminée factuellement par la contingence des rencontres, comment faire pour inscrire une forme de nécessité (même *a posteriori*) dans nos images de la pensée sensible, comment faire pour ordonner nos associations, les identifier, les hiérarchiser ? C'est indispensable, puisque cela garantit une forme de permanence pour nous (intériorité) et vis-à-vis des autres (communication, reconnaissance du sens, intersubjectivité, mise en commun, partage). Autrement dit : certes, tout le matériau de la connaissance est passé par les sens, sauf les principes d'organisation et de formation du matériau *comme tel*.

La résolution deleuzienne consiste à distinguer le caractère empirique (la contingence dans la sensation) du caractère nouménal (*Différence*, p. 113) au sein même de la synthèse passive, deux régimes qui permettent de penser en même temps (c'est le sens de la thèse d'un empirisme supérieur-transcendental) le flux et l'arrêt, le hasard et la nécessité, la contingence et la détermination, en renversant les rapports entre le sens et la vérité : le sens est genèse du vrai et la vérité est le résultat empirique du sens (*ibid.*, p. 200). Deleuze sera proprement initié par Lewis Carroll, puis Artaud, à cette rhétorique des flux sensibles, et trouvera dans la méditation de l'art (Proust, Bacon, Joyce, puis le cinéma...) des exemples saisissants rendant raison d'une nouvelle conception de l'arrêt (sur images).

Ce qui implique, comme chez Aristote, mais à nouveaux frais : 1) *Une théorie du nom*, qui, dans son activité synthétique, empêche la régression à l'infini de la chaîne de montage des impressions²⁷ — Proust est à Aristote ce que Jésus est à Moïse. 2) *Une théorie du chaos* : on laisse derrière nous le chaos du matériau de la sensation cher à Kant, pour mieux y revenir, avec Joyce, Bacon, Nietzsche — (le *chaosmos*). 3) *Une théorie des événements* : dès lors que l'arrêt a du sens, il lui faut prouver sa vérité : la mise en signes des souvenirs — mettre un nom sur... — rompt avec le temps du flux mondain des salons, englué dans le changement (*Proust*, p. 26 et suiv.) et permet d'accéder à la révélation des essences, à la vérité stabilisée de l'intelligence non conventionnelle (Proust, ô combien plus subtil que Bergson sur cette question de l'intelligence...), dans une forme de dialectique ascendante²⁸. Proust est à Deleuze ce que M^{me} Verdurin est à Bergson. 4) *Une théorie de l'habitus*, conformément au principe selon lequel l'habitude transcendantale est l'habitude de prendre des habitudes, où nous retrouvons notre vieille amie, la synthèse passive, et la référence à Samuel Butler, lieu commun à Ruyer et Deleuze (*Différence*, p. 11, 101-108). Et nous pourrions décliner ce thème richissime avec une théorie de l'espèce chez Bergson, une théorie de l'individu et une théorie du simulacre (comme frein au faux infini du divers sensible), etc.

27. Cf. *Proust et les signes*, p. 10, 23, 43-45, 53, 140-145, 381. Pensons à Caillois : « Les songes de l'homme, ses délires, ont trouvé place dans mes poèmes, mais pour y recevoir un nom, une forme, un sens. J'ai ordonné leur confusion. J'ai arrêté leur fuite. Ils sont fixés dans mes mots » (« Art poétique ou confession négative », in *Approches de la poésie*, Gallimard, p. 74 et 111-115 pour le commentaire).

28. Cf. *Proust et les signes*, p. 10-11, 32-33, 50, 95, 108,

Tout comme on peut décliner le problème du *dépassement* ainsi.

a) *L'acte de poser un problème*²⁹. Poser un problème, c'est inventer (enrichissement synthétique) — alors que simplement découvrir un problème, c'est révéler une finalité sise en soi, dans le cœur de la chose (sous-entendu : le problème devait finir par se révéler, ce qui ruine l'imprévisible nouveauté de la formulation du problème, qui est son mode de production véritable). La notion même de problème, revue et corrigée par Deleuze, modifie profondément les conditions du discours sur le faux et l'illusion, en particulier à partir de l'invalidation de la notion d'erreur (*Logique*, p. 163) — d'autant que les problèmes ne peuvent être que *dialectiques* (*Différence*, p. 204 et suiv., 213, 232).

b) *La définition de l'artifice et de la culture* comme conditions d'un dépassement de la condition humaine (*Bergsonisme*, p. 112). Deleuze cite les passages où Bergson traite de l'homme « qui trompe la Nature, en déborde le plan, et rejoint la Nature naturante » et de l'homme qui dépasse sa condition.

c) *Le problème de l'imagination*. On nous a suffisamment dit que l'imagination empirique était seulement reproductrice (mécanique). Avec Hume et Bergson, et sans doute aussi avec Spinoza³⁰, on peut dire que les fictions au sein même de la perception (*dans et de la perception*) « consistaient à pousser au-delà de l'expérience une direction développée par l'expérience elle-même » (*Bergsonisme*, p. 16). Ce qui s'avère capital pour l'invention de la nouvelle conception de la *subjectivité*, dès lors que Bergson fournit à Deleuze le complexe affectivité/mémoire-souvenir/mémoire contraction, qui sera *enrichi*, au sens de l'uranium, plus tard, par le système percepts-affects et par la nouvelle théorie pratique de l'image cinématographique.

d) *Le problème de l'illusion*. En effet, cette reconnaissance (invention) de la puissance de l'imagination dans les actes de mémoire, y compris la mémoire sensible et nerveuse — le terrain est déjà dégagé pour penser avec Artaud —, permet à Deleuze de renverser le rap-

29. Cf. *Le Bergsonisme*, p. 4. « On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle » (*ibid.*, p. 13). Il y a bien dans le kantisme un présupposé finaliste : on dépasse l'expérience nécessairement « vers des concepts » (*ibid.*, p. 19). « L'intuition nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience » (*ibid.*, p. 17). Un mot sur cet anti-finalisme expérimental : s'il y a des fins, ce sont celles, faites de projection, du désir (Spinoza, *Éthique*, IV, préface), et non celles de la Nature naturante. S'il y a des directions et des intentions de dépassement, ce sont celles de l'expérience elle-même, et non celles d'un Sujet (transcendantal).

30. *Éthique*, II, prop. XIV à XXXI (surtout scolies prop. XVIII & XXIX).

port idéaliste que la pensée classique entretient avec le faux. Au lieu de poser le problème en termes d'erreur³¹, il faut le poser en termes d'illusion — ce que Platon avait seulement pressenti, avec le problème du simulacre. Ce faisant, Deleuze re-suscite une tradition « matérialiste », immanentiste : Lucrèce, Spinoza, Marx, Nietzsche. Toute la seconde partie de *Différence et répétition* (à partir du chapitre III, p. 169 et suiv.) est parcourue par ce fil rouge de la réhabilitation de l'illusion comme source de vrais problèmes philosophiques, dans la mesure où elle permet de liquider la tyrannie de la représentation, de l'opinion, du couple bon sens/sens commun (autre cliché attribué à l'empirisme...).

e) *Le problème de l'apprendre*. Une des questions « transcendantales » nouvelles (au lieu du « Qu'est-ce que... ? ») que pose Deleuze est bien celle-ci : que signifie apprendre ? Comment apprend-on ? Qui apprend ? (N.B. : la question « Qui n'apprend pas ? » est également captivante ou captieuse, mais elle est... océanique — elle touche au fond(s) de la bêtise)... Il y a une énigme, une obscurité de cet acte : « On ne sait jamais comment quelqu'un apprend » (*Proust*, p. 31). Simplement ceci : on apprend des signes, dans les signes, par les signes. Et « le signe implique en soi l'hétérogénéité comme rapport » (*ibid.*, p. 32)³², donc le maintien d'un acte de synthèse interminable — synthèse-à-la-mort. Le dépassement vers le savoir, le passage de l'ignorance au savoir ne se fait jamais selon l'imitation ou la ressemblance. Le thème de l'intersubjectivité, qui culminera avec la structure-autrui dans *Logique du sens*, conquiert ici une nouvelle noblesse, une noblesse toute empirique, toute prosaïque : apprendre n'est pas reconnaître, contempler à nouveau des Idées, c'est saisir de nouvelles idées, c'est faire passer la conscience d'un train d'idées (reçues) à un autre train d'idées (vraies). C'est changer de chaîne(s) : « La liberté, c'est de choisir le niveau » (*Différence*, p. 113). L'apprendre est une expérience de la transcendance dans l'immanence — sans convocation d'autres cieux ou lieux éthérés : « L'apprentissage dépasse la mémoire par ses buts et ses principes » (*Proust*, p. 10).

31. « L'erreur est une notion très artificielle, un concept philosophique abstrait » (*Logique*, p. 163). Elle fixe la logique de la vérité, alors que l'illusion vivifie celle du sens — elle est empiriquement compatible avec la phénoménalité de la vérité, comme on le voit en art. L'erreur est un concept hybride et fade, qui mène l'interrogation philosophique au ridicule et à la stérilité (*Logique*, p. 194 et suiv.), et elle ne permet pas de penser le vrai fond(s) — *transcendantal* — de l'esprit, qui est la *bêtise*, ou l'*esprit faux* (*Différence*, p. 192-205, 353 et suiv.). Héritage nietzschéen : la philosophie doit tendre de toutes ses forces à contribuer à diminuer le nombre des imbéciles... Et Deleuze apporte sa contribution, avec une typologie des illusions de la représentation, du « sens commun » en particulier (*Différence*, p. 340-349).

32. Voir aussi *Différence et répétition*, p. 35-36 : « L'apprentissage ne se fait pas dans le rapport de la représentation à l'action (comme reproduction du Même), mais dans le rapport du signe à la réponse (comme rencontre avec l'Autre). » Sur cette ignorance de principe de l'apprenti et du philosophe (et même du mathématicien) sur l'apprendre, et sur l'exigence d'induction et d'aventure, *Différence et répétition* contient des pages décisives où Deleuze renverse les anciennes problématiques (et notamment la platonicienne) : p. 213-217, 231-234, 247-251.

f) *Le problème de l'humanisme*, ou plutôt de l'anti-humanisme opératoire de Deleuze. Le sens de la philosophie consiste à « dépasser la condition humaine³³ », ce qui signifie passer en-deçà de l'homme (l'inhumain) et au-delà de l'homme (le surhumain). Là encore, l'inspiration empirique ou plutôt *méta-empirique* — le recours à l'expérience *méta-physique* d'une certaine *image de la pensée* : la critique de l'identité du moi chez Hume, le refus spinoziste du cogito cartésien (« L'homme pense », *Éthique*, II, Axiome II), l'exposition de la fécondité du champ de la troisième personne (le « on »), le renversement des rapports classiques entre les deux concepts d'individu et de personne, l'appel aux concepts nietzschéens évidemment, et la machinisation du désir qu'on verra poindre dès *Différence et répétition* et *Logique du sens*, et qui s'affirmera avec *L'Anti-Œdipe*.

g) *Le problème de l'attente. L'horizon d'attente*. L'expérience de l'attente, entendue en un sens non psychologique (ce n'est pas « attendre un train », c'est « m'attendre à » — comme dans la question de la causalité...), suppose un passage de l'hétérogène à l'homogène, alors même que l'hétérogène est irréductible, comme Hume y avait insisté. Il y a une induction spontanée (du particulier au général), par où l'on saisit le rapport, la relation, et donc déjà le champ lui-même, avant les choses séparées (l'atomisme est donc second) — affinité de l'empirisme avec le structuralisme. La critique de la causalité chez Hume prend ici tout son sens, puisque la saisie *pratique* (pré-théorique) du lien est une impression de réflexion (je m'attends à), réflexivité qui constitue la condition de possibilité de toute attente. Hume congédie en quelque sorte d'avance les artifices kantien motivés par les analogies de l'expérience, puisqu'il pointe précisément la disposition naturelle au dépassement.

Deleuze a également remarqué le moment bergsonien de l'invention des différences de nature : l'empirisme, ici, nous apprend que la perception n'est pas l'objet « plus » quelque chose, mais l'objet « moins » quelque chose — moins ce qui ne nous y intéresse pas, en raison du schème moteur de l'*utilité* (*Bergsonisme*, p. 15, 64) . Le pragmatisme suppose nécessairement l'intégration d'un empirisme. Bergson écrivait : « Aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* » (*Matière et mémoire*, cité in *Bergsonisme*, p. 17-18). Ces différences de nature sont de l'ordre de la durée — par quoi la psychologie philosophique, vraiment ontologique, dépasse la simple analyse psychologique empirique (cf. *Bergsonisme*, p. 25, 51), qui tend toujours, en raison de la mauvaise abstraction qui lui sert d'outil, à nier l'hétérogène dans le divers et le multiple (*ibid.*, p. 30-31, 75 et suiv.). Mais surtout ceci : que la question de l'attente

33. Emprunt de l'expression à Bergson. Cf. *Le Bergsonisme*, p. 19, qui cite *La Pensée et le mouvant* (PUF, éd. du Centenaire, p. 1416 et 1425).

se complique avec celle de l'intersubjectivité — la notion de structure-autrui, dans *Logique du sens* et *Différence et répétition*, vient enrichir l'empirisme premier par un transcendantal inédit.

h) *La question du sens*. À entendre à la fois comme signification et comme direction (redéfinition du problème de la finalité). Deleuze, à la suite de Bergson, exprime le dépassement comme un saut qualitatif irréductible :

Nous nous *installons d'emblée* dans l'élément du sens, puis dans une région de cet élément. Véritable saut dans l'être. [...] Il y a là comme une transcendance du sens, et un fondement ontologique du langage (*Bergsonisme*, p. 52).

Remarque qui vaut pour Deleuze lui-même : dès *Empirisme et subjectivité*, il s'est installé d'emblée non dans la pensée de Hume (ou dans la pensée de l'empirisme), mais dans la sienne propre, par un mécanisme qu'on peut appeler, au sens noble, *assimilation, parasitage, reterritorialisation* — et même *enculage*, Deleuze *dixit*. Là encore, dépassement des interprétations réductionnistes-mécanistes du langage, et annonce du lien fort avec l'idée du sens et de la langue comme milieux d'existence et de production-création de sens — le structuralisme³⁴.

i) *La question du bon sens et du sens commun*. Là, visiblement, il vaut mieux être *angle* que *saxon* ! Kant et Husserl n'ont pas réussi à rompre avec ces deux Gorgones de la doxa et de la représentation (*Logique*, p. 131-133) — Kant se donne même quatre formes du sens commun : logique, moral, esthétique et téléologique³⁵ ! Mais la tradition empiriste anglaise résout le problème avant eux, par là puissance native d'une culture :

Les Anglais disposaient théoriquement d'un empirisme et d'un pragmatisme qui leur rendaient inutiles le passage par Nietzsche, le passage par l'empirisme et le pragmatisme très spéciaux de Nietzsche, retournés contre le bon sens (« Préface à l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie* », in *Deux régimes*, p. 187).

C'est Lewis Carroll qui donne à Deleuze les outils du renversement définitif, avec l'idée d'une autre logique et d'une autre raison empiriques (*Logique*, p. 102-107, 156 et suiv.).

L'enjeu est bien de réinventer une nouvelle image de la pensée, avec une autre répartition de l'empirique et du transcendantal³⁶, qui permette de rompre avec tous les mirages

34. L'article prodigieux *À quoi reconnaît-on le structuralisme ?* (1967) est réédité dans *L'Île déserte*, p. 238-269.

35. Cf. *La Philosophie critique de Kant*, p. 3-34, 52-56, 62-63, 72-73, 95. *Différence et répétition*, p. 178-179.

36. Cf. *Différence et répétition*, p. 174, puis 289-293. Également, *L'Île déserte*, p. 243-246 (importance du structuralisme foucauldien) : la psychologie empirique est désormais déterminée par une topologie transcendantale.

de la facilité, de l'évidence, de la spontanéité de la reconnaissance du vrai, etc. Bref, le bon sens comme « norme du partage » et le sens commun comme « norme d'identité » (*Différence*, p. 175) sont des concepts philosophiques qui arriment encore la pensée à la *doxa*. Même la théorie de la réminiscence, chez Platon, est concernée par cette surdétermination, dans la mesure où elle postule elle aussi l'affinité (ontologique) de l'Âme avec la vérité (*Différence*, p. 172 et suiv., p. 180 et suiv.). Deleuze entend ici rappeler l'implication empiriste du vrai comme puissance d'*irruption*. Le vrai, c'est toujours l'incroyable. Là où le sens commun et le bon sens disent : « Incroyable mais vrai », l'empirisme dira : « Vrai, donc incroyable ». Autant le sens suppose un saut, autant le vrai impose un forçage, une violence (*Différence*, p. 181-188), qui soumet l'esprit à un champ et une chaîne nouveaux. Spinoza, avec Hume et Proust, qui l'eût dit ? C'est de cette alliance étrange que l'empirisme accouche ici, étrange, mais révélatrice de la position moderne des problèmes : apprendre, c'est s'instruire parce ce que ce n'est pas retrouver une identité (perdue), une essence, c'est consentir à une aventure qui nous oblige au détour de l'altérité radicale des choses et des êtres.

Et nous pourrions filer encore longtemps cet héritage, cette descendance empiriste (qui est, à vrai dire, une *ascension*, puisqu'il y a dépassement perpétuel) : la « raison des animaux » (Plutarque, Montaigne, Hume et, à un moindre degré, Leibniz³⁷), la logique de la sensation (finalement, les deux... Bacon — non seulement les deux volumes de Deleuze sur le peintre, mais bien... l'ancien et le nouveau !), la pensée de l'habitude (Bergson, Proust, Butler³⁸ — mais rien sur Aristote...) et *donc*, inférence remarquable pour une pensée de la *fiction*, la redéfinition de l'artifice et de la culture comme *natures* (*naturantes*), l'affirmation de l'humour contre l'ironie, l'invention des plans d'immanence, etc. Ce *etc.* étant encore empiriste...

37. Là encore, Deleuze fait un pas de côté — même si dans *Instincts et institutions*, 64, texte 54, il cite le texte de Leibniz sur les bêtes comme purement empiriques, et s'il note que c'est le motif de la première objection de Kant aux empiristes (*Kant*, p. 5...). La méditation sur la phrase de Melville, *I prefer not to...*, abolit le principe leibnizien du préférable et l'inclination due aux petites perceptions... Mais parce que ce qui intéresse Deleuze (enfin, sa raison empirique...), ce n'est pas la *forme* (de l'expérience, de la sensation, de la pensée animales), c'est la *force* et l'*intensité* (Hume : la question de la vivacité), ou plutôt, l'*effet force* et l'*effet intensité* que la figure de l'animal peut avoir sur l'image de la pensée chez... Deleuze. Nous y voyons une réduction du champ problématique du philosophique au seul champ *initiatique* littéraire (allégorie et parabole) : Artaud, la veine anglo-saxonne, Kafka, le Nietzsche du *Zarathoustra* ou l'affirmation de l'empirisme humien comme roman anglais (*Dialogues*, p. 68-70). Il s'agit toujours de faire couler Dionysos dans les veines d'Apollon (*Différence*, p. 338). Nous persistons à *sentir* qu'il manque à cette pensée le second moment d'exposition d'Apollon *métamorphosé* par l'humeur dionysiaque — mais on va nous accuser de réintroduire le manque et de faire de la dialectique...

38. Dans *Instincts et institutions*, 48 (texte 40), Deleuze cite Butler : « Nous pouvons affirmer, avec l'exactitude scientifique la plus stricte, que les Rothschild sont les organismes les plus étonnants que le monde ait encore vus » (*La Vie et l'habitude*, Gallimard).

POUR CONCLURE

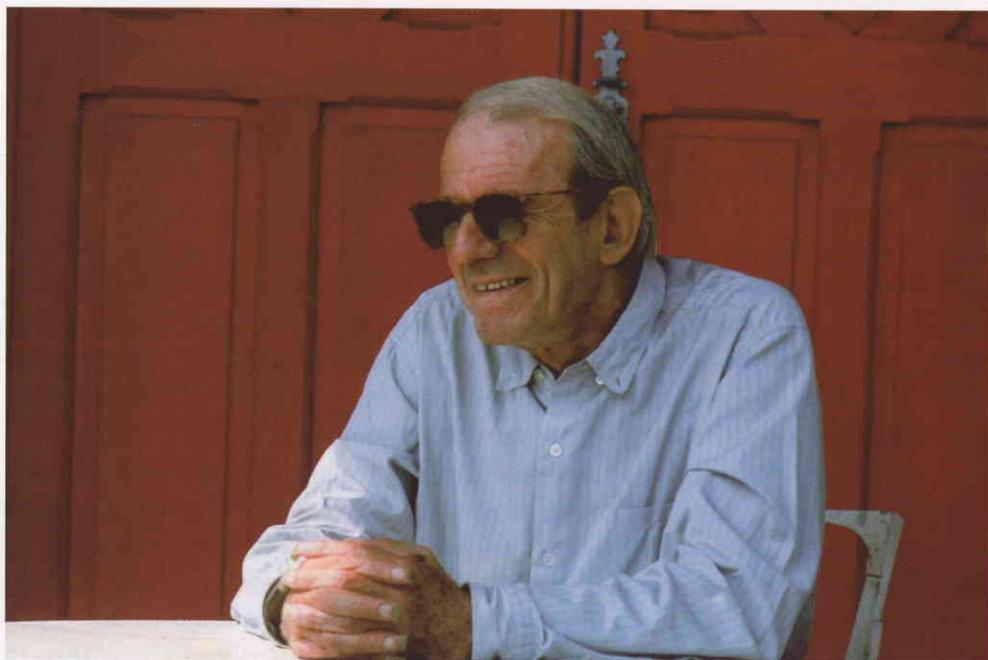
Ainsi, de l'empirisme, on peut bien dire ce que Deleuze disait du structuralisme (*L'Île déserte*, p. 269) : que les livres contre lui n'ont strictement aucune importance, parce qu'ils ne peuvent empêcher que l'empirisme ait une productivité encore à notre époque. Il faut donc affirmer constamment l'empirisme sous toutes ses formes, y compris sous les formes nouvelles dont on a besoin aujourd'hui (l'historique comme expression du pérenne), persister et signer. Pour pasticher la fin du livre sur Leibniz, nous restons empiristes parce qu'il s'agit toujours de sentir, d'expérimenter, d'imaginer, de composer dans le jeu des forces. Hegel avait donc raison (quoiqu'en un autre sens) : l'empirisme est le vrai³⁹.

Deleuze a donc toujours pensé ce qu'il devait penser : le philosophe est le sujet larvaire de son propre système (*Différence*, p. 156), sa nécessité se faisant dans le peu à peu de la contingence (le hasard des rencontres), à partir d'une intuition fondamentale, saisie dans ce premier travail sur Hume. C'est pourquoi *il n'y a qu'un Deleuze* (malgré les « trois périodes » qu'on peut lire dans son histoire éditoriale), un Deleuze compact, dense, persistant et obstinément expressif.

BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE

- Empirisme et subjectivité*. PUF, coll. *Épiméthée*, 1953.
Instincts et intuitions. Classiques Hachette, 1955.
Nietzsche et la philosophie. PUF, 1962.
La Philosophie critique de Kant. PUF, coll. *SUP*, 1963.
Proust et les signes. PUF, 1964 (rééd. coll. *Perspectives critiques* et *Quadrige*).
Le Bergsonisme. PUF, coll. *SUP*, 1966.
Différence et répétition. PUF, 1968.
Logique du sens. Éditions de Minuit, coll. *Critique*, 1969.
Dialogues (avec Claire Parnet). Flammarion, coll. *Dialogues*, 1977.
Francis Bacon. Logique de la sensation. La Différence, 1984 (2 vol.).
Le Pli. Leibniz et le baroque. Éditions de Minuit, coll. *Critique*, 1988.
Pourparlers. Éditions de Minuit, 1990.
Qu'est-ce que la philosophie ? Éditions de Minuit, coll. *Critique*, 1991.
Critique et clinique. Éditions de Minuit, coll. *Paradoxe*, 1993.
L'Île déserte et autres textes (textes et entretiens, 1953-1974). Éditions de Minuit, coll. *Paradoxe*, 2002.
Deux régimes de fous (textes et entretien, 1975-1995). Éditions de Minuit, coll. *Paradoxe*, 2003.

39. Cf. *Science de la logique*, « Introduction », § 6-7 (éd. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 168-172), § 12 (*ibid.*, p. 176-179) ; « Concept préliminaire », §§ 38-39 (*ibid.*, p. 299-301), § 50 (*ibid.*, p. 310-314), et « Addition », § 37 (*ibid.*, p. 493-494).



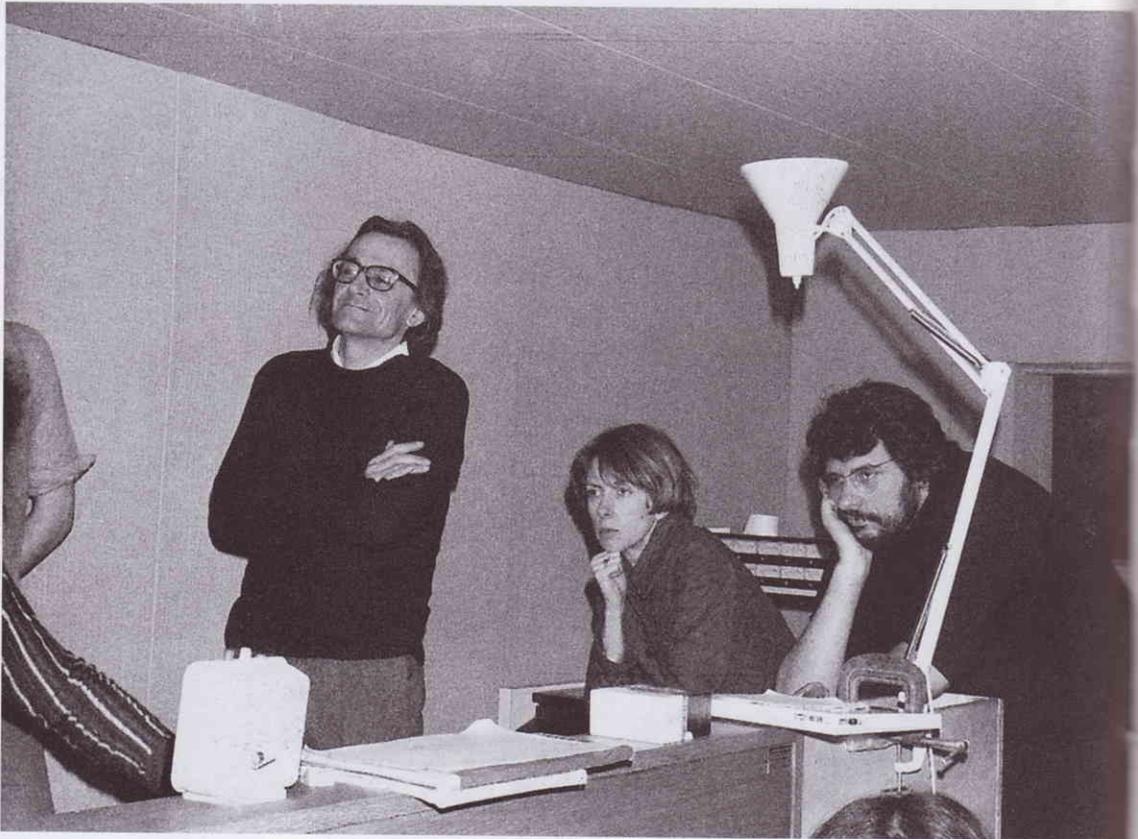
Quand le pli cesse d'être représenté pour devenir « méthode », opération, acte, le dépli devient le résultat de l'acte qui s'exprime précisément de cette façon. Hantaï commence par représenter le pli, tubulaire et fourmillant, mais bientôt plie la toile ou le papier. Alors, c'est comme deux pôles, celui des « Études » et celui des « Tables ». Tantôt la surface est localement et irrégulièrement pliée, et ce sont les côtés extérieurs du pli ouvert qui sont peints, si bien que l'étirement, l'étalement, le dépliement fait alterner les plages de couleur et les zones de blanc, modulant les unes sur les autres. Tantôt c'est le solide qui projette ses faces internes sur une surface plane régulièrement pliée suivant les arêtes : cette fois, le pli a un point d'appui, il est noué et fermé à chaque intersection et se déplie pour faire circuler le blanc intérieur*. Tantôt faire vibrer la couleur dans les replis de la matière, tantôt faire vibrer la lumière dans les plis d'une surface immatérielle. Pourtant, qu'est-ce qui fait que la ligne baroque est seulement une possibilité d'Hantaï ? C'est qu'il ne cesse d'affronter une autre possibilité, qui est la ligne d'Orient. Le peint et le non-peint ne se distribuent pas comme la forme et le fond, mais comme le plein et le vide dans un devenir réciproque. C'est ainsi qu'Hantaï laisse vide l'œil du pli et ne peint que les côtés (ligne d'Orient) ; mais il arrive aussi qu'il fasse dans la même région des pliages successifs qui ne laissent plus subsister de vides (ligne pleine baroque).

Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 50-51.

* Sur Hantaï et la méthode de pliage, cf. Marcelin Pleynet, *Identité de la lumière*, catalogue Arca Marseille. Et aussi Dominique Fourcade, *Un coup de pinceau c'est la pensée*, catalogue Centre Pompidou ; Yves Michaud, *Métaphysique de Hantaï*, catalogue Venise ; Geneviève Bonnefoi, *Hantaï*, Beaulieu.



Séance d'enregistrement du texte de Nietzsche, *Le Voyageur*, en 1972 : Jean-François Lyotard, Fanny Deleuze et Kyril Ryjick.



Mauvaises fréquentations

RICHARD ZREHEN

Un jour, des guerriers armés de lances de silex, se retranchèrent avec leurs femmes et leurs troupeaux, derrière une enceinte de pierres brutes. Ce fut la première cité. Ces guerriers bienfaisants fondèrent la patrie et l'État. Ils assurèrent la sécurité publique. Ils suscitérent les arts et les industries de la paix qu'il était impossible d'exercer avant eux.

Anatole France, préface au *Faust* de Goethe

Gilles Deleuze, au début de *Différence et répétition*, estime qu'un livre de philosophie devrait ressembler à un roman policier : il faudrait, selon lui, écrire à la pointe de son ignorance et la notion d'« enquête » à elle seule, semble-t-il, justifierait le rapprochement. On voudrait prendre cette suggestion par l'autre bout et se demander, non pas si le roman policier doit ressembler à un livre de philosophie, ce que tout amateur du genre ne peut que redouter, mais si le roman-comme-investigation peut nous apprendre quelque chose de la philosophie, de sa manière plus que de ses thèmes, avec une préférence pour le roman d'« espionnage », parce que « sonder les cœurs et les reins » est son souci, au-delà de la délimitation de ce qui fait problème. — Le peu de sérieux de l'entreprise a à peine besoin d'être souligné.

Le roman policier interroge en vue d'établir l'identité du « perpétreteur », veut savoir qui est responsable du (mé)fait. Il a partie liée avec le manque (de vie, de présence d'une personne ou d'un bien, de preuve, etc.), il a pour héros Œdipe (celui de Sophocle) et pour patron saint Paul : l'absence comme preuve¹. Il a aussi affaire au mal, et c'est pourquoi Job appartient à son panthéon. Pour qui interroge dans l'horizon du « qui ? », la production d'un mobile n'est qu'un moment de l'enquête.

1. « Le premier jour de la semaine, Marie-Madeleine se rend au tombeau de grand matin... Elle voit que la pierre a été enlevée du tombeau. Elle court donc trouver Simon-Pierre et l'autre disciple, celui que Jésus aimait, et elle leur dit : « On a enlevé le Seigneur de son tombeau, et nous ne savons pas où on l'a mis » (Évangile de Jean, XX, 1-2). « Si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés » (Première Épître de Paul aux Corinthiens, XV, 17). Même quand l'identité du « perpétreteur » est connue, la place vide continue de faire problème — et de vivement stimuler l'imagination théorique — comme l'a abondamment démontré Jacques Lacan, en se penchant sur la préhistoire du roman policier dans le Séminaire sur « La lettre volée » d'Edgar Poe (in *Les Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 11-61).

Le roman d'espionnage interroge en vue d'établir la raison pour laquelle ce qui a été fait l'a été, mais aussi en vue d'en apprécier les effets. Il est d'emblée confronté à la question du sens, et aurait pour héros Joseph et Daniel, grands maîtres en interprétation, et pour patron saint Jérôme le traducteur, s'il n'était aussi inscription partielle de l'affrontement de grandes machines, les États ; s'il n'avait affaire avec la surabondance, avec la volonté de puissance, en tant qu'elle caractérise un régime-peuple. Pour qui interroge dans l'horizon du « pourquoi ? », interpréter les intentions devrait être évaluer la force ou la faiblesse, mais aussi la « dangerosité » de ce qui s'affirme.

Toutefois, la volonté de puissance ne s'observe pas à l'œil nu : elle se donne et se réserve dans des figures, constitutivement illusoires, encore plus dans la guerre souterraine des grandes machines, guerre des simulacres (*phantasmata*), peuplée de vraies morts et de faux-semblants, domaine d'Ulysse. Le modèle du roman d'espionnage est la machine optique et ses maîtres, les perspectivistes de la Renaissance : Brunelleschi, Alberti, Piero della Francesca, Dürer².

Application : *The Spy Who Came in from the Cold*³, roman de John Le Carré⁴ paru en 1963, en pleine guerre froide hantée par la menace nucléaire, qu'on se propose de parcourir à grands pas pour y trouver — pourquoi pas ? — une perspective sur l'État, sur Édipe et sur leur interaction, à mettre en regard de celle que proposeront, dix-quinze ans plus tard, Deleuze et Guattari⁵, offrant de nouvelles têtes de Turc à un certain gauchisme

2. Dans un autre registre, on pourrait également mentionner Leibniz, grand calculateur et grand espion, qui a profité de son séjour en France pour discuter science et théologie, s'informer des techniques dont il pensait qu'elles pourraient bénéficier à ses compatriotes et proposer à Louis XIV de lancer une grande expédition en Égypte, dans le but de le détourner de faire la guerre à la Hollande... Suivre cette piste demanderait des développements trop longs pour cet article.

3. Publié par Gallimard en 1964, sous le titre *L'Espion qui venait du froid* (trad. Marcel Duhamel & Charles Robillot). *L'Espion sorti du placard* serait moins connoté mais plus juste. — La traduction française étant approximative et tronquée, on s'appuiera sur l'édition Pocket Books (Simon & Schuster, New York, 2001), avec une préface de J. Le Carré de 1989.

4. John Le Carré est le pseudonyme de David Cornwell, né en 1931, entré dans la diplomatie britannique à la fin des années 50, après des études en Suisse puis à Oxford. En poste en Allemagne en 1959, il se lie avec plusieurs figures politiques de premier plan, dont le chancelier Konrad Adenauer ; plus tard, il sera consul à Hambourg. Le fait que l'agent double Harold « Kim » Philby (1912-1988) l'ait désigné nommément au KGB laisse penser que Le Carré a appartenu aux Services de renseignement britanniques. *The Spy Who Came in from the Cold* (dont un film, à l'intrigue simplifiée par rapport au livre, a été tiré en 1965, dirigé par Martin Ritt, avec Richard Burton – Leamas, Cyril Cusack – Control, Peter Van Eyck – Mundt et Oskar Werner – Fiedler) est le troisième livre de J. Le Carré — écrivain loué pour l'esprit de ses dialogues et la sophistication de ses intrigues — et son deuxième roman d'espionnage. Son immense succès lui a permis d'abandonner la Carrière et de se consacrer exclusivement à l'écriture.

5. Cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Édipe I*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, et *Mille plateaux. L'Anti-Édipe II*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

furieusement demandeur de bâton — pour paraphraser Lacan. Fiction bâtie sur une expérience partielle du renseignement *contre* fiction alimentée par une expérience « décalée » de la cure analytique et une dogmatique politique...

On fait ici une double hypothèse : dans ce roman, l'État, menacé, défié, ramassé sur son bord défensif, fonctionnerait comme un « corps » et livrerait un peu de sa « vraie » nature ; Œdipe, clé de maints renoncements, se plaisant à la brume, aux situations troubles et aux relations ambiguës, se laisserait autrement apercevoir.

Face à face, un empire vorace en pleine expansion qui, en Europe, regarde vers l'ouest, au-delà des territoires gagnés à Yalta ; un empire déclinant, rongé par le doute et la défection de certains de ses plus brillants sujets. Le point de contact et de friction, Berlin, la ville *coupée en deux*⁶ par un mur après avoir subi le blocus de l'URSS au lendemain de la guerre.

1 LEAMAS, MUNDT, CONTROL

Alec Leamas, chef de station des Services de renseignement britanniques à Berlin, la cinquantaine, divorcé, père de deux adolescents avec lesquels il n'a pas de contact — la pension qu'il leur doit est servie par une banque privée —, a refusé un poste sédentaire à Londres par amour du « terrain » :

Leamas n'était pas un spéculatif, encore moins un philosophe⁷.

C'est un homme brisé : en deux ans, il a perdu tous ses agents est-allemands, assassinés ou exécutés après des procès sommaires. Le livre s'ouvre sur la mort de son dernier agent, Karl Riemack, membre des instances dirigeantes de la RDA, qui tombe sous les balles des Vopos en tentant de franchir la frontière à bicyclette.

Hans Dieter Mundt, la quarantaine, est un ancien membre des Jeunesses hitlériennes devenu fonctionnaire obscur de l'Abteilung (Services de renseignements est-allemands). En 1959, il quitte précipitamment Londres, où il était officiellement membre de la Mission sidérurgique est-allemande, et s'enfuit en RDA après avoir — selon son dossier — tué deux de ses propres agents pour « sauver sa peau ». Réapparu au QG de l'Abteilung à Leipzig, après une disparition d'un an, à la tête du département Logistique responsable du financement, de l'équipement et du personnel nécessaires aux « opérations

6. Cf. Jean Pierre Faye, *L'Écluse*, Paris, Seuil, 1964 : « Une ville qui n'est pas nommée — mais dont le nom est sur toutes les lèvres — une ville coupée en deux... Une moitié comme surexposée et toute en reflets ; l'autre enfoncée en soi et engloutie : la ville traversée par une frontière admet une "écluse" en son milieu. »

7. *The Spy*, p. 9.

spéciales », l'année suivante il est sorti grand vainqueur d'une lutte interne homérique : les officiers de liaison soviétiques ont vu leur nombre sérieusement diminuer — signe qu'un empire et ses satellites ne vont pas toujours nécessairement du même pas — et la vieille garde du Service, idéologiquement incertaine, a été éliminée. Il occupe depuis le poste envié de directeur-adjoint des Opérations. Son ascension a coïncidé avec la descente de Leamas :

*Curieux comme Leamas s'était vite rendu compte que Mundt était pour lui le signe du Destin*⁸.

Et Control, le maître de la machine impériale fatiguée, le chef des Services secrets britanniques, qui n'a pas vraiment d'âge ni de nom, et dont l'épouse croit qu'il siège au Conseil des Charbonnages, est-il un grand prêtre, un contempteur de la vie ? C'est ce que semble penser Leamas :

— *Bon sang, se disait Leamas, j'ai l'impression de travailler pour un foutu curé*⁹.

Sans prétendre à la délicatesse, Control estime plutôt être une sentinelle, un veilleur :

*Nous faisons des choses désagréables pour que les gens normaux, un peu partout, puissent dormir tranquillement dans leur lit*¹⁰.

8. *L'Espion*, p. 16 : *It was odd how soon Leamas had realised that Mundt was the writing on the wall (The Spy, p. 9). L'allusion se rapporte au Livre de Daniel : « Le roi [de Babylone] Belschatsar donna un grand festin à ses grands... Ils burent du vin, et ils louèrent les dieux. En ce moment, apparurent les doigts d'une main d'homme, et ils écrivirent... sur la chaux de la muraille du palais royal. Alors le roi changea de couleur... [II] cria avec force qu'on fit venir les astrologues... Tous les sages du roi entrèrent ; mais ils ne purent pas lire l'écriture. La reine... entra dans la salle du festin, et prit ainsi la parole : "Il y a dans ton royaume un homme qui a en lui l'esprit des dieux saints ; et du temps de ton père [Nabuchodonosor], on trouva chez lui [...] un esprit supérieur, de la science et de l'intelligence, la faculté d'interpréter les songes, d'expliquer les énigmes et de résoudre les questions difficiles..." Alors Daniel fut introduit devant le roi. Le roi prit la parole et dit à Daniel : "Si tu peux lire cette écriture et m'en donner l'explication, tu seras revêtu de pourpre, tu porteras un collier d'or à ton cou et tu auras la troisième place dans le gouvernement du royaume." Daniel répondit : "Garde tes dons... Je lirai néanmoins l'écriture. [...] Tu t'es élevé contre le Seigneur... les vases de sa maison ont été apportés devant toi, et vous vous en êtes servis pour boire du vin... ; tu as loué les dieux... qui ne voient point, qui n'entendent point et qui ne savent rien, et tu n'as pas glorifié le Dieu qui a dans sa main ton souffle et toutes tes voies. C'est pourquoi il a envoyé cette main qui a tracé cette écriture. Voici l'écriture qui a été tracée : Mené, Mené, Tekel, Ouparsin (Compté, compté, pesé, et divisé). Compté : Dieu a compté ton règne, et y a mis fin. Pesé : tu as été pesé dans la balance, et tu as été trouvé léger. Divisé : ton royaume sera divisé, et donné aux Mèdes et aux Perses." Aussitôt Belschatsar donna des ordres, et l'on revêtit Daniel de pourpre... Cette même nuit, Belschatsar, roi des Chaldéens, fut tué. Et Darius, le Mède, s'empara du royaume » (Daniel, V, 1-31).*

9. *L'Espion*, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 22 (trad. modifiée).

Gardien du sommeil, pare-excitation, ayant pour tâche l'atténuation des nuisances, la suppression des bruits, la production de rêve : filtrage, condensation, déplacement et rationalisation secondaire. Une sorte d'artiste mais au service d'une cause, dont la gloire serait de ne pas être reconnu : un manipulateur, par conséquent. Mais Control n'est pas autrement intéressé au sommeil des gens normaux : pour autant qu'ils ont décidé de dormir, sa tâche — celle qui lui a été confiée et qu'il a librement acceptée — est de leur assurer les conditions du bon exercice de leur choix.

La machine impériale fatiguée s'accommode très bien du désengagement de ses sujets (rien n'indique qu'elle ait intérêt à ce que ses sujets s'absentent), et à ses opérateurs il est demandé compétence et suspens du jugement moral sur les fins pour se concentrer sur la mécanique de la fonction : domestication/canalisation des affects et ascèse, c'est-à-dire mouvement vers une limite.

Cette machine-là est impériale mais elle n'est pas totalitaire, contrairement à celle qui la menace : elle ne désire pas nécessairement que ses opérateurs intermédiaires, les *agents*, soient d'efficientes petites machines cybernétiques ; elle s'accommode de leurs faiblesses. Elle sait que l'« humain », le trop humain si l'on veut, résiste :

Dans notre vie, il n'y a pas de place pour les sentiments, n'est-ce pas ? Évidemment, c'est impossible. On se joue tous la comédie de la dureté, mais on n'est pas vraiment comme ça, il me semble... On ne peut pas être sur la brèche [one can't be out in the cold] tout le temps, on a parfois besoin de chaleur humaine [one has to come in from the cold]... Vous voyez ce que je veux dire¹¹ ?

Et si, comble de ce cynisme qu'on a envie de lui prêter et dont on espère qu'il l'anime — parce qu'on suppose que c'est l'affect requis pour mener la tâche à bien, parce qu'il faut qu'elle le soit, parce que la vie occidentale-décadente est, tout bien considéré, trop douce pour ne pas être défendue féroce­ment si besoin est —, la faiblesse de certains de ses agents était aussi une partie de sa force ? Comment ne pas le soupçonner, à voir Control offrir une « dernière chance » à Leamas, lui qui a reconnu le doigt du destin là où d'autres auraient pu s'étonner de l'insolente perspicacité de Mundt et, peut-être, commencer d'entrapercevoir une trahison ? Un Leamas certainement convaincu de mériter ce qui lui arrive, puisqu'il supporte mal qu'on le lui rappelle, mais jusqu'à quel point ?

— *Qu'avez-vous ressenti ? Quand Riemeck a été tué, je veux dire. Vous étiez là, n'est-ce pas ?*

Leamas haussa les épaules :

— *J'étais bougrement embêté ! dit-il.*

11. *L'Espion*, p. 21 (trad. modifiée).

— *Ça a dû tout de même vous faire plus d'effet que ça, non ? Ça a dû vous bouleverser... Rien de plus naturel.*

— *J'étais bouleversé. Qui ne l'aurait pas été ?*

— *Est-ce que vous appréciez Riemeck ? En tant qu'homme, je veux dire.*

— *J'imagine... À quoi bon remuer tout ça ?*

— *Comment avez-vous passé la nuit, enfin ce qu'il en restait, après que Riemeck eut été tué ?*

— *Dites donc, fit Leamas, agressif, où voulez-vous en venir¹² ?*

Un Leamas au jugement entravé, par conséquent. Que le chagrin, l'amour, la (com)passion fassent perdre le sens commun : la belle affaire ! Que la culpabilité n'ait pas de limite, qu'elle soit un sentiment *a priori*, pas la conséquence d'un jugement synthétique, est autrement important :

— *Riemeck est le dernier de la série... d'une longue série. Sauf erreur, il y a d'abord eu la fille descendue à Wedding devant le cinéma ; ensuite, le type de Dresde et les arrestations à Iéna. Comme les dix petits nègres¹³. Et puis Paul, Viereck, Landser... tous morts. Et pour finir, Riemeck.*

Il eut un sourire amer.

— *Plutôt lourd comme bilan. Je me demande si vous n'en avez pas assez.*

— *Comment ça, assez ?*

— *Je me demande si vous n'êtes pas trop fatigué ; brûlé même.*

Il y eut un long silence.

— *À vous de juger, finit par dire Leamas¹⁴.*

La question qui se pose est donc la suivante : culpabilité et efficacité peuvent-elles faire bon ménage ? Autrement dit : Œdipe est-il spontanément au service de l'État, son auxiliaire, mieux : son complice, ce que soutiennent Deleuze-Guattari ? Est-il rabatement, nécessaire au fonctionnement de l'appareillage, de ce qui, autrement, fluerait librement et innocemment ? Control ne semble pas le penser, lui qui semble savoir qu'une existence n'a pas seulement à être gagnée mais à être justifiée, lui qui traite Œdipe comme un *bug* de la machine impériale, comme une insistance ou une viscosité, comme un reste à traîner ou à recycler : si Œdipe sert alors la machine, ce sera malgré lui.

12. *L'Espion*, p. 20-21 (trad. modifiée).

13. *Les Dix petits nègres*, comptine et célèbre roman d'Agatha Christie dans lequel les personnages, rigoureusement seuls sur une île, sont éliminés un à un jusqu'au dernier, laissant le lecteur perplexe : ou bien il y avait une personne de plus sur l'île ou bien il y a eu tricherie...

14. *L'Espion*, p. 21 (trad. modifiée).

Recycler, c'est-à-dire ici reprendre dans une méta-configuration, ce que Control va proposer à Leamas après s'être assuré que celui-ci ne nourrissait plus aucun espoir, mais aussi qu'il savait exactement à quoi s'en tenir :

— *J'estime qu'il faudrait essayer de se débarrasser de Mundt... Oui, vraiment, nous devrions nous débarrasser de lui si nous le pouvons.*

— *Pourquoi ? Il ne nous reste plus rien en Allemagne de l'Est. Vous venez de le dire : Riemeck était le dernier. Il ne nous reste rien à protéger...*

— *Ce n'est pas tout à fait exact... mais je ne crois pas nécessaire de vous ennuyer avec les détails...*

— *Dites-moi, reprit Control, en avez-vous assez d'espionner ? Excusez-moi de vous poser la question. Vous savez, c'est un phénomène que nous comprenons bien ici. Chez les ingénieurs aéronautiques, il y a un terme pour ça... fatigue du métal, je crois. Si vous en avez assez, dites-le... Si c'était le cas, il faudrait trouver une autre façon de s'occuper de Mundt. Ce que j'ai en tête sort un peu de l'ordinaire¹⁵.*

S'occuper de Mundt, en la circonstance, n'est pas l'éliminer physiquement — ce qui serait l'ordinaire de ce monde trouble — mais l'atteindre dans ses œuvres vives :

— *Il faut absolument que nous réussissions à discréditer Mundt... Que savez-vous de Mundt ?*

— *C'est un tueur. Il était ici il y a un an ou deux et il travaillait à la Mission sidérurgique est-allemande... Il chapeautait un agent, la femme d'un bonhomme des Affaires étrangères. Il l'a assassinée.*

— *Il a aussi essayé de tuer George Smiley. Et, bien entendu, il a tué le mari de cette femme¹⁶. Très déplaisant, le bonhomme. Ancien des Jeunesses hitlériennes et de ce qui va avec. Rien d'un intellectuel communiste. Un technicien de la guerre froide.*

— *Comme nous...*

15. *L'Espion*, p. 22 (trad. modifiée).

16. Les lecteurs du premier roman de John Le Carré publié en 1961, *Call for the Dead* (que l'on peut traduire par *L'Appel [téléphonique] pour le mort*, mais aussi comprendre comme *[R]appel pour les morts*) savent que cela n'est pas tout à fait exact : dans ce livre, on fait d'abord connaissance avec George Smiley, espion lettré et mari bafoué, en poste en Allemagne avant la guerre puis en Suède, qui lui a servi de base pour opérer derrière les lignes ennemies jusqu'en 1943, date à laquelle il a quitté la « profession », avant de reprendre du service au début de la guerre froide. On apprend ensuite que si c'est bien H.D. Mundt qui, pour protéger un agent contre son propre mari devenu soupçonneux, a tué ledit mari, Samuel Arthur Fennan — étoile montante du ministère des Affaires étrangères, ayant flirté avec le communisme pendant ses années d'étude à Oxford — et qui a essayé de tuer George Smiley pour la même raison, c'est Dieter Frey, ancien agent anglais devenu agent est-allemand après la guerre — que G. Smiley avait connu étudiant lorsqu'il enseignait la littérature et la poésie anglaise dans une petite université allemande — qui a tué Elsa Fennan, parce qu'elle risquait de « craquer » au cours de l'enquête sur la mort, insuffisamment maquillée en suicide, de son mari.

Control ne sourit pas.

— *George Smiley connaissait bien le dossier. Il n'est plus chez nous, mais vous devriez pouvoir le dénicher. Il s'intéresse à l'Allemagne du dix-septième siècle. Il habite Chelsea... Guillam était aussi sur l'affaire... Vous devriez passer un jour ou deux avec eux. Ils savent ce que j'ai en tête*¹⁷.

Control propose donc à Leamas un rôle dans une machination : faire passer Mundt pour un agent anglais. Il s'agirait de livrer « adroitement » aux Services de renseignement est-allemands — à ceux de ses membres qui pourraient nourrir de la rancœur à son endroit — des indices, des fragments d'information leur permettant de conclure en ce sens. Quel meilleur messenger qu'un agent brûlé et mal traité ?

— *J'aimerais me colleter avec Mundt.*

— *Parfait... Parfait. Incidemment, si d'ici là, il vous arrivait de rencontrer de vieilles connaissances, inutile de discuter de tout ça... Laissez-leur entendre que nous vous avons traité de façon scandaleuse. Autant commencer comme ça quand on a l'intention de continuer, n'est-ce pas*¹⁸ ?

Ne pas accepter que la partie soit finie, le prouver en jouant un nouveau coup et renverser ainsi le sens et la valeur de ce qui a été obtenu. Changer les perspectives, amener à regarder autrement les éléments déjà identifiés. Faire de l'ombre une lumière. Et pour cela, souffrir encore un peu plus, comme il convient à qui veut devenir acteur d'un tableau vivant :

— *Que voulez-vous que je fasse ?*

— *Je voudrais que vous restiez encore un peu sur la brèche.*

*Leamas ne dit rien*¹⁹...

2 LEAMAS, GOLD, FIEDLER

Ostensiblement marqué par son échec, trop âgé pour le « terrain », trop vieux jeu (« du sang, des tripes, le cricket, le certificat d'études et... il parle français²⁰ ! »), Leamas se retrouve donc, avec une retraite très maigre et un contrat bientôt arrivé à terme, au

17. *L'Espion*, p. 23 (trad. modifiée).

18. *Ibid.*, p. 25 (trad. modifiée).

19. *Ibid.*, p. 21 (trad. modifiée).

20. *The Spy*, p. 19 (le paragraphe est omis par la traduction française).

Circus²¹, siège des Services de renseignement britanniques, dans la section Banque, placard doré pour agents en fin de course.

Sur la scène ainsi ouverte à l'insu de (presque) tous, Leamas va entamer une involution remarquable (« sa volonté semblait s'être soudainement évanouie²² »), parcourant à bonne allure la sorte de chemin par lequel Granville fait lentement descendre Apollon vers la grenouille²³ :

Leamas commença à se décomposer [went to seed = à se ramollir].

*On considère généralement qu'une décomposition est un processus lent, mais, dans le cas de Leamas, les choses se passèrent autrement. Sous les yeux de ses collègues, il se métamorphosa de personnage honorablement connu en une ruine alcoolique pleine de ressentiment, et cela en l'espace de quelques mois*²⁴.

Une fois amorcé, ce devenir mou, cette dé-synthétisation, suit un cours bien soutenu pour une réactivité triste. Leamas, en contact discret avec le seul Control, Smiley étant censé désapprouver le principe de l'opération²⁵, commence par malmenier les règles : il rogne sur les horaires de travail, emprunte de petites sommes qu'il ne rembourse pas, se néglige, se mêle au petit personnel, ne cache plus qu'il boit, exhale sa rancœur à l'égard de son employeur ingrat et ne manque jamais l'occasion de dénigrer les Américains et leurs différents services de renseignement. Il fait le vide autour de lui.

Puis le mouvement s'accélère : il disparaît du Service et, sa pension retenue à la source — il aurait tripatouillé les comptes spéciaux dont il avait la charge —, il se retrouve au chômage. Une semaine chez un fabricant de colle, une semaine à vendre des encyclo-

21. *Circus* : le Cirque, mais aussi abréviation de Cambridge Circus (rond-point Cambridge), adresse supposée des Services de renseignement britanniques.

22. *The Spy*, p. 19 (le paragraphe est omis par la traduction française. Mon amie Amy Ziering-Kofman, grande derridienne américaine à l'oreille fine, me confirme que *Leamas* a une prononciation très proche de *limacé*).

23. J. Baltrusaitis, *Aberrations. Légendes des formes*, p. 46. En sept dessins, le dessinateur J.J. Granville, pseudonyme de Jean-Ignace Gérard (1803-1847), montre comment, en ouvrant l'angle formé par une verticale et la droite qui relie l'œil à la bouche, on passe de façon « réaliste » du visage d'Apollon à « celui » d'une grenouille. Il répond ainsi à la fantaisie de Lavater (1741-1801) qui, mêlant l'évolutionnisme de Camper (1722-1789), fameux pour sa théorie de l'angle facial (« L'homme rejoint la bête avec l'inclination progressive de la droite tirée du front jusqu'à la lèvre supérieure »), à sa propre physiognomonie (science des caractères déduits des traits du visage), représente en vingt-quatre planches le passage de la grenouille, le plus stupide des animaux, à Apollon, modèle de beauté grecque (cf. J. Baltrusaitis, *Aberrations*, p. 32-33, 38). Vieille idée de l'animal dans l'homme comme essence ou comme terme de son destin : folie de la raison, rabatement de la métaphore sur elle-même pour produire du visible. — Granville est mort à l'asile d'aliénés de Vanves en 1847.

24. *L'Espion*, p. 27 (trad. modifiée).

25. « Cette affaire ne lui plaît pas, répondit négligemment Control. Il la trouve répugnante. Il en voit la nécessité mais ne veut pas en être » (*L'Espion*, p. 56, trad. modifiée).

pédies, et le voici employé par la très improbable Bibliothèque des Recherches psychiques de Bayswater, dirigée par une vieille fille acariâtre et un peu mythomane. Là, il fait la connaissance d'une jeune femme :

— *Je m'appelle Liz Gold...*

Elle était grande et un peu gauche, avec un buste allongé et de longues jambes. Elle portait des ballerines pour réduire sa taille. Bien proportionnée mais pas franchement belle, un visage aux traits bien dessinés mais un peu lourds. Elle doit avoir dans les vingt-deux vingt-trois ans, se dit Leamas, et être juive²⁶.

Cette rencontre va perturber le processus d'involution. Au bout de trois semaines, la jeune femme invite Leamas à dîner et, tout en pressentant qu'il abrite un secret — « elle avait toujours su qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas du tout chez Leamas²⁷ » —, elle persiste et renouvelle ses invitations jusqu'au moment où, suffisamment enhardie, elle essaie de le faire parler :

Et puis, un soir, elle lui demanda :

— *Alec, en quoi croyez-vous ? Ne riez pas. Dites-moi...*

— *Je crois que l'autobus de onze heures va me ramener à Hammersmith²⁸. Je ne crois pas que le Père Noël soit le conducteur...*

— *Mais en quoi est-ce que vous croyez ?... Vous devez bien croire en quelque chose... Dieu, par exemple... Je le sais, Alec ! Vous avez un drôle de regard parfois, comme si vous aviez quelque chose de spécial à faire, comme un prêtre. Ne riez pas, Alec, c'est vrai...*

— *Désolé, Liz, vous vous trompez...*

Elle sentait qu'il allait se mettre en colère mais elle ne pouvait plus se retenir :

26. *L'Espion*, p. 33-34 (trad. modifiée). Remarque : avec ce nom de famille-là, Elizabeth Gold ne peut être que juive, a-t-on envie de dire. On revient plus loin sur les « Juifs » de Le Carré...

27. *Ibid.*, p. 38 (trad. modifiée).

28. Dans le *Don Juan* de Molière (acte III, scène 1), on peut lire l'échange suivant entre Sganarelle et Don Juan : « — Je veux savoir un peu vos pensées de fond. Est-il possible que vous ne croyiez point du tout au ciel ? — Laissons cela. — C'est-à-dire que non. Et à l'enfer ? — Eh ! — Tout de même. Et au diable, s'il vous plaît ? — Oui, oui. — Aussi peu... — Mais encore faut-il croire quelque chose dans ce monde. Qu'est-ce donc que vous croyez ?... — Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et quatre et quatre sont huit. »

Dans la scène suivante, Don Juan est arrêté par un pauvre qui lui demande l'aumône : « — Je m'en vais te donner un louis d'or tout à l'heure, pourvu que tu veuilles jurer. — Ah ! Monsieur, voudriez-vous que je commette un tel péché ? — À moins de cela, tu ne l'auras pas... — Non, Monsieur, j'aime mieux mourir de faim. — Va, va, je te le donne pour l'amour de l'humanité. »

L. Aimé-Martin, qui a préparé l'édition des *Œuvres complètes* de Molière publiée par Lefèvre, à Paris, en 1874, précise : « Cette scène fut supprimée à la seconde représentation, dans la crainte qu'elle ne devînt un sujet de scandale pour les faibles. »

— *Il y a un poison qui vous ronge la cervelle, de la haine. Vous êtes un fanatique, Alec, je le sais, mais je ne sais pas de quoi... un fanatique qui ne veut convertir personne, et ça c'est dangereux. Vous avez l'air d'un homme qui aurait... juré de se venger ou quelque chose comme ça.*

Quand il se décida à parler, son ton menaçant l'effraya.

— *Si j'étais vous, dit-il rudement, je m'occuperais de mes oignons*²⁹.

Premier accroc — et de taille — dans la « couverture » si consciencieusement tissée. L'intuition d'une femme amoureuse a perçu, sous l'indifférence et la désimplication, une urgence : non pas celle d'un prêtre, comme elle le croit, mais celle d'un pécheur en mal de salut. Effacer cette impression va s'avérer impossible :

Et tout d'un coup, il lui fit un large sourire, un peu canaille. Elle ne l'avait jamais vu sourire ainsi avant, et Liz comprit qu'il lui faisait du charme :

— *Et Liz, en quoi est-ce qu'elle croit ?...*

— *On ne m'a pas aussi facilement*³⁰.

Vouloir rattraper une gaffe, chacun en a l'expérience, est toujours aggraver les choses :

Plus tard dans la soirée, Leamas remit la question sur le tapis en lui demandant si elle était croyante.

— *Vous n'avez rien compris... rien du tout. Je ne crois pas en Dieu.*

— *En quoi, alors ?*

— *L'Histoire...*

— *Ah ! non, Liz... pas ça. Vous n'êtes pas une foutue communiste ?*

Elle fit un geste affirmatif, rougissant comme une petite fille devant son éclat de rire, furieuse et soulagée de voir qu'il s'en moquait.

*Cette nuit, elle l'invita à rester et ils devinrent amants*³¹.

On peut sourire de cette étrange symétrie — à chacun son papa, sa famille et son territoire — et ne pas s'étonner que ces naufragés finissent par aller si bien ensemble : à l'époque de la parution du livre, on a fait grand cas du contraste entre James Bond, le héros de Ian Fleming³² tel que transfiguré par le cinéma, menant grande vie et couvert de

29. *L'Espion*, p. 38-39 (trad. modifiée).

30. *Ibid.*, p. 39 (trad. modifiée).

31. *Ibid.*

32. « De manière générale, l'espion en littérature donne une image très trompeuse du travail d'un agent secret. Le prototype en est évidemment James Bond, l'agent 007, créé en 1958 par l'Anglais Ian Fleming, puis bientôt réabsorbé par les Américains, au cinéma. Ses aventures mettent en lumière certains aspects excitants de la profession, mais sans tenir compte le moins du monde des contraintes afférentes au réel métier du

femmes exceptionnellement belles, et les espions gris et besogneux de John Le Carré ; et on y a vu une preuve d'authenticité. Mais au-delà du sentiment qu'inspire la conjonction pathétique de ces deux solitudes sur-déterminées, on doit se reposer la question de la compatibilité entre mauvaise conscience et performance, celle de la possible affinité entre Œdipe et les appareils de pouvoir.

Une longue pratique des séries policières formatées pour la télévision nous a tous appris qu'un enquêteur se voit régulièrement retirer une affaire s'il a en elle un intérêt autre que professionnel. Leamas ne peut pas être un *bon* instrument dans la machination en cours puisqu'il y va pour lui de son salut, comme une femme intéressée à son sort le lui a représenté maladroitement. Il a pourtant été choisi ; plus, on lui a proposé de jouer cela même qui ne pouvait manquer de l'habiter : le découragement, la perte de propos, la dépression. Au moment où il vient de se disqualifier pour sa mission, il est difficile de penser que les maîtres de la machine n'ont pas considéré cette éventualité comme fort probable, mais qu'elle ne les a pourtant pas rebutés ; que le ratage, par conséquent, est ce qu'ils recherchent.

Une semaine après ce gros lapsus, Leamas ne se présente pas à son travail. Au bout de deux jours, n'y tenant plus, Elizabeth Gold se rend à son appartement, se fait ouvrir la porte à coups de marteau par l'épicier du coin et découvre un Leamas grelottant de fièvre dans le froid et l'obscurité — la facture d'électricité n'a pas été payée. Elle va le soigner, le dorloter et faire le ménage pendant six jours :

Le vendredi soir, le trouvant habillé mais pas rasé, elle se demanda pourquoi... Sans vraie raison, elle se sentit inquiète. De petites choses manquaient dans la pièce... Elle voulut en demander la raison mais n'osa pas. Elle avait apporté des œufs et du jambon et les fit cuire pour leur dîner pendant que Leamas, allongé sur le lit, fumait cigarette sur cigarette. Quand le repas fut prêt, il alla chercher à la cuisine une bouteille de vin rouge...

— Alec... Alec... *Qu'est-ce qui passe ? C'est fini ?*

Il se leva de table, lui prit les mains et l'embrassa comme il ne l'avait jamais fait et lui parla doucement pendant longtemps...

— *Adieu, Liz... Adieu... Ne me suis pas*³³.

renseignement. L'espion en littérature est souvent un agent du "service Action", fin prêt pour l'aventure, un noceur impénitent qui arpente les salles des casinos de la Riviera, ou bien qui passe d'un avion à une voiture, avant de sauter dans un hors-bord. C'est une vraie caricature... Dans la réalité, le travail d'un agent de renseignement n'a rien à voir avec tout ça » (Pierre Marion [directeur de la DGSE de 1981 à 1982], « Pour Miterrand, j'ai nettoyé la Piscine », in *Le Figaro littéraire*, 28 juillet 2005, propos recueillis par Olivier Delcroix).

33. *L'Espion*, p. 45 (trad. modifiée).

Le lendemain de cette scène si classique et si incongrue, Leamas se rend chez l'épicier, fait quelques emplettes qu'il prétend payer plus tard et, tout en retenant le sac à provisions auquel l'épicier — qui refuse toute idée de crédit — s'accroche, frappe de deux coups fulgurants le commerçant qui s'affale, une pommette fracturée et la mâchoire décrochée.

Trois mois après, Leamas sort de prison — où il ne s'est pas fait d'ami. Dans les deux heures, il est abordé par William Ashe, prétendu journaliste qui l'aurait connu à Berlin, manifeste mauvaise humeur et réticence, finit par se laisser convaincre d'accepter d'abord de l'argent puis de rencontrer Sam Kiever, supposé diriger une agence de presse. Peu après, Kiever propose à Leamas de travailler pour son agence :

— *Je m'intéresse à vous. J'ai une proposition à vous faire. Dans le journalisme... En fait, c'est si bien payé qu'un homme ayant votre expérience... de la scène internationale, un homme avec vos antécédents, vous comprenez, capable de fournir des renseignements précis et probants, pourrait très rapidement se libérer de tout souci financier*³⁴.

Après quelques coquetteries, Leamas accepte de suivre Kiever en Hollande, où l'affaire — renseignements contre paiement — est censée se traiter avec celui que Leamas sait n'être qu'un représentant du « client », chargé du débroussaillage préalable :

*Ashe, Kiever, Peters : il y avait là une progression en qualité, en autorité qui, pour Leamas, reflétait la hiérarchie d'un service de renseignement ; qui devait également refléter une progression idéologique : Ashe, le mercenaire, Kiever le compagnon de route, et enfin Peters, pour qui les fins ne se distinguent pas des moyens*³⁵.

Après les palinodies au Circus, les petits boulots, les amours pathétiques et la prison, loin de l'Angleterre, Leamas se découvre reterritorialisé :

*Leamas se mit à parler de Berlin. Peters l'interrompait rarement, ne posait de question ou ne faisait de commentaire que rarement mais, quand il le faisait, il faisait montre de curiosité et de compétence techniques, ce qui s'accordait parfaitement avec le tempérament de Leamas. Leamas semblait même faire écho au professionnalisme détaché de son interrogateur ; ils avaient cela en commun*³⁶.

On peut redire la chose autrement : un entretien en « face à face », un locuteur racontant, au cours d'entretiens n'ayant d'autre raison d'être, son histoire mensongère et parcellaire

34. *L'Espion*, p. 67 (trad. modifiée).

35. *Ibid.*, p. 81 (trad. modifiée).

36. *Ibid.*, p. 81 (trad. modifiée).

à un interlocuteur « professionnel » qui n'est pas sans le savoir³⁷ et qui n'intervient que rarement, un référentiel et un espace communs... Re-voici Œdipe, saisi en flagrant délit de « tranche » — ce retour provisoire (?) en analyse de celui qui est passé du côté de l'« écoute » — et de transfert, mais : Leamas ment, par nécessité mais aussi par calcul, Peters ne cherche pas à l'« ouvrir à la vérité de sa parole et à le guérir de surcroît », et c'est Leamas qui doit, en principe, être payé au terme (?) des séances — avant de prendre une retraite définitive. Figure de la perversion.

Impossible pour autant de s'abandonner longtemps aux délices empoisonnées de l'amour de transfert : le réel mis entre parenthèses ne s'en laisse pas facilement compter. Au troisième jour de son séjour en Hollande, Leamas voit arriver Peters — qui ne s'était pas montré pendant trente-six heures :

— *J'ai de mauvaises nouvelles... On vous recherche en Angleterre. J'ai appris ça ce matin. Ils surveillent les ports.*

— *Pour quel motif ?*

— *Officiellement, pour ne pas vous être présenté à un commissariat de police dans les délais fixés après votre élargissement.*

— *Et en fait ?*

— *Le bruit court que vous auriez porté atteinte à la sécurité de l'État...*

Leamas semblait figé sur place.

Control était derrière ça. Control avait déclenché la corrida. Il n'y avait pas d'autre explication. Ashe et Kiever avaient pu se faire épingle, avaient même pu parler, il n'en restait pas moins que Control seul était responsable du charivari... Ça ne faisait pas partie de l'accord³⁸.

Leamas commence à comprendre qu'on ne lui a pas dévoilé toutes les dimensions de la machination, et qu'il y joue certainement un rôle différent de celui qui lui avait été offert. Il est perplexe, autre façon de dire qu'il est coincé dans un *double bind* :

37. « [Leamas] était un homme en conflit avec lui-même, un homme qui n'avait eu qu'une vie, qu'une confession, et qui avait trahi les deux. Peters avait déjà vu ça. Il l'avait vu même chez des hommes qui avaient radicalement changé d'idéologie, qui, dans les heures intimes de la nuit, avaient trouvé une nouvelle foi et seuls, mus par la force de leurs convictions, avaient trahi leur vocation, leur famille et leurs pays... Ils en étaient tous deux conscients ; à tel point que Leamas avait refusé farouchement toute relation humaine avec Peters. Sa fierté le lui interdisait. *Pour toutes ces raisons, Peters savait que Leamas lui mentirait*, par omission peut-être, mais ne pourrait que mentir : par orgueil, par défiance ou même par perversité pure, inhérente à son métier. Et lui, Peters, aurait à pointer ces mensonges. Il savait aussi qu'avoir un professionnel en face de soi allait contre ses propres intérêts, parce que *Leamas ferait le tri quand lui, Peters, ne voulait aucun tri*. Leamas anticiperait le genre de renseignement que Peters recherchait et, ce faisant, pourrait laisser de côté un menu détail d'importance vitale pour les « évaluateurs » » (*L'Espion*, p. 79-80, trad. modifiée).

38. *Ibid.*, p. 99-100 (trad. modifiée).

Comment diable était-il censé réagir ? En se défilant, en refusant de suivre Peters, il ruinait l'opération... Mais s'il poursuivait, s'il acceptait de passer à l'Est, d'aller en Pologne, en Tchécoslovaquie ou Dieu sait où, il n'y avait aucune raison pour qu'ils le laissent repartir. Et pourquoi souhaiterait-il, lui, repartir puisqu'il était officiellement recherché à l'Ouest³⁹ ?

Prendre l'initiative de mettre un terme à l'opération serait renoncer au fantasme, ce qui ne saurait aller sans douleur. Sans vraiment balancer, et après avoir étrangement exonéré Control d'une grande partie de sa vilenie en s'attribuant une bonne part de la faute⁴⁰, Leamas accepte finalement de suivre Peters dans un pays situé au-delà du Rideau de fer, parce que l'interrogatoire n'est pas terminé :

— *Où allons-nous ?*

— *Nous y sommes. République démocratique allemande...*

— *Je croyais que nous allions plus loin à l'est.*

— *Ça viendra... Nous nous sommes dit que les Allemands devraient discuter avec vous. Après tout, l'essentiel de votre travail a concerné l'Allemagne...*

— *Qui verrai-je du côté allemand ?...*

— *Qui vous attendez-vous à rencontrer ?*

— *Fiedler, répondit vivement Leamas, chef adjoint de la Sécurité. L'homme de Mundt. Chargé des interrogatoires importants. Un vrai salaud...*

Fiedler, c'est sur lui qu'il faut miser, avait expliqué Control, pendant qu'ils dînaient avec Guillam... Fiedler est l'acolyte⁴¹ qui, un jour, poignardera le grand-prêtre dans le dos. C'est le seul rival de Mundt qui soit à la hauteur et, de plus, il le hait. Fiedler est juif, bien sûr, et Mundt plutôt de l'autre bord. Un mélange détonnant.

— *Notre travail, dit-il en désignant Guillam et lui-même, a consisté à fournir à Fiedler l'arme pour abattre Mundt. Le vôtre, mon cher Leamas, sera de l'encourager à s'en servir. Indirectement, bien sûr, parce que vous ne le rencontrerez pas⁴².*

39. *L'Espion*, p. 100 (trad. modifiée).

40. « On dit que les condamnés à mort sont sujets à des moments d'exaltation soudains et que, pour eux, comme pour les papillons dévorés par les flammes, destruction et accomplissement sont simultanés. Sa décision prise, Leamas éprouva un sentiment semblable... Il perdait ses réflexes. Control avait raison. Il s'en était rendu compte l'année dernière, alors qu'il suivait l'affaire Riemeck... » (*The Spy*, p. 96, paragraphe omis dans la traduction française).

41. Peut-être faut-il rappeler aux mécréants que nous nous flattons généralement d'être qu'un *acolyte* est un clerc chargé des offices subalternes et que l'*acolyte* est, dans l'Église catholique, le plus élevé des quatre ordres mineurs.

42. *L'Espion*, p. 115-116 (trad. modifiée).

INCIDENTE

Après Elizabeth Gold, Fiedler [racleur de violon, mauvais musicien⁴³] : les « Juifs » de *Le Carré* semblent bizarrement avoir en commun avec ceux de Daniel Schmid dans *L'Ombre des anges*⁴⁴ ou ceux d'Andrzej Wajda dans *La Terre de la grande promesse*⁴⁵ d'être assez près de leur caricature. Mais laquelle ?

Nous sommes en 1963 : Israël n'a pas encore conquis l'ensemble de Jérusalem ni ces territoires, annexés par l'Égypte et la Jordanie au lendemain de la guerre d'indépendance de 1948, qu'aucune entité ethnico-culturelle n'avait jamais pensé jusque là à réclamer pour y exprimer son « être » politique. Le général de Gaulle n'a pas encore fulminé contre le « peuple d'élite, sûr de lui-même et dominateur » (conférence de presse du 27 novembre 1967), perdant Raymond Aron en chemin⁴⁶, ni donné le branle à sa grande « politique arabe ». Ulrike Meinhof, fille de pasteur et révolutionnaire marxiste, n'a pas encore expliqué en quoi l'intuition anti-capitaliste des nazis à propos des Juifs était juste (« Six millions de Juifs furent tués et jetés au fumier de l'Europe parce qu'ils étaient des Juifs d'argent... (Geldjuden)⁴⁷ ». L'Assemblée générale des Nations-Unies n'a pas encore adopté sa Résolution 3 379 du 10 novembre 1975, stipulant que « le sionisme est une forme de racisme et de discrimination raciale ». Enfin, la Rote Armee Fraktion (« la bande Baader-Meinhof ») n'a pas encore séparé les passagers juifs de l'avion d'Air France assurant la liaison Tel Aviv-Paris, détourné le 27 juin 1976 vers l'Ouganda d'Idi Amin Dada par ses soins (et ceux du FPLP) et conduit au bout d'une piste à Entebbé les « autres » passagers.

43. Depuis la prise de Jérusalem par les Romains et la (deuxième) destruction du Temple, les Juifs observants n'accueillent pas d'instruments de musique dans leurs synagogues, pour marquer le deuil de leur souveraineté perdue. Seules exceptions : les instruments à cordes (harpe, violon), acceptés pendant les célébrations de mariages, ce qui expliquerait, selon certains, la prolifération du « Juif violoniste » dans l'Europe centrale et de l'Est au vingtième siècle, de Chagall à Isaac Stern et Nathan Milstein en passant par *Le Violon sur le toit* (d'après *Tevye le laitier* de Shalom Aleïchem)...

44. Film de 1975, d'après *Les Ordures, la Ville et la mort*, pièce de Rainer Werner Fassbinder, avec Ingrid Caven, R.W. Fassbinder et Klaus Löwitsch.

45. Film de 1975 qui obtint le Grand Prix du Festival du Film de Moscou cette année-là, d'après un roman de Wladyslaw Reymont (*La Terre promise*, 1899), avec Daniel Olbrychski, Wojciech Pszoniak, Andrzej Seweryn et Anna Nehrebecka.

46. Cf. Raymond Aron, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Paris, Plon, 1968.

47. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15 décembre 1972. — Pour l'anecdote, on notera que sauver des actes odieux en y reconnaissant après coup une motivation « noble », méconnue par ceux qui les ont commis, est une pratique vivace dont continuent de se réclamer sans complexe des « marxistes », frottés de « freudisme » pour faire bonne mesure. Par exemple, Slavoj Žižek, philosophe matérialiste dialectique et psychanalyste, directeur international du Centre for Advanced Studies in the Humanities de Birkbeck, crédite Eric Santner (professeur à l'Université de Chicago) d'avoir élaboré une notion heuristiquement riche à partir des *Thèses sur la philosophie de l'Histoire* de Walter Benjamin, selon laquelle « une intervention révolutionnaire actuelle

John Le Carré est, à cette époque (son évolution ultérieure, telle qu'elle s'exprime dans La Petite Fille au tambour en 1983 et, plus directement, dans « The United States of America has gone mad⁴⁸ », n'est pas sans intérêt) un libéral, dans la vieille acception anglo-américaine du terme : décentement de gauche, anti-totalitaire et submergé par l'immensité de la dette « morale » contractée par l'Europe vis-à-vis de ses Juifs.

Par conséquent, chez lui, pas d'identification esthétique-marxiste du Juif comme substance-à-pre-en-souffrance-maladive-de-territoire à la Meinhof-Schmid⁴⁹, pas d'identification rustique du Juif comme substance-avide-indifférente-à-la-Terre à la Reymont-Wajda (l'aristocrate polonais, l'Allemand et le Juif libidineux, cosmopolite et âpre au gain, tous trois arrivistes sans retenue, s'unissant pour exploiter l'« homme du peuple », sans parler de la Juive lubrique face à la jeune fille « innocente », victime désignée des prédateurs). Bien au contraire, une identification du Juif à la souffrance : les « Juifs » de Le Carré sont des figures positives, enfants des Prophètes, pas de Moïse, n'observant pas la Loi, sa peu spectaculaire et exigeante minutie, mais haïssant l'idée de l'injustice — certitude d'être meurtris. Leur messianisme est à la fois

répète/rachète des tentatives ratées du passé. Ces tentatives valent comme “symptômes” et peuvent être rétrospectivement rachetées par le “miracle” de l'acte révolutionnaire. Elles ne sont pas tant des actions oubliées que des incapacités à agir passées, des incapacités à suspendre la force des liens sociaux inhibant les actes de solidarité avec les “autres” de la société. Pour Santner, ces symptômes peuvent aussi prendre la forme de perturbations de la vie sociale “normale” : par exemple, la participation dans les rituels obscènes de l'idéologie dominante. Selon cette façon de penser, *Kristallnacht* [la Nuit de cristal, en 1938] — une explosion de violence mi-organisée mi-spontanée contre des demeures, des synagogues, des boutiques et des particuliers — doit être considérée comme un carnaval au sens de Bakhtine, un symptôme dont la furie et la violence révèlent qu'il a été un essai de *formation de défense*, un masquage d'une incapacité antérieure à intervenir effectivement dans la crise sociale allemande. *En d'autres termes, la violence même des pogroms était la preuve de la possibilité d'une authentique révolution prolétarienne, son énergie en excès marquant la réaction à la reconnaissance (inconsciente) de l'occasion manquée* (Slavoj Žižek, *Lenin Shot at Finland Station*, London Review of Books, vol. 27, n° 16, 18 août 2005 — nous soulignons).

48. Article publié dans *The Times* (15 janvier 2003) pour protester contre le projet d'intervention des États-Unis en Irak, où l'on peut lire, entre autres : « La guerre imminente a été planifiée bien avant que Ben Laden eût frappé, mais c'est lui qui l'a rendue possible. Sans Ben Laden, la junte bushiste aurait encore à s'expliquer sur un tas d'affaires louches : sur la façon dont elle a été élue, pour commencer ; sur Enron ; sur son favoritisme éhonté en faveur des déjà-trop-riches ; sur son mépris sans bornes pour les pauvres de la planète ; sur l'écologie et une foule de traités internationaux abrogés unilatéralement. Elle aurait aussi à expliquer pourquoi elle soutient Israël en dépit de son mépris permanent pour les résolutions de l'ONU. Mais Ben Laden a opportunément envoyé tout ça sous le tapis d'un coup de balai. »

49. À l'occasion de la sortie du film à Paris en 1977, après un an d'interdiction, une polémique a éclaté entre Claude Lanzmann et Gilles Deleuze : pour le premier, vouloir mettre en scène une putain maigre, son père nazi non repent, son souteneur yougoslave et son protecteur anonyme et futur assassin, « A. le Juif riche », promoteur immobilier sans scrupule, ne pouvait relever que d'une intention haïssable. G. Deleuze ne l'a pas vu sous cet angle ; il a trouvé du mérite au film et, après avoir signé avec une cinquantaine de personnalités une pétition dénonçant notamment l'« irresponsabilité consistant à ne pas [en] analyser la structure », l'a défendu dans *Le Monde* du 18 février 1977 (« Le Juif riche », repris dans *Deux régimes de fous*, Éditions de Minuit, 2003), ce qui l'a irrémédiablement brouillé avec C. Lanzmann.

impatience et désenchanté ; ce sont des bolcheviks de cœur⁵⁰, des gens de foi, destinalement voués au sacrifice, à la trahison et au malheur, autant dire des figures christiques.

On remarquera, pour clore cette incidente, que la souffrance est supposée être, en soi, rachat, mais que l'on ne peut être racheté de l'âpreté et qu'on ne le peut pas plus de l'avidité.

Reprenons.

— *Il est bon ?*

Peters haussa les épaules :

— *Pas mauvais, pour un Juif..*

Leamas, entendant du bruit à l'autre bout de la pièce, se retourna et vit Fiedler se tenant dans l'encadrement de la porte⁵¹.

L'entrée en jeu de Fiedler, pour son propre compte et non pas pour celui de l'URSS comme cela avait été sous-entendu, *moment* attendu de la diégèse, marque une deuxième rupture pour Leamas : c'est une scansion. La réaction violemment hostile qu'elle provoque chez lui, au-delà du jeu prescrit par les recommandations qu'il a reçues⁵², laisse supposer qu'il a perçu que le travail de vérité, de perlaboration si l'on veut, a déjà commencé. À preuve, la haute teneur de son éclat en agressivité rentrée à l'égard de Control, mais aussi de lui-même, et le registre non indifférent dans lequel s'expose cette agressivité apparemment destinée à Fiedler, le sexuel :

— *J'aurais dû m'en douter... deviner que vous n'auriez jamais les tripes pour faire votre sale boulot tout seul... Typique de votre moitié de pays pourri et de votre misérable petit Service : vous allez chercher le gros oncle pour maquereauter à votre place. Vous n'êtes même pas un pays, même pas un gouvernement, vous êtes une dictature de cinquième ordre de politiciens névrosés... Je vous connais, espèce de sadique... Vous étiez au Canada pendant la guerre, n'est-ce pas ? C'est le putain de bon endroit où il fallait être, n'est-ce pas ? Je parie que vous planquiez votre tête de lard dans les jupons de maman chaque fois qu'un avion passait ? Qu'est-ce que vous êtes, maintenant ? Le petit*

50. « Fiedler avait passé toute la guerre au Canada. Leamas s'en souvenait maintenant... Ses parents étaient des réfugiés juifs allemands, marxistes, et c'est seulement en 1946 que la famille était rentrée au pays, désireuse de participer, quoi qu'il pût lui en coûter, à l'édification de l'Allemagne de Staline » (*L'Espion*, p. 119, trad. modifiée).

51. *Ibid.*, p. 118 (trad. modifiée).

52. « "N'oubliez jamais de montrer que vous les détestez, avait dit Control. Ils attacheront d'autant plus de valeur à ce qu'ils tireront de vous" » (*ibid.*, p. 120, trad. modifiée).

*acolyte rampant de Mundt, avec vingt-deux divisions russes montant la garde devant la maison de votre mère*⁵³.

Comment Fiedler pourrait-il en entendre quelque chose ?

— *Dites-vous que vous êtes chez le dentiste. Plus vite ce sera fait, plus vite vous pourrez rentrer chez vous.*

— *Vous savez parfaitement que je ne peux pas rentrer chez moi*⁵⁴.

Aucune surdité, pourtant, ne saurait empêcher le contre-transfert de s'enclencher, parce que Fiedler aussi est là pour ça, et qu'il n'est pas sans le savoir. Le lendemain, par une remarque d'apparence technique, il annonce qu'ils sont tous deux bons pour une vraie « tranche » :

— *Vous nous posez un grave problème...*

— *Je vous ai dit tout ce que je savais.*

— *Oh non !*

Et, souriant :

— *Oh non ! Vous ne nous avez dit que ce que vous étiez conscient de savoir*⁵⁵.

Et de questions en remarques entrecoupées de considérations « philosophiques⁵⁶ » sur les croyances et les imaginaires respectifs soutenant le projet de l'un et l'autre empire, de suggestions en hypothèses sur ce qu'impliquent les informations lacunaires livrées par Leamas — selon le scénario tortueux mis au point avec G. Smiley et P. Guillam — sur l'opération Rolling Stone, opération qui aurait été dirigée par Control en personne et aurait amené plusieurs fois Leamas à verser d'importantes sommes d'argent sur divers comptes tenus par des banques situées au nord de l'Europe, certainement destinées à un agent qui ne pouvait être un Allemand de l'Est, assurait-il, parce qu'il l'aurait nécessairement su⁵⁷, on découvre sans grande surprise qu'au bout d'une semaine passée à se promener dans les

53. *L'Espion*, p. 120 (trad. modifiée).

54. *Ibid.*, p. 121 (trad. modifiée).

55. *Ibid.*, p. 124 (trad. modifiée).

56. « — Quelle est votre philosophie ? — Je pense que vous êtes des salauds, tous autant que vous êtes... — C'est un point de vue que j'admets. Primaire, négatif et très stupide, mais c'est un point de vue. Et les gens du Cirque ? — Je n'en sais rien. Comment le saurais-je ? — *Vous n'avez jamais discuté philosophie avec eux ?* — Non. *Nous ne sommes pas des Allemands...* Je suppose qu'ils n'aiment pas beaucoup le communisme » (*ibid.*, p. 131-132, trad. modifiée).

57. « — Je l'ai dit à Peters... Il est grotesque d'imaginer qu'une opération quelconque aurait pu être montée contre l'Allemagne de l'Est à mon insu — à l'insu de l'organisation de Berlin. J'aurais forcément été au courant, hein !... — Bien sûr... Vous l'auriez été forcément... » (*ibid.*, p. 129, trad. modifiée).

collines le jour, à mal manger, boire et parler devant le feu, Fiedler commence, par-delà l'intérêt « professionnel », à éprouver de la sympathie pour Leamas — « Vous commencez à me plaire⁵⁸ » —, à manifester même de la sollicitude :

— *Pourquoi n'avez-vous pas appelé de la maison ?*

— *Nous devons être prudents... Vous aussi, vous devez être prudent.*

— *Pourquoi ? Qu'est-ce qui se passe ?*

— *L'argent que vous avez versé à la banque de Copenhague...*

Fiedler ne semblait pas vouloir en dire plus long...

— *Quoi qu'il arrive... ne vous inquiétez pas... Tout s'arrangera, vous comprenez... Il faudra être sur vos gardes pendant quelque temps...*

— *Ne vous faites pas trop de souci pour ma peau, Fiedler⁵⁹.*

On découvre aussi que Fiedler ne veut rien apprendre de Leamas, mais obtenir confirmation d'un soupçon qui le ronge depuis longtemps :

— *J'y ai pensé jour et nuit. Depuis que Viereck a été descendu, je cherche la raison. Au début, ça m'a paru fantastique. Je me disais que j'étais jaloux, que le travail me montrait à la tête, que je voyais des traîtres derrière tous les arbres. On finit par devenir comme ça dans notre univers. Mais ça me hantait : il fallait que je tire ça au clair. Il s'était déjà passé des choses bizarres. Il avait peur : peur que nous en prenions un qui parlerait trop⁶⁰.*

Et Leamas qui, peu auparavant se félicitait de voir à quel point le plan de Control marchait bien⁶¹, est maintenant envahi par la peur pour les mêmes raisons :

— *Qu'est-ce que vous racontez ? Vous délirez, dit Leamas.*

Il y avait de l'effroi dans sa voix.

— *Tout se tenait, vous comprenez. Mundt était sorti d'Angleterre tellement facilement — vous me l'avez dit vous-même. Et que vous a dit Guillam ? qu'ils ne voulaient pas le prendre. Pourquoi ? Je vais vous le dire : c'était leur homme, ils l'avaient retourné. Ils l'avaient pris, c'est évident, et c'était le prix de sa liberté. Ça et tout l'argent qu'ils lui versaient.*

58. *LEspion*, p. 144 (trad. modifiée).

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 147 (trad. modifiée).

61. « Fiedler marchait comme un somnambule tout droit vers le piège que Control avait tendu pour lui. C'était étrange [*uncanny = d'une inquiétante étrangeté*] de voir les intérêts de Fiedler et de Control peu à peu converger pour finalement s'identifier : à croire que, d'un commun accord, ils avaient adopté le même plan et que Leamas avait été chargé de l'exécuter » (*ibid.*, p. 137-138).

— *Je vous dis que vous délirez... Si Mundt a jamais l'idée que vous inventez des choses pareilles, il vous tuera...*

— *C'est là que vous vous trompez. Vous m'avez fourni la raison, vous, Leamas. C'est pourquoi nous avons besoin l'un de l'autre... La banque de Copenhague a répondu à votre lettre... L'argent a été retiré une semaine après votre passage. La date du retrait coïncide avec un voyage de deux jours au Danemark fait par Mundt en février⁶².*

On doit donc en conclure que le plan a bien fonctionné. En traitant le donné, mieux, le connu, comme un matériau, en creusant de petits trous une continuité apparemment sans faille, en fournissant obligeamment de quoi les combler, les maîtres manipulateurs anglais auraient réussi à changer le terme de l'enchaînement et produit du faux là où il y avait du vrai grâce à la conjonction de deux figures œdipiennes, proches par leur révérence à l'égard de l'Idéal et leur malaise corrélatif face à l'argent — très « chrétiens pauvres » à la Molière. Ou encore, en incitant Fiedler à se déplacer pour regarder l'ensemble de la scène d'un autre endroit, les maîtres manipulateurs anglais l'auraient amené à *découvrir* comme appartenant au paysage précédemment masqué les motifs — propres à capter un désir intense et à lui offrir de quoi s'accomplir — dont ils l'auraient peuplé.

Peu de temps après, les deux hommes sont arrêtés sur l'ordre de Mundt.

3 MUNDT, FIEDLER, LEAMAS

Mis en présence de Mundt (entre *mund* = bouche et *mundtot* = celui à qui on interdit la parole⁶³), Leamas s'entend dire par lui qu'il va être appelé à témoigner dans le procès intenté à Fiedler pour « sabotage et conspiration contre la sécurité du peuple », mais aussi que l'existence, la nature et l'étendue de la machination sont parfaitement connues :

— *En somme, j'ai joué mon rôle dans une combine montée par Londres pour piéger Mundt ?...*

— *Exact... Fiedler s'est conduit comme un imbécile... Aussitôt que j'ai pris connaissance du rapport de notre ami Peters, j'ai su pourquoi on vous avait envoyé et j'ai su que Fiedler tomberait dans le panneau. Il me hait... Évidemment, les gens de chez vous étaient au courant. C'était un coup admirablement monté. Qui l'a mis au point, dites-moi ? Smileys, c'est lui⁶⁴ ?*

62. *L'Espion*, p. 147-148 (trad. modifiée).

63. « Mundt ne dit rien. Leamas s'était habitué à ces silences au cours de l'entretien. Mundt avait une voix plutôt agréable, Leamas ne s'y attendait pas, mais il ne parlait que très rarement » (*ibid.*, p. 161).

64. *Ibid.*, p. 162-164.

Le grand désenchantement ne fait que commencer. Ramené dans la cellule qu'il partage avec Fiedler, Leamas a avec lui un échange shakespearien, qui annonce évidemment une fin très noire :

— *Supposons que Mundt ait raison. Il m'a demandé d'avouer... Je devais reconnaître que j'étais de mèche avec les espions britanniques qui complotaient pour l'assassiner... Toute l'opération aurait été montée par les Services de renseignement britanniques pour nous amener, m'amener moi, si vous voulez, à liquider le meilleur homme de l'Abteilung...*

— *Il a essayé la même tactique avec moi... Comme si j'avais inventé toute cette foutue histoire.*

— *Mais... supposons que vous l'avez fait, supposons que ce soit vrai — c'est une hypothèse : iriez-vous jusqu'à tuer un homme, un innocent ?*

— *Mundt est un assassin, non ?*

— *Oublions-le. Supposons que ce soit moi qu'ils aient voulu tuer, est-ce que Londres le ferait ?*

— *Ça dépend... Ça dépend de la nécessité⁶⁵.*

Là-dessus, Leamas va se coucher, content d'avoir Fiedler — qui a entamé la contre-attaque en demandant au Præsidium un mandat d'arrêt contre Mundt le jour de sa propre arrestation — pour allié et convaincu que tous deux vont envoyer l'« agent double » à la mort : l'ignorance au secours de la méconnaissance.

Arrive le procès, sur lequel nous passerons assez rapidement : Fiedler expose au tribunal, dans la langue de bois la plus conforme, tous les éléments — les « révélations » de Leamas n'en sont qu'une partie — qui l'ont amené à conclure que Mundt est un traître, devenu « l'agent d'un pouvoir impérialiste » et qu'il mérite la mort. Leamas, témoin de l'accusation, reprend le récit de ses aventures telles qu'il les a narrées au cours de l'« instruction » et réaffirme avec d'autant plus de conviction qu'aucune opération clandestine n'aurait pu être montée par son Service contre l'Allemagne de l'Est à son insu, qu'il a commencé de se persuader que « Fiedler était peut-être "intérêt spécial" que Control s'efforçait à tout prix de sauvegarder⁶⁶ ».

Après quoi, vient le tour de la défense. Le « camarade » Karden, ancien déporté à Buchenwald, représente Mundt — pour qui Leamas mentirait et le « camarade Fiedler » serait l'agent ou le jouet d'un complot visant à désorganiser l'Abteilung — et interroge Leamas uniquement sur sa situation de fortune et la nature de ses relations avec George

65. *L'Espion*, p. 170-171.

66. *Ibid.*, p. 138.

Smiley. Leamas s'en tient à sa version : il est dans un dénuement notoire et il n'a jamais eu beaucoup de contacts avec Smiley, qui a d'ailleurs quitté le Service.

Karden fait alors appeler à la barre son témoin-surprise, Liz Gold, attirée à Leipzig sous le prétexte d'un échange entre cellules des Partis communistes anglais et est-allemand. Et Liz Gold, à la colère de Leamas d'abord, à son abatement ensuite, raconte, assez embarrassée, que Leamas savait qu'elle était membre d'un parti qu'il devait détester ; qu'elle avait eu le sentiment que l'agression de l'épicier était préméditée. Elle raconte aussi, ce qui ne va pas manquer de surprendre Leamas, mais non le lecteur averti depuis plusieurs chapitres, que ledit Leamas avait malgré tout de la chance d'avoir des amis assez attentionnés pour payer toutes les factures qu'il avait laissées derrière lui et même, elle le soupçonnait, pour avoir racheté son propre bail, la dispensant du paiement de son loyer, d'avoir dédommagé l'épicier après le procès, des amis qui lui avaient rendu visite un soir en montrant beaucoup d'égards. Après lui avoir plus ou moins confié qu'Alec était en mission à l'étranger, l'un des deux, le plus âgé, avait laissé une carte en lui demandant de le prévenir si besoin était.

Il habitait Chelsea... Il s'appelait Smiley... George Smiley⁶⁷.

La surprise de Leamas est grande, mais pas au point de l'inciter à se donner une représentation plus en rapport avec l'état des choses tel qu'il commence d'apparaître. Il aime tellement celle dont il lui a été dit, par ceux-là mêmes qui paraissent l'avoir torpillée, qu'il contribuait à la parfaire en vue d'un but éminent, il a tellement donné et souffert pour que les lignes de construction soient lentement effacées, que le point de fuite et le point d'horizon convergent, que l'opacité douloureuse devienne transparence et permette à son frère en Idéal, « cet homme innocent que Londres pourrait décider de sacrifier par nécessité », de s'y perdre pour leur bien à tous deux, qu'il ne peut voir dans ce gâchis que déraison ou incompétence :

Ils avaient dû devenir complètement dingues, à Londres... Il leur avait dit... de la laisser hors du coup. Et maintenant, il était clair qu'à partir du moment où il avait quitté l'Angleterre, avant ça même, dès qu'il était allé en prison, un sinistre crétin quelconque s'était mêlé de régler la situation, avait payé les factures, dédommagé l'épicier, le propriétaire et, par-dessus tout, dépanné Liz. C'était insensé, complètement aberrant. Qu'est-ce qu'ils essayaient de faire ? Tuer Fiedler, tuer leur agent ? Saboter leur propre opération. Était-ce simplement Smiley ? Sa mauvaise conscience l'avait-elle poussé à agir ainsi ? Il n'y avait plus qu'une seule chose à faire : dédouaner Liz et Fiedler, et

67. *L'Espion*, p. 202.

*porter le chapeau. De toute façon, il était sans doute déjà foutu. S'il pouvait sauver la peau de Fiedler... Liz aurait peut-être une chance de s'en tirer*⁶⁸.

Et, décision assez folle et ingénue, Leamas décide chevaleresquement de se livrer et d'exposer le détail de la machination, dans l'espoir d'épargner sa dame de cœur et d'exonérer la sorte de double qu'il s'est trouvé, sans grand succès, on s'en doute. Vrai-faux procès de Moscou, parodie où celui qui n'appartient pas au Parti espère pouvoir se porter garant d'un de ses membres soupçonnés... Pauvre Leamas. Il ne prendra la mesure de son inadéquation qu'en entendant dans la bouche de Fiedler, s'étonnant de l'étrange comportement des Britanniques, les mêmes mots (ou presque) que ceux qu'il s'était dits *in petto* :

— *Un détail me trouble, Mundt : ils devaient savoir que vous alliez vérifier son histoire point par point. C'est pour ça que Leamas a joué la comédie. Mais après ça, ils ont envoyé de l'argent à l'épicier, payé le loyer... Quelle extraordinaire façon d'agir... pour des gens de leur expérience... payer mille livres à une fille, à un membre du Parti, qui était censée croire qu'il était sans le sou ! Ne me dites pas que ce sont les remords qui travaillent Smiley*⁶⁹.

Le contre-transfert s'est emballé et la troisième scansion est la bonne :

*Brusquement, avec la terrible lucidité d'un homme trop longtemps abusé, Leamas comprit l'effroyable machination*⁷⁰.

Et cet homme trop longtemps abusé par lui-même, qui n'a jamais pu se dire qu'il devait son poste à Berlin et sa rocambolesque mission non à sa compétence ou à son opiniâtreté — qui est aussi vertueux ? — mais à ses manques et faiblesses, à sa disponibilité inconséquente, aura tout le loisir d'exposer sa découverte amère à une Liz Gold perdue, arrachée à sa cellule au milieu de la nuit par ce Mundt qui l'effraie, et qui n'en revient pas de le retrouver, pendant le long voyage qui les conduit de la frontière polonaise vers Berlin, où un passage du Mur leur aurait été ménagé.

— *Qu'est-ce qui va arriver à Fiedler ?*

— *Il sera fusillé...*

— *Alors, pourquoi est-ce qu'ils ne t'ont pas fusillé, toi ?... Tu as conspiré avec lui contre Mundt... Pourquoi Mundt te laisse-t-il partir ?*

— *D'accord... Je vais te le dire. Je vais te dire ce que ni toi ni moi nous n'aurions jamais dû savoir... Mundt est un agent de Londres... Ils l'ont acheté quand il était en Angle-*

68. *L'Espion*, p. 206 (trad. modifiée).

69. *Ibid.*, p. 211 (trad. modifiée).

70. *Ibid.*, p. 212.

terre. Nous assistons à l'épilogue dégueulasse d'une opération immonde destinée à sauver la peau de Mundt. À le sauver d'un petit Juif intelligent de son propre département qui avait commencé à soupçonner la vérité. Ils nous l'ont fait tuer, tu comprends, ils nous ont fait tuer le Juif. Maintenant tu sais tout, et que le Ciel nous vienne en aide... Fiedler était trop puissant, Mundt ne pouvait l'éliminer seul, alors Londres a décidé de le faire pour lui... Et l'éliminer n'était pas suffisant : il aurait pu parler à ses proches, rendre publiques ses accusations. Il fallait éliminer la suspicion... Il fallait une réhabilitation publique : c'est ce qu'ils ont organisé pour Mundt⁷¹.

Nous les savons condamnés, bien sûr : elle, parce qu'elle s'est trouvée là, lui, parce que le jeu de l'identification est dangereux, et que la vérité de la représentation est la mort — telle qu'elle se donne à voir, de biais et méconnaissable, dans le tableau d'Holbein, *Les Ambassadeurs*, longuement commenté par Lacan et choisi par Lyotard pour la couverture de *Discours, Figure*.

La lumière des projecteurs se déclenchera quelques secondes avant leur tentative d'escalader le Mur, Liz Gold sera tuée par un tireur isolé en cours d'escalade ; Leamas, déjà parvenu au sommet du Mur, sans demander à son lointain père-sévère : « Où est l'agneau du sacrifice ? » ni : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? », redescendra vers elle pour mourir à ses côtés.

CONCLUSION

Après ce trop long détour, dont on espère qu'il ne découragera personne de lire Le Carré (particulièrement les romans de sa période « guerre froide », les plus intenses, les plus vénéneux), il faut en venir au propos initial et tâcher de tirer quelques enseignements.

En premier lieu, il faut louer ce talent singulier qui réussit à convaincre qu'une très bonne façon de faire passer pour faux le vrai, qu'on veut préserver, est de le présenter comme vrai avec inconsistance : comme le décalage entre le nombre de têtes et de pieds qu'on découvre dans certain tableau de Duccio représentant des hommes en armes.

De même faut-il s'étonner de cette étonnante capacité, de la part d'un homme qui a été activement engagé dans la lutte contre un empire qui a beaucoup tué — des marins de Cronstadt aux dirigeants de la révolution hongroise en passant par les koulaks, les oppositionnels de gauche, les anarchistes espagnols, Trotski et les artistes —, qui a joué un rôle non négligeable dans le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale en pactisant avec Hitler, soulageant ainsi son front est et lui permettant de lancer posément

71. *L'Espion*, p. 219-221 (trad. modifiée).

l'offensive à l'ouest, qui a alimenté régulièrement le Goulag, réglé sans ménagement la question des « nationalités », avalé de nombreux pays, etc., à faire partager la perspective larmoyante d'un agent usé et inadéquat : tenir Control et Smiley pour des monstres et pleurer sur le destin d'un apparatchik communiste aimant citer Staline⁷², ne reculant pas devant le terrorisme⁷³, qui a joué et perdu, qui, vainqueur, n'aurait pas été magnanime, au motif qu'il serait « juif »⁷⁴. Les deux « côtés » seraient, au fond, semblables⁷⁵.

La menace était pourtant bien réelle, comme la suite l'a montré, de la Tchécoslovaquie à la tentative d'assassinat de Jean-Paul II en passant par l'Afghanistan et la Pologne, par exemple, et chercher à connaître, quel qu'en pût être le prix, les inquiétantes intentions de l'Empire soviétique — ce que pouvait en savoir l'un de ses satellites — était certainement un objectif justifié, quand la trahison de quelques aristocrates d'Oxford et de Cambridge (Blunt, Burgess, Philby, Maclean, etc.) installés au cœur du dispositif de défense britannique, dégoûtés par les mauvaises manières de la classe moyenne anglaise en pleine ascension et, par-dessus tout, par la montée au zénith des très « vulgaires » Nord-Américains, avait, entre autres, coûté la vie à des dizaines d'opposants au totalitarisme et, accessoirement, quasiment vidé de substance le MI 5 (Services de renseignement britanniques). On dit même que le MI 5 a été, un temps, dirigé par un agent de Moscou⁷⁶...

Le succès fait à *L'Espion qui venait du froid* montre qu'une partie du lectorat occidental était déjà disposée à accepter cette sorte d'équivalence — scandaleuse, est-il besoin de le dire ? — entre le « monde libre », ingrat, injuste, de petite vertu, certes, mais acceptant d'être critiqué, de mauvaise grâce au besoin, et acceptant généralement le verdict des

72. « L'Abteilung et les organisations analogues sont une extension naturelle du bras du Parti. Elles sont à l'avant-garde de la lutte pour la paix et le progrès. Elles sont au Parti ce que le Parti est au socialisme : l'avant-garde. C'est ce que dit Staline... Citer Staline n'est pas de très bon goût... Il dit aussi : "Cinq cent mille personnes liquidées, c'est une statistique, la mort d'un seul homme tué dans un accident de la circulation est une tragédie nationale." Il se moquait de la sensibilité bourgeoise des masses... » (*L'Espion*, p. 132, trad. modifiée).

73. « Moi-même, je serais d'accord pour mettre une bombe dans un restaurant si ça devait nous mener plus loin sur la voie. Après, je ferais les comptes : tant de femmes, tant d'enfants... » (*ibid.*, p. 133).

74. Ah ! pouvoir s'apitoyer sur un des fils dévoyés de ceux que l'Occident n'a pas su ou voulu protéger vingt ans auparavant...

75. « — Supposons que ce soit moi qu'ils aient voulu tuer, est-ce que Londres le ferait ? — Ça dépend... Ça dépend de la nécessité... — Ah !... ça dépend de la nécessité... Tout comme Staline, en somme. L'accident de la route et les statistiques. Quel soulagement ! *Nous sommes exactement pareils, vous savez, c'est ça la blague !* » (*ibid.*, p. 171-172 — nous soulignons).

76. C'est le sujet d'un autre très remarquable livre de John Le Carré, *Tinker, Taylor, Soldier and Spy*, publié en 1974 (*La Taupe*, trad. J. Rosenthal, Laffont, 1974). « Je me suis inspiré des Services de renseignements étrangers. Essentiellement, des Services secrets anglais, américains, israéliens. Je suis très admiratif de l'ensemble cohérent que forment le MI 5 et MI 6, les Services secrets britanniques » (Pierre Marion, « J'ai nettoyé la Piscine », *op. cit.*).

urnes — et le « bloc communiste », était déjà disposée à manifester une indulgence coupable à l'endroit du stalinisme, à passer sur ses crimes pour s'attendrir sur sa Promesse — de mise en ordre définitive du pulsionnel, d'abolition de la *différence des sexes* (entendre : du sexuel comme *différent*).

Pris dans une transe (« J'ai écrit ce livre dans une grande hâte sur une période d'environ cinq semaines⁷⁷ »), l'ancien homme de l'ombre déprimé, qui pourra, en 1989, dire : « On oublie la terreur trop aisément... En un sens, la propagande de l'Ouest disait vrai : le régime d'Allemagne de l'Est était détesté par ceux qu'il gouvernait⁷⁸ », aura ainsi su communiquer, en 1963, son pathos à son anti-héros⁷⁹ et faire *époque*. En répondant oui à la question : « L'Occident mérite-t-il ce qui risque de lui arriver ? En sera-t-il responsable ? », quand c'était le passé immédiat qui était en cause...

Pour en revenir à la perspective que nous avons essayé d'ouvrir, notons qu'il est toujours possible de rejeter tout Le Carré parce qu'il serait dans l'à-peu-près « technique », plus analyste qu'opérationnel du renseignement⁸⁰, parce que sa « pâte » serait trop psychologique, comme le font d'authentiques anciens espions — Michael Ledeen⁸¹, par exemple, chroniqueur à la *National Review*, grand lecteur de Machiavel et théoricien néo-conservateur controversé. Mais le « psychologique », quoi qu'on y entende, est un donné qu'on ne peut facilement écarter : il est derrière ou dans les régularités (les quasi-

77. *The Spy*, introduction, p. VII.

78. *Ibid.*, p. VIII-IX.

79. « Qu'est-ce qui m'a poussé à l'écrire ?... À cette distance, toute réponse risque d'être tendancieuse. Je sais que j'étais profondément insatisfait de ma vie professionnelle, que je souffrais de la plus grande des solitudes et de la plus grande des confusions. Peut-être que quelque chose de cette solitude et de cette amertume s'est retrouvé chez Leamas. Je voulais être aimé... » (*ibid.*, p. IX).

80. « Vous êtes un opérationnel, Leamas... pas un analyste. C'est clair » (*ibid.*, p. 104).

81. Voir, entre autres, ce dialogue imaginaire (*National Review* du 31 août 2004) — à propos de Lawrence Franklin, analyste de la CIA, accusé d'avoir transmis des informations confidentielles à deux lobbyistes pro-Israéliens qui se seraient empressés de les transmettre à l'ambassade d'Israël à Washington — entre M. Ledeen et James Jesus Angleton (1917-1987), directeur du contre-espionnage de la CIA de 1960 à 1973, au parcours professionnel exemplaire (c'est lui qui a démasqué l'agent double « Kim » Philby, par exemple), connu pour son amour des chats, de la poésie et son obsession à propos d'une éventuelle pénétration de son service par une « taupe » russe : « JJA. — On sait [que cet analyste] est un professionnel du renseignement... Comme tous ceux qui manipulent des documents "classifiés", il connaît les règles : on ne peut pas transmettre ce type de document à des personnes "non autorisées". Par conséquent, quand un professionnel décide tout de même de le faire, on peut être sûr qu'il va prendre toutes les précautions. Vous avez lu suffisamment de romans d'espionnage pour tout savoir sur les "boîtes à lettres mortes" [endroits convenus et non compromettants pour déposer discrètement des documents], les écritures invisibles, les codes secrets, toute la panoplie.

ML. — Ouais. John Le Carré.

JJA. — Pour l'amour du Ciel ! Ce tâcheron !

ML. — Désolé. »

automatismes de comportement), les rigidités d'enchaînements, qui font que les sujets, judicieusement sollicités — peut-être faudrait-il dire « stimulés » ? — vont aller regarder la scène offerte — par ceux qui y ont intérêt — depuis l'endroit, par eux, souhaité.

Il est ce que supposent ceux qui entreprennent de désinformer, et leurs succès — penser à la dépêche d'Ems, aux Protocoles des Sages de Sion, à l'affaire Dreyfus — donnent du corps à cette supposition. Il est ce contre quoi saint Jean Chrysostome met le prédicateur en garde, dans son *Sermon sur le sacerdoce*. Le « psychologique » comme bloc relativement stable — la dépression de Leamas, l'exaltation de Fiedler, deux formes du ressentiment — vaut donc comme la mentonnière de Dürer ou le point de vue déterminé par la *construction légitime* (ou lois de la perspective) de Brunelleschi et d'Alberti : il est ce sur quoi on peut s'appuyer ou se régler pour orienter « correctement » le regard — de l'âme ?

Quelques conséquences peuvent concerner la philosophie. D'abord, une confirmation : ne pas retenir la *variation*, c'est-à-dire la mise à l'épreuve d'une notion par son insertion dans des enchaînements multiples (selon le modèle de la phénoménologie de Husserl), comme modalité opératoire à privilégier dans le cours de constitution d'un concept, est risquer de manquer quelque chose de déterminant, si la mésaventure d'Alec Leamas peut servir de guide.

Et encore : ne pas traiter la relation à autrui, la dimension de la réception, comme un après-coup de l'élaboration théorique, est avisé, si l'on doit en croire les maîtres machinateurs de Le Carré. C'est faire signe, de bien étrange façon certes, vers l'échange savant, réglé par un ensemble de protocoles commandant production des arguments, établissement des preuves, justification du jugement et formes de l'interlocution, mais c'est rater l'éthique. Autrui calculé, thématé, réifié, ne demande rien : il se contente de répondre. Mais l'éthique, plus vieille que la philosophie, plus ancienne que la science, contemporaine d'une communauté et pas seulement d'une langue, demande la paix, et le monde de Le Carré — le nôtre ? — est en guerre.

Une réserve : il n'est pas sûr que l'affinité avec l'*a priori*, l'analytique, le concept, soit gage de disposition au politique. Pas seulement, bien sûr, parce que certaines des pratiques desquelles le théorique prélèverait les concepts sous lesquels il entendrait les subsumer sont plus « risquées » que la contemplation des essences⁸² et demandent beaucoup de temps et une capacité à l'engagement du corps. Essentiellement parce que la voie du philosophico-théorique (abstraction, variation, circonscription, généralisation, rigueur et co-dépendance) ne peut pas être celle des sujets non savants, les « gens ordinaires » de Control : leur

82. Encore qu'à cheminer la tête perdue dans les sphères éternelles, on risque de ne pas voir le trou devant soi, d'y tomber et de provoquer le rire de la servante, comme on sait.

entendement est toujours voilé par leur sensibilité, captée dans une forme-fantasma et/ou dans un fragment de récit traditionnel auxquels ils *tiennent*, ayant pour mission ultime de tâcher de mettre en ordre le désordre sexuel — pulsionnel, si l'on préfère⁸³.

En d'autres termes, pour passer du vrai au juste, il faut non pas déduire — tentation toujours présente chez les *amants de la vérité*, toujours persuadés qu'elle peut parler d'une voix claire —, non pas entraîner — nostalgie religieuse que l'accélération du délitement du Symbolique réactive régulièrement —, mais construire laborieusement des passages de contournement. Il faut persuader : impossible de se passer de la rhétorique, et c'est là que les problèmes commencent.

Inversement, à observer les sujets « en situation », entraînés par le poids du « psychologique », regarder ou enchaîner — tous les sujets, savants, non savants, sans oublier ceux qui croient ne pas être dupes —, comme ils le font, *dans le mouvement*, quelques impressions se font jour.

D'abord, ils ne semblent pas près de devenir des « artistes » mobiles, légers, expérimentateurs — il n'est même pas sûr qu'ils le puissent ou le veuillent : on peut le regretter, mais au nom de quoi le leur reprocher ? Et quand bien même on le ferait, quel espoir aurait-on d'être « entendu » ?

Ensuite, que la « politique », très certainement joyeuse et gaie, qui pourrait les transformer dans ce sens, les fluidifier, c'est-à-dire les *marginaliser* radicalement, est au fond *impossible*, et pas seulement parce que son très hypothétique résultat serait difficilement compatible avec le maintien et la reproduction d'une société : on ne voit pas comment le fait de communiquer par affects, *dans* ou *sous* les mots, les gestes, les images, les films, les musiques, communiquer par *action exemplaire*, par conséquent, pourrait prévenir la rechute dans les mots de raison, pourrait dispenser de commentaire, sauf à accepter la Terreur ; et commenter est revenir à la politique triste...

Enfin, que les sujets « en situation » — mais en est-il qui ne le soient pas ? — paraissent *tous* douter concrètement de l'immanence, ne pas « croire » avoir affaire avec quelque chose qui se donnerait dans son plan, dans sa surface — il faut bien avoir une *idée* d'ordre pour savoir quoi retenir de ce qui se présente — mais avec une hauteur qui s'y dissimulerait, une transcendance qui les interrogerait parce qu'ils se sauraient *tous*, au fond, définis par la question qui les sollicite.

De là à penser qu'ils ne sont pas sans savoir obscurément en quoi consiste la réponse, qu'ils sont poussés à l'élaborer, bien entendu avec les moyens qui sont les leurs, de façon à expliciter ce dont ils avaient connaissance partielle — on a vu qu'elle n'avait pas forcément à voir avec la vérité, qu'elle n'était qu'une perspective proposée avec plus

83. C'est le vif du désaccord entre Herder et Kant, comme le rappelle O. Dekens dans *Herder* (Paris, Belles Lettres, 2003).

ou moins de force —, il n'y a qu'un pas. Et faire ce pas nous ferait sortir de la zone d'attraction de la séduisante pensée des intensités — supposées aller dans tous les sens à la fois, être imprévisibles ou « illisibles » — qui soutient la charge de Deleuze-Guattari contre Œdipe : Artaud (plus que Zarathoustra) *versus* Lacan.

Rendus à nous-mêmes, en quelque sorte, nous pourrions alors reconnaître dans la façon de faire des *sujets en situation* tels que les présente Le Carré, non la soumission à la négativité ou le monnayage du manque, mais un travail, mais une pensée en train de se frayer, proche d'une pensée du sens, comme toujours, anticipé, appelée par l'*idée herméneutique*, si nous comprenons bien J.M. Salanskis⁸⁴, à un détail près. Le parcours-type dans lequel celui-ci estime que la « situation herméneutique fondamentale... se déploie — familiarité—dessaïssement → élaboration herméneutique → parole⁸⁵ » — nous semble devoir être compliqué selon ce que nous avons « appris » de Le Carré : il faudrait reconnaître comme essentielle à l'élaboration herméneutique la présence d'un autre, lui-même *inévitablement* engagé dans un travail d'explicitation qui, nécessairement différent, croise le précédent et dont la contrariété provoque l'événement qu'est cette explicitation.

Ce dernier point nous ramène à la psychanalyse et à Œdipe. Comment perdre de vue que la psychanalyse ne concerne qu'un nombre infime ? Comment oublier que la psychanalyse fait l'objet d'un contrat libre pouvant être rompu à volonté, même si l'on s'y engage pour de mauvaises raisons ? En est-il d'autres, d'ailleurs ? Comment ne pas considérer que celui qui flue innocemment peut en souffrir et faire de bien plus méchantes rencontres en cours de dérive que celle d'un sujet-supposé-savoir ? Un gourou qui *saurait*, par exemple ? Comment imaginer que l'État non totalitaire — c'est-à-dire contenu dans son rôle « économique » de protection — puisse ne pas être indifférent aux configurations singulières des sujets qu'il machine, quand l'important est juste de les machiner pour que ça continue de tourner sans (trop) grande dépense d'énergie et avec le moins d'interruption possible⁸⁶ ? Il s'en accommode, et si les pervers peuvent y trouver matière à

84. Voir ce qu'il dit de cette « idée », reprise de Heidegger et de Gadamer et élaborée par lui dans sa présentation des mathématiques comme depuis-toujours-commandées-par-les-mêmes-noms-d'énigme, dans *L'Herméneutique formelle* (Paris, Éditions du CNRS, 1991, chap. 1).

85. *Ibid.*, p. 3.

86. Jean-François Lyotard ne dit pas autre chose, mais bien mieux : « Pourquoi l'Œdipe ? Pourquoi l'Archic-État dans un dispositif comme le capitalisme dont l'« effet de sens » correspondant, Deleuze et Guattari le répètent, est le cynisme ? *Rien de moins cynique qu'Œdipe, rien de plus coupable.* Pourquoi et comment cette circulation des flux réglés par la seule loi de la valeur d'échange aurait-elle besoin, en supplément, en prime de répression, de la figure de l'Œdipe, c'est-à-dire, pour Deleuze et Guattari, de celle de l'État ?... Allons plus loin : l'institution familiale elle-même, pourquoi le capitalisme devrait-il la préserver, contraindre la libido de l'enfant à se fixer sur elle ?... Qu'est-ce que la vie de famille d'un enfant d'aujourd'hui, père et mère travaillant ? Crèche, école, études, les juke-boxes, le cinéma : partout des enfants de leur âge, et des adultes qui ne sont pas leurs parents, qui disent et font d'autres choses. Les héros sont au cinéma et à la télévision, pas

jouissance, c'est une aubaine pour eux, pas une exigence de l'Appareil. La mauvaise conscience peut, éventuellement, gripper un engrenage, pas le lubrifier.

Félix Guattari aura été agacé par le vieux maître sceptique de la rue de Lille, qui enseignait l'indestructibilité inexorable du désir, le danger des interprétations et l'importance de la scansion⁸⁷, et Gilles Deleuze l'aura appuyé dans sa charge disproportionnée contre le malheureux Œdipe. Par amitié.

autour de la table familiale. Investissement plus direct que jamais des figures historiques. Les figures parentales, instituteurs, professeurs, curés, elles aussi subissent l'érosion des flux capitalistes. *Non vraiment, à supposer que la psychanalyse soit bien l'œdipianisation, elle n'est pas le fait du capitalisme, elle va à contre-courant de la loi de la valeur.* Un père salarier, c'est un père échangeable, un fils orphelin. *Il faut soutenir Deleuze et Guattari contre eux-mêmes* : le capitalisme est bien un orphelinat, un célibat, soumis à la règle de l'équivaloir. Ce qui le supporte n'est pas la figure du grand castrateur, c'est la figure de l'égalité : égalité au sens de la commutativité des hommes sur une place et des places quant à un homme, des hommes et des femmes, des objets, des lieux, des organes » (« Capitalisme énergemène », in *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, UGE-10/18, 1973, p. 37-39 — nous soulignons).

87. Cf. Jacques Lacan, *Le Temps logique et l'assertion anticipée* (*op. cit.*, p. 197-201). Richard Pinhas a attiré mon attention sur ce thème en consacrant de beaux développements à la *scansion* — notamment au hiatus qui sépare le *temps de comprendre du temps d'agir* —, dans le cadre du séminaire de l'EFP animé par Lucien Israël au début des années 70, à Strasbourg et à Paris. Qu'il en soit ici remercié.

Le rêve de la Vallée des Reines

RAYMOND BELLOUR

La valeur du rêve tient à sa prénance. Ce matin-là, le rêveur a pénétré dans la Vallée des Reines, et il s'étonne que le rêve le tienne au corps ainsi, comme une sorte d'étourdissement qui s'interpose dans le paysage et le suit jusque dans les tombes. Image contre image, la beauté surnaturelle du rêve depuis longtemps effacé, mais noté alors le jour ou le soir même, tient à l'empreinte nulle part saisissable subsistant telle une ombre interne, et affectant toute vision. L'image indélébile et qui flotte comme en arrière de la tête sans cesser d'irradier le corps, de freiner son accès immédiat à la réalité environnante, cette image s'exalte des fabuleuses visions planes contre lesquelles elle glisse, dans la semi-obscurité des tombes, en leur trouvant un air de familiarité avec sa propre qualité d'énigme.

Dans un amphithéâtre, des étudiants composent un petit public. Entouré de quelques personnes, parmi lesquelles je figure, Gilles Deleuze écoute une soutenance de maîtrise. Une jeune femme lit et dit soudain sur Bergson une chose étrange (le rêve ne se souvient pas laquelle, mais le rêveur sait qu'il a sursauté). Et tout à coup Deleuze s'empare d'une sorte de micro et s'exclame : « J'ai écrit cinq livres sur Spinoza et je ne peux pas laisser dire des choses pareilles. » Il est saisi progressivement d'une sorte de furor — ici encore, un trou noir dans le rêve — et il s'effondre sur le sol. Des étudiants, d'autres personnes entrent et sortent par la porte près de l'endroit où la scène se déroule (j'ai pensé à une impolitesse, un mépris nés de Mai 68). Deleuze est sur le dos, vivant sa rage (je pense aujourd'hui à Grégoire Samsa). Je veux l'aider mais « on » me fait comprendre que c'est là un processus qui doit pleinement se vivre, aller à son terme. Puis Deleuze se lève, continuant à parler seul, et sort. Je le suis tout en l'aidant à marcher. Il y a là une sorte de mur bas avec une grille. Deleuze développe sa crise. J'étreins en pleurant un enfant, je sais que c'est le fils de Gilles, je lui dis que son père est le dernier qui aura eu le sens de la totalité, de quelque chose qui serait à jamais perdu, et que c'est pour cela que je l'aime à ce point. Je me sens pris d'une folie de larmes.

On est maintenant dans une apparence de pièce. On règle des problèmes techniques. Il faut retourner à l'amphi, donner les notes — il y a une série de copies, cinq ou six. Il faut mettre

Mention bien, et non *Très bien*. Mais soudain Deleuze s'est redressé, transformé, beau, comme jeune, à peine mal rasé. Il est sorti de la crise qui l'a fait muer, et je lui dis de se regarder dans la glace. L'instant est saisissant. La transmutation est splendide. Je repars vers l'amphithéâtre accomplir mon devoir. Et soudain, je me retrouve à table, Dieu sait où, me rendant compte que j'ai complètement oublié d'aller m'occuper des copies.

Souvent, rien à dire du rêve. D'autant que quinze ans ont passé et que seules subsistent de maigres notes qu'il s'est agi à peine de remettre en forme. Juste une pensée, donc. Je me souviens de la méfiance de Deleuze envers le rêve (« Méfiez-vous du rêve de l'autre, parce que si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu »). Je suis cet autre, et ce rêve est pur désir. Que l'homme si malade qui m'accueillait parfois, avec un courage presque tranquille, que cet homme revive. Et revive au nom de la pensée qui le tient, sa crise de chaque jour et sa force. C'est sans doute, après tout, le caractère d'illusion du rêve qui formait pour Deleuze sa puissance négative. Le défaut de virtualité d'un imaginaire impartageable. Mais quand le rêve, qui s'efface souvent si vite (au moins chez le rêveur que je suis), tient ainsi dans le corps la traversée du jour, et d'un jour d'exception, voué à la contemplation métamorphique de la mort, c'est qu'il dit le désir de vie, et de survie, et que l'autre ne veut rien d'autre.

Locus Altus

JEAN-CLAUDE DUMONCEL

Ce jeudi d'avril, mon savant ami le professeur Mathias Cantorel m'avait invité à visiter l'immense jardin environnant sa belle maison de Montmorency. *Locus Altus* — la propriété se nomme ainsi — est une calme retraite où Cantorel aime poursuivre ses multiples travaux. Trois heures venaient de sonner. Le soleil brillait dans un ciel parfaitement pur. Cantorel m'avait reçu en plein air près de sa villa. Au dessus d'une fontaine dite *Fons Vitae*, sur un haut mur de marbre (marqué au poinçon du « § 86 » abrégé), se donnait à méditer une immense inscription A signée Z :

L'IMPARTICIPABLE

LE PARTICIPÉ

LE PARTICIPANT

*On dirait aussi bien : le père, la fille & le fiancé ;
le fondement, l'objet de la prétention, le prétendant.*

Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement. Le participé, c'est ce que l'imparticipable possède en premier. L'imparticipable donne le participé aux participants.

Cantorel me fit contourner le mur. Et je pus alors voir le Verso de ce Recto, la source inépuisable où s'alimentait la fontaine. J'étais devant l'Urne nouménale (dite aussi par ironie *Urne de l'Urphänomen*), le célèbre Cratère B, dont l'activité inlassable se laissait lire en transparence. L'œil, certes, était d'abord frappé d'éblouissement par les fulgurations incessantes et par les autres phénomènes électromagnétiques dont la machine était le siège. Mais peu à peu, il s'accoutumait à cette apparence chaotique et il pouvait discerner les détails de plus en plus nombreux et infiniment variés qui s'offraient à sa vue. Par-dessus tout, je pouvais enfin vérifier la fameuse propriété de *superposition propositionnelle* (1 Corinthiens XIII, 1) qui a fait, à juste titre, la réputation de l'Urne.

Ma main avait déjà pris appui sur la petite console de verre dépoli offerte au visiteur. Selon les multiples problèmes sans solution à portée de vue que j'avais toujours posés

en vain et que je rappelais maintenant à mon esprit dans un désordre enfantin, je sentais ma main agitée de très légers tremblements. Et de même que, dans l'appareil téléphonique, la simple vibration d'une plaque métallique attirée par un électro-aimant suffit à restituer tous les sons de la voix humaine, les vibrations de ma main transmettaient à la machine tous les problèmes dont je sentais alors mon esprit se décharger au fur et à mesure. Mais en même temps que mes problèmes les plus graves semblaient ainsi m'abandonner, je voyais leurs solutions respectives émerger régulièrement de la machine, sous forme de figures, de formules déployées sur des phylactères, de symboles somptueusement assemblés ou d'images multicolores. À raison de chaque problème, une musique inédite se faisait entendre à chaque fois. Elle était une partie de la solution, en laquelle retentissait toutefois un écho du problème intact. J'étais submergé par l'afflux de ces réponses aux questions qui m'avaient toujours hanté. Mais en même temps, je savais que toutes ces solutions m'étaient données ici sous une forme épigrammatique, si savamment condensée que leur déchiffrement s'imposait à moi comme une tâche nouvelle. Cantorel, alors, m'expliqua le sens que prenait en conséquence ma visite au Jardin.

— Il ne vous faudra pas moins que cette visite, avec ses différentes stations, pour vous permettre vos premiers pas dans l'espace propre à chacune des solutions. Mais ce sera autant d'acquis quand vous me quitterez. Vous pourrez ensuite, *ad libitum*, reprendre chaque problème dans l'état plus avancé où vous l'aurez laissé ici.

Tout en me donnant cette explication, Cantorel s'était retourné vers l'espace environnant. Je vis alors que le mur à la fontaine s'élevait au milieu d'un belvédère arrondi. En faisant le tour de ce belvédère, on pouvait parcourir du regard, par-dessus sa balustrade, l'ensemble de *Locus Altus*. À partir de ce point de vue, en effet, le jardin descendait tout alentour en terrasses de formes irrégulières, parsemées de plans d'eau où se reflétait le bleu du ciel et entre lesquelles grondaient de multiples cascades, plus ou moins larges et plus ou moins hautes selon l'Extension et la Compréhension des problèmes dont elles étaient la figuration à la fois immobile (par leur forme) et mouvante (par leur flux). La maison de Cantorel, qui avait été autrefois une maternité, se trouvait accrochée à la colline, un peu en contrebas du belvédère.

Nous éloignant alors du dernier niveau de la Différence libre pour plonger d'autant dans ceux de la Répétition complexe, nous amorçâmes notre descente. Pendant que nous hésitions sur les premières marches d'un petit escalier serpentant parmi des massifs de myosotis, Cantorel me déclara :

— Nous avons de la chance aujourd'hui, la météo annonce de l'orage. Lorsque la foudre frappe le cratère B, toute sorte d'effets inattendus se produisent, qui dépassent même la programmation stochastique due à Sainte-Schize.

Effectivement, dans le ciel jusque là serein, des nuées menaçantes commençaient de s'amonceler à l'horizon. Et comme pour donner à cette circonstance toute sa signifi-

cation, je pouvais embrasser du regard, sur les trois terrasses principales du domaine, les trois Monts qui en émergent : le mont Moi, le mont du Monde et le mont Dieu.

— Les trois Idées du troisième Genre, me rappela Cantorel.

Sur chaque marche de l'escalier, je pouvais par ailleurs vérifier, à chaque fois sous une forme différente, le même Principe dont je savais que ma visite me ferait enfin entrevoir les mille et mille déclinaisons inattendues : la Différence libre donne son Objet — tel un Enfant d'une nuit d'Idumée — à la Répétition complexe. Déjà pénétré de cette Pensée sans savoir où je l'avais prise, je me retournai alors vers l'Urne nouménale. De la distance où nous pouvions maintenant la voir, les Événemens (*sic*) qui s'y déroulaient s'offraient déjà dans une plus grande simplicité qu'au moment où elle nous écrasait de son surplomb. À titre démonstratif, l'objet *Poème pour Ariane* se jeta soudain dans l'Urne. Puis, selon les points brillants qu'il y atteignait, comme saisi d'un mouvement fou qui le faisait zigzaguer dans tous les azimuts, je le vis successivement s'Écrire, se Rêver, s'Oublier, Rechercher son contraire, s'Humoriser, puis enfin *se Retrouver en s'analysant* dans une grande éclaboussure de rimes et de raisons dont quelques embruns brûlants nous atteignirent comme des flammèches de feu. Quand les Eaux du cratère se furent calmées, une figure féminine s'y forma, dans laquelle nous reconnûmes Ariane, ou Hécate. Mais, après une brève apparition des visages de Thésée et de Dionysos autour du sien, elle s'effaça. Nous savions que son heure n'avait pas sonné encore. Nous fûmes frappés cependant par la sérénité de son sourire.

Sur la terrasse où nous étions tranquillement descendus, nous nous trouvions devant un cadran solaire de la plus grande sobriété. Au milieu d'un carré de sable, c'était une simple lame d'acier bleuté qui dépassait du sol comme un soc de charrue enterré pour fendre le flux du temps. Des deux côtés du carré, l'allée incurvée comme le flanc arrondi de la colline qu'elle contournait se perdait dans le lent virage qu'elle y accomplissait. Mais la pointe aiguë du gnomon n'indiquait pas seulement l'heure. Une trace pétrifiée dans le sable, réunissant toutes les positions possibles désignées successivement par l'extrémité de son ombre, offrait la forme d'une branche d'hyperbole.

— Ce cadran solaire est la reproduction fidèlement transposée du gnomon de Ménechme, dit Cantorel pour m'expliquer cette curiosité, en me remémorant ce qui s'était passé dans l'Académie de Platon au sujet de l'autel de Délos.

De ma position près de la balustrade, je pouvais voir de tous côtés d'autres terrasses. Chacune, parmi d'autres horloges, portait son cadran solaire. Il y en avait de toutes les tailles et de tous les styles, en une sorte de récapitulation des différentes manières dont le Temps est entré sans demander la permission dans les différentes civilisations. Et les clepsydres semblaient, sur leurs terrasses respectives, autant d'images en écho à l'Urne nouménale d'où le sourire d'Ariane restait en rémanence, tel un sourire de chat du Cheshire. Car il est des femmes-chats comme il y a des sphinx. Plusieurs sabliers se retournaient régulièrement à une vitesse qui, au premier abord, semblait celle d'un anémomètre.

D'autres paraissaient plutôt, par leur lent bascul obsessionnel, scander le temps comme aurait fait le balancier d'une antique noria. Je demandai pourquoi plusieurs cadrans solaires portaient les emblèmes de Zeus.

— Quand nous écoutons de la musique, me répondit Mathias Cantorel, ou encore quand nous comptons rétrospectivement les coups déjà égrenés dans l'instant précédent par une horloge, si nous avons oublié de les compter au fur et à mesure, le présent paradoxal dont nous trouvons alors la preuve dans l'expérience d'embrasser ou de retrouver des données disparues dans le passé ne s'étend cependant que sur un laps de temps infime, un simple ourlet de Présent sur le Passé. Mais le présent vécu de Zeus embrasse dans une seule respiration divine toute la durée de notre monde. Et donc, autant de fois Zeus respire-t-il, autant de fois l'histoire entière du cosmos revient-elle se jouer sur l'axe de Chronos. De surcroît, *Locus Altus* inclut aussi le cas de Zeus asthmatique. À vrai dire, il inclut tous les cas, virtuels ou réels.

Au terme de ces explications, nous étions effectivement parvenus devant le pavillon de l'Éternel Retour. Cette frêle cabane (dite Cabane à Nietzsche), cependant, était construite sur un cours d'eau torrentiel que l'on voyait disparaître d'un côté, puis réapparaître de l'autre. Après avoir dépassé la cabane, il s'élargissait brusquement pour se transformer en une gerbe de tourbillons et de turbulences, entrecoupée par des séries de rapides que séparaient de grands plans irisés. Des libellules allaient et venaient au-dessus de ces flux diversifiés.

— Comment s'appelle ce cours d'eau ? demandai-je.

— C'est le cours de la Durée, dans le Progrès qu'elle ménage à la Répétition, l'ayant elle-même hérité de la Différence dont l'Urne nouménale abrite l'ourdissement.

Il ajouta, plus bas :

— Si l'on veut tracer une Ligne de sorcière, il faut d'abord mélanger en mesure dans le Chaudron les Éléments éternels qui conviennent au Concept.

Nous empruntâmes une allée ombragée au bout de laquelle se dressait une sorte de podium. Un rideau se leva et nous vîmes apparaître un Danton de cire au bord de son alcôve. Cantorel m'indiqua un bouton que je pressai. Aussitôt, le personnage de cire s'anima et se mit à réciter sa tirade : « C'est bien fastidieux d'enfiler d'abord sa chemise, puis sa culotte, et le soir de se traîner au lit et le matin de se traîner hors du lit, et de mettre toujours un pied devant l'autre. Il n'y a guère d'espoir que cela change jamais. Il est fort triste que des millions de gens aient fait ainsi et que d'autres millions le fassent encore après nous, et que par-dessus le marché nous soyons constitués de deux moitiés qui font toutes deux la même chose, de sorte que tout se produit deux fois. »

— De toute évidence, commenta Cantorel, Danton nous fait ici un coup de blues. Il est sous l'empire de l'Écclésiaste I, 2-9. Il a simplement oublié qu'après l'Ancien Testament vient le Nouveau Testament, sans parler du Troisième Testament selon Joachim de Flore.

Comme je comparais la vie décrite par Danton à celle d'Ixion et à celle d'un mulet tournant autour d'une noria, Cantorel me corrigea :

— Le vrai symbole de l'Éternel Retour, me dit-il, n'est pas le cercle ou le manège, même enchanté ou infernal, mais le δ couché, le cercle tortueux qui a la forme du Ruban de Möbius : ∞ .

Alors, le rideau s'abaissa puis se releva aussitôt. La scène de théâtre avait fait place à une piste de cirque dont le pourtour était revêtu d'un velours vermillon. Au fond de la piste se dressait un rideau de même couleur, surmonté d'un écu où s'inscrivait un δ scintillant, tracé à la peinture dorée. De part et d'autre du rideau veillaient deux huissiers. Il s'ouvrit pour livrer passage à une écuyère qui exécuta un tour de piste, perchée sur un vélo à une seule roue. Je ne sais pourquoi je compris que je pouvais poser la question que je n'avais jamais osé poser :

— Qu'y a-t-il de l'autre côté du rideau ?

— La réponse est cristalline dans le δ qui le surmonte, répondit Cantorel. Bien entendu, nous pourrions faire éternellement tourner notre écuyère, passant et repassant entre les pans du rideau, comme si le δ était le symbole « ∞ ». Mais ce n'est pas son emploi le plus instructif. Il dépend d'un autre, qui plonge plus profond. Un δ est formé d'un petit rond perché sur un grand rond. Donc, derrière le rideau, il y a la même chose que devant, mais en même temps tout est différent. Par-devant a lieu le tour de piste, par-derrière le changement de costume. Les moyens s'effacent devant la fin. Par-devant il y a l'écuyère et la trapéziste, mais par-derrière il n'y a jamais que Lola, qui joue les deux rôles. Ce n'est nullement que le Cirque soit pauvre, mais nous produisons le maximum d'effet avec le minimum de moyens, comme le Dieu de Leibniz.

— Au prix de déguisements, remarquai-je.

— Le Théâtre des Incomparables est comme *Locus Altus* mais n'est pas *Locus Altus*.

Machinalement, je pressai à nouveau sur le bouton. Cette fois-ci, le changement eut lieu à vue. La paroi du fond pivota tout entière, faisant apparaître une sorte de gouffre circulaire. Puis, du fond de ce gouffre, surgirent clochers et clochetons, parmi lesquels je reconnus d'abord les quatre Clochers de Caen de certaines Journées en Automobile. Venant du côté de Bayeux, une auto miniature s'avança, conduite par l'ingénieur Agostinelli. Sur la banquette arrière, Jean Santeuil serrait les pans de sa pelisse. La voiture traversa la ville à vive allure, puis disparut dans la direction de Lisieux. Sur quoi, Poincaré partit pour une excursion de Caen à Coutances et retour.

Nerveusement, j'actionnai encore le bouton. La ville fut engouffrée dans le puits aux parois parfaitement lisses, d'où sortaient des fumerolles dignes du Walhalla. Elle fut bientôt remplacée par une plaine, au centre de laquelle s'élevaient les clochers de Martinville. Cette fois-ci, ce fut la voiture du D^r Percepied claquant son fouet qui traversa le paysage. Les rotatives des *Lettres françaises* tournèrent à plein régime communiste dans les

sous-sols du simulacre et un bruit d'enfer sodomite ou gommorhéen. Enfin, sur la plaine entière, tomba une pluie de roses.

Puis un changement de décor se produisit spontanément. La scène représentait une ruelle dans un vieux quartier de Naples, avec la mer pour toile de fond. Un panonceau descendant des cintres annonça : *L'étendage du linge. Drame populaire*. Dans l'encadrement d'une fenêtre ouverte à notre gauche apparut la mère Tapdur. À un fil qui tournait sur deux poulies fixées de part et d'autre de la rue, elle commença d'accrocher son linge. À chaque fois qu'une pièce de lingerie était suspendue, la matrone faisait coulisser dans de grands grincements métalliques le fil qui emportait alors le linge dégoulinant au-dessus de la ruelle. On vit ainsi apparaître entre autres des caleçons, des corsets, des culottes de femme, des serviettes hygiéniques, des porte-chaussettes. Ce spectacle aérien attira l'attention de commères qui passaient dessous. Un rassemblement se forma, d'où montait une protestation de plus en plus bruyante et de plus en plus indignée. À la fin, le tapage fut tel que la matrone reparut à sa fenêtre et retira son linge. Mais sur le fil elle accrocha trois T-shirts qu'elle fit glisser aussi au milieu de la rue. Chacun portait, à la place de la poitrine, un visage de femme dont le nom s'inscrivait en-dessous. Elles s'appelaient Gilberte, Oriane et Albertine. Cette nouvelle exposition eut pour effet de calmer les commères. Et le rideau tomba sur ce dénouement.

Je demandai :

— Ne suis-je pas, cette fois-ci, parvenu à l'étiage absolu de *Locus Altus* ?

— *Mutatis mutandis*, en suivant la méthode Suidas.

Mais déjà la scène avait de nouveau changé. Au-dessus du rideau, un panonceau annonçait : *La Querelle des Transcendants, Mystère médiéval*. Le rideau se leva. Au fond de la scène, cinq figurants figuraient les cinq Transcendants : *Esse, Unum, Verum, Bonum et Pulchrum*. Puis entrèrent les deux personnages du drame : Denys l'Aréopagite et saint Jean Damascène. Denys invoqua l'autorité de Platon et alla donner l'accolade à *Bonum*. Puis Damascène, invoquant Aristote, s'en fut donner l'accolade à *Esse*. Alors eut lieu l'ordalie. Un blason qui portait deux clés croisées au-dessus d'un bœuf descendit des cintres à la verticale de la place occupée par Damascène. Aussitôt, d'un geste unanime, les cinq Transcendants indiquèrent le côté cour à Denys, qui disparut immédiatement avec toutes les marques de l'humilité. Puis *Esse* se détacha du rang et, suivi de ses quatre acolytes, alla embrasser Damascène.

— Mais alors, dis-je, comment sélectionner les Prétendants ? *Tout*, c'est la même chose que *n'importe quoi*.

En guise de réponse, Cantorel m'emmena sur un promontoire. De cet observatoire, nous pouvions voir la Fête foraine. Le spectacle donnait le tournis. La formule n'en était certainement pas le « Tout est nombre » de Pythagore, le « Tout est eau » de Thalès, ni le « Tout conspire » d'Hippocrate ou le « Tout est contemplation » de Plotin, mais : « Tout tourne ».

— Voyez, me dit Cantorel comme pour confirmer mon impression : les montagnes russes ont pour enseigne « Le Grand 8 ».

Autour de ce circuit tournaient horizontalement d'autres manèges multicolores et, verticalement, des roues de loterie bariolées. Un théâtre nautique en anneau s'élevait à l'enseigne *Bastringue de Bayreuth*. Une foule se pressait devant la loterie *À tous les coups l'on gagne*. Au-dessus d'un castel se lisait en lettres lumineuses *L'Équation de Moulinsart* :

Alphart = Omégart

— Après tout, concéda Cantorel, il faut avouer que *Locus Altus* est un *Théâtre des Variétés* avant d'être *Théâtre de la Cruauté*.

En faisant le tour de la foire, nous passâmes sous un portique rouge. Je crus devoir dire :

— Ce portique japonais apporte ici une note optimale d'exotisme.

— Détrompez-vous, me dit mon mentor, il s'agit d'un π monumental.

Tandis que je me demandais pourquoi, dans ce jardin des merveilles, un π de Peirce ne pouvait pas être aussi un portique, nous étions parvenus devant un estaminet. Un client à canotier portant lorgnon y sirotait un soda en feuilletant *Finnegans Wake*. Voyant mon intérêt, il ouvrit le livre au hasard à la page 36. Sur cette page, alors, Cantorel me montra dans un mouvement de surprise un curieux caractère. C'était un Ξ .

— *Great Scott !* s'exclama Cantorel en écarquillant les yeux : le Quantificateur existentiel des *Principia mathematica* de Whitehead et Russell est dans *Finnegans Wake* ! J'en apprends ici tous les jours !

Alors, Cantorel et l'homme au lorgnon échangèrent quelques mots :

— *Pennyfair caps on pinnyfore frocks and a ring on her founger leap. Then rompride round in rote rotie.*

— *Sure, ant unconnough ! That's fag for fig two feller ! You do a doyle yesday !*

— *Sure, as mapoor goragore !*

Quelques pas de plus, et nous étions parvenus sur le *Lacanium calembourstratum*. Une des attractions principales de *Locus Altus* est, comme on sait, la reproduction en miniature (mais néanmoins navigable) du lac Majeur d'où émergent toujours, dans la splendeur de leur floraison, les trois îles Borromées : Isola Bella, Isola Superiore et Isola Madre. Sur l'Isola Bella de *Locus Altus*, quand on s'élève à son belvédère, on peut même voir, comme autrefois, un des ornements disparus de l'île réelle : c'est l'éphèbe de marbre blanc qui brandit dans le ciel azuréen le Nœud borroméen à trois Cercles. En même temps, ces îles portent aussi d'autres noms : elles s'appellent Calembour, Calembredaine et Kakamphaton. Sur l'une d'entre elles, asthme rime avec orgasme.

Il était temps de pénétrer dans le mont Moi, qui présentait, dans son ensemble, la forme d'un bonnet d'âne. Auparavant, le P^r Cantorel posa la question rituelle qui exigeait de moi le mot de passe :

— Qu'est-ce qu'un chalumeau ?

— Un chalumeau est un dromaludaire à deux bosses, répondis-je sans y songer.

Alors, pendant que nous écoutions la *Symphonie écossaise* de Mendelssohn, Cantorel me lut l'histoire du Chameau telle qu'elle est rapportée par C.S. Peirce :

We have all heard the story of the Frenchman, the Englishman and the German, each of whom undertook to write a book upon the Camel. The Frenchman went to the Jardin des Plantes, measured the camel there with meters and weighed him with grammes, and then went home and wrote a book of which each sentence formed a paragraph, containing the minutest and yet the most spiritual account of the animal he had seen. I suppose it was something like Victor Hugo's description of the cuttlefish. The Englishman spent a fortune in fitting out an expedition to Arabia where he spent 25 years and produced a work in three volumes octavo full of undigested and inconsiderable facts. The German retired into his chamber and evolved the pure idea of a camel from the depths of his Ichheit.

Dans ces conditions, nous pûmes pénétrer dans les entrailles du mont Moi. Nous nous trouvâmes devant une machine dont le fonctionnement allait captiver notre attention. De l'Urne nouménale en modèle réduit tombait verticalement un faisceau lumineux qui découpait un cercle puissamment éclairé autour du cadran solaire marquant le moment présent. Le professeur Boex-Borel, grand ami de Suidas, assurait les derniers réglages du dispositif d'ensemble.

Sur le clavier de l'ordinateur élémentaire figuraient seulement deux touches portant respectivement les inscriptions « Moi dissous » et « Je fêlé ». J'appuyai d'abord sur « Je fêlé ». Aussitôt, sur le flanc de l'Urne, à une hauteur qu'indiquait une graduation mauve et sur une longueur marquée d'un trait carmin, une mince Fêlure se forma. Un rai de lumière fuchsia en tomba sur l'allée sablonneuse du cadran solaire, y marquant une Césure de Hölderlin. Et à l'instant même daté par la césure, l'Urne figura l'Etna dans lequel nous vîmes Empédocle se jeter, tandis que sur l'allée Hölderlin revenait à Patmos. Alors, par la fêlure de l'urne, sortirent deux rangées de fourmis rouges ou mauves. Sur le fond formé par l'urne et par le faisceau de lumière (où elles s'accrochaient aux photons, immobilisés provisoirement pour leur offrir une échelle d'Escher), les deux rangées avançant de concert commencèrent par dessiner un 8. Puis elles ajoutèrent par en-dessus et par en-dessous des boucles supplémentaires. À cause du reflet jeté par la couleur des insectes, les surfaces comprises entre les boucles paraissaient les différentes facettes d'un cristal. Et dans un trajet vertical, marquant successivement le milieu exact de toutes les boucles supérieures, nous vîmes s'élever les sandales d'Empédocle. Puis elles traversèrent le plafond et disparurent ainsi à nos yeux.

J'appuyai à ce moment sur « Moi dissous ». Le faisceau de lumière s'éteignit. Dans l'Urne, tout le volume intermédiaire entre ses deux surfaces extrêmes s'effaça. Il ne restait

plus que son Cercle supérieur et son Plan de base, entre lesquels était devenue palpable la tension électrique. Du cercle, une lueur lunaire tombait sur le plan où étaient déposées deux poubelles. Le long de l'allée s'avança un nabab tenant en laisse un quidam, pendant que, sur le plan, un clochard fouillait les poubelles, comme fasciné par leur fond. Après quoi, le clochard se plaça au centre du plan. Là, il se livra au Transfert transcendantal : pendant que sa main droite sortait des cailloux de sa poche de pantalon droite pour les placer dans sa poche de poitrine gauche, sa main gauche sortait des cailloux de sa poche de pantalon gauche pour les placer dans sa poche de poitrine droite et réciproquement.

— La prochaine fois que vous viendrez, dit mon mentor, vous pourrez suivre nos deux limiers Durand & Durant dans leurs deux enquêtes les plus célèbres : « Qui a fêlé le vase de Soissons ? » et « Le Saint-Graal est-il soluble dans le Fernet-Branca ? »

— Mais après l'Autel cubique (de la Délos des Anciens) et le Chameau (du désert des Modernes), demandai-je, n'y a-t-il pas une Troisième Chose à rencontrer ?

— Vous avez raison, dit Cantorel. Je vais vous la montrer.

Par une route en lacets, il me conduisit à un rocher.

— Vous voyez ici, m'expliqua-t-il, une reproduction exacte du rocher de Rioupeyrroux. Comme vous pouvez le constater, ce rocher présente une ressemblance frappante avec Louis XVI vu de profil.

— Tout autre chose, pensai-je, que la ressemblance entre les vagues déferlant au bord du rivage, entre père et fils, ou entre Racine et Campistron.

Le mont du Monde était maintenant tout proche. Sur ses premiers contreforts, après avoir quitté le port d'Ambreboug, nous parvînmes, par un petit train omnibus, au vallon solitaire abritant l'Abbaye de Nantibec. En alternance avec les nonnes, les moines y chantaient l'office. Nous pénétrâmes dans le jardin du monastère. Là se trouvait l'aide-jardinier, Ludwig Wittgenstein. Il me montra un pied d'*Artemisia maritima*.

— L'Armoise, m'expliqua-t-il, est le nom commun de la *plante d'Artémis*. Artémis est la déesse de la *Nature sauvage*. Quant à l'Armoise, elle a trois variétés bien connues : l'Absinthe, le Génépi et l'*Artemisia maritima*. De l'*Artemisia maritima* est tiré le semencontra, ce fameux médicament jaune dont Anna Livia Plurabella n'a presque jamais besoin.

— Ceci n'est qu'un cas, répliqua Cantorel. Nous ne pouvons observer aujourd'hui toutes vos plates-bandes. Pourriez-vous montrer à notre visiteur quelque chose qui donne une idée de vos travaux dans toute leur généralité ?

— Vous voulez dire dans leur universalité, corrigea le jardinier.

Il nous conduisit alors près d'un mur que dorait le soleil couchant et auquel était adossée une serre. Je crus que nous entrerions dans la serre. Mais près de celle-ci, sur un parterre pentagonal, notre guide botaniste nous montra une petite pousse dont le capitule ressemblait à celui de la marguerite.

— L'*Ürpflantze* de Goethe, nous dit-il avec solennité.

Quelques instants plus tard, nous parvenions au pied du mont Dieu, dit aussi montagne de la Nature ou *Solide spinoziste*, semblable à la nouvelle pyramide qui se dresse dans la cour du Louvre.

— Nous allons prendre un ascenseur, avertit Cantorel, car le nombre d'étages est infini, étant le même que celui des ascenseurs !

Le guide explicatif de la visite au mont Dieu nous fut remis. De même que l'Étoile du Soir est l'Étoile du Matin et qu'Israël est Jacob, ce guide était le prix Goncourt de 1957 : *La Modification*, due à un agrégé de philosophie. Nous demandâmes une démonstration, pour laquelle je sélectionnai l'ascenseur Socrate. Comme nous étions au rez-de-chaussée, sur l'Attribut Étendue, la Modification nous fit rencontrer un Socrate sculptural. Mais ce n'était pas un de ces bustes de plâtre qu'on trouve dans les débarras des lycées. C'était une statue conçue par Condillac dont nous parvînmes, palabrant, à extraire une parole (« La seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien »). Quand la porte de l'ascenseur se referma, je considérai la rangée verticale des boutons commandant l'accès aux étages. Elle était indexée d'abord sur les types de Russell (dont le nombre infini est celui des entiers naturels), puis, passant par le bouton de Borel, elle se poursuivait par les ω transfinis de Cantor, dont la série se ponctuait des \aleph . Je pressai sur le bouton de l'Attribut Pensée. Quand nous fûmes parvenus à destination et que la porte se rouvrit, Socrate nous accueillit par son « Connais-toi toi-même ». Autour de lui, sur le point Tau (dernière lettre de l'alphabet hébreu), s'étendait la plaine illimitée du Notos.

— Il faut maintenant nous restaurer, dit Cantorel.

À la cantine de *Locus Altus* nous attendait un frais festin de cervelle, de moelle et de langue à la vinaigrette, que nous dévorâmes du meilleur appétit en l'arrosant de Red Hackel.

Après ce repas plantureux, nous pouvions aller au Casino pour le lancer du dé. Comme on le sait, ce dé n'est autre que le *Dé de Délos*, connu surtout comme l'autel cubique dont Platon avait tenté la duplication, concurremment avec d'autres Géomètres de la Grèce.

— Mais ne faut-il pas maintenant un cornet pour effectuer le lancer ? demandai-je, supputant ses dimensions d'après celles du Dé de Délos.

— À *Locus Altus*, me répondit Cantorel, le lancer du dé à lieu *dans* le cornet lui-même. Et nous y sommes : *le cornet, c'est le Casino* et vice versa. Vous ne vous en êtes pas rendu compte, mais nous sommes revenus progressivement à l'Urne nouménale et *nous sommes rentrés dedans*. Vous allez donc voir maintenant *de l'intérieur* comment fonctionne l'Urne nouménale. L'Urne nouménale est *le Grand Casino scalaire* où l'on joue à tous les étages 24 heures sur 24 !

— À quel jeu y joue-t-on ?

— Vous avez compris que lorsque l'on joue, par exemple, aux dés (comme vous allez le faire incessamment avec ces miniatures du Dé de Délos qui vous ont été confiées), les dés peuvent être indifféremment faits de bois, d'ivoire ou de toute autre matière. La matière du dé ne change rien aux règles du jeu, qui seules importent. Mais au Casino de *Locus Altus*, un pas supplémentaire est accompli dans la même direction. Vous pouvez y jouer à la balle ou à la boule, aux cartes ou aux dames, c'est toujours le même jeu, modifié d'après l'étage où vous vous trouvez, mais partout défini d'après les caractères suivants. D'abord, il n'y a pas de règles préexistantes, le jeu porte sur sa propre règle. Ensuite, à chacun des coups, la totalité du hasard est affirmée. Enfin, rien n'est excepté du jeu, de sorte que chacun des coups, nécessairement vainqueur, entraîne la reproduction du lancer sous une autre règle. La combinaison gagnante peut être, par exemple, le 3 obtenu au rez-de-chaussée en jouant aux dés, le 1 obtenu à la roulette au premier étage, le 4 obtenu aux cartes au deuxième étage, etc. (sans oublier de placer la virgule au bon endroit).

— On ne doit jamais se lasser de ce jeu ! remarquai-je.

— En effet, il est fait de rebondissements perpétuels.

L'orage, qui menaçait depuis quelque temps déjà, éclata. Je lançai les dés dans un grondement de tonnerre...

Dans le Casino, chaque étage abritait un patio disposé autour d'un bassin. Au centre de ce bassin se trouvait, selon l'étage, une île ou un archipel plus ou moins nombreux. Un service régulier de petites embarcations reliait les bords du bassin au système insulaire du centre. Le résultat obtenu au jeu déterminait le numéro du navire d'embarquement. J'avais tiré le nombre $e^i\pi$ et nous embarquâmes pour Cythère. À d'autres étages, le départ pouvait avoir lieu pour Naxos ou pour les Galapagos, pour les Nouvelles-Hébrides ou pour les îles Sous-le-Vent.

Après une traversée quelque peu agitée, nous débarquâmes sur Cythère. Je dus d'abord subir une épreuve. Une institutrice anglaise me montra une figure formée par deux courbes fermées emboîtées l'une dans l'autre, la plus petite entourant une surface jaune. Je devais dire ce que cela représentait.

— C'est saint Jean Chrysostome faisant une homélie en fermant les yeux sous l'empire de l'inspiration, répondis-je sans hésitation.

— Vous n'y êtes pas, m'apprit Cantorel, c'est un œuf dur vu en coupe.

— Un gage ! dit gaiement l'institutrice.

Je dus en conséquence manger le modèle, et nous pûmes poursuivre notre expédition, observant au passage, pour baliser notre parcours, les rencontres de la Guêpe & de l'Orchidée, ou de la Carpe & du Lapin. Au milieu de l'île se dressait un gigantesque Œuf de Joyce autour duquel étaient disposées des rangées de chaises, comme autour d'un kiosque à musique. Nous prîmes place. L'œuf s'ouvrit, révélant l'intérieur d'un théâtre, et la représentation commença. Je demandai où étaient les comédiens. Cantorel me répondit :

— Dans ce drame, les rôles l'emportent sur les acteurs, comme toujours, et le reste s'ensuit : les espaces de mise en scène l'emportent sur les rôles et les Idées sur les espaces.

Alors, un œuf plus petit, qui se trouvait sur son coquetier, au milieu de la scène, se fendit, révélant une émeraude. Une voix off déclara : « L'émeraude en ses facettes cache une ondine aux yeux clairs. » L'émeraude se brisa et l'ondine apparut en souriant.

Elle nous guida, en devisant gaiement, vers le site ultime de notre visite, édifié par Ariane après son retour de Naxos : la célèbre Écluse à Saumons. Nous nous joignîmes, tous les trois, aux badauds qui observaient le fonctionnement de la machine. Les saumons géants qui revenaient de la mer des Sargasses arrivaient du côté d'Ambrebourg, et l'installation d'Ariane les hissait progressivement du côté de Nantibec. Chaque poisson entrait docilement dans chacun des bassins successifs de l'écluse quand les portes s'ouvraient devant lui, et, de sa taille de cétaqué, en occupait toute la longueur et la largeur. Puis il se confiait au mouvement ascensionnel de l'eau qui remplissait le bassin et, quand les portes suivantes s'ouvraient, passait joyeusement dans le Bief supérieur qui l'attendait, avec son nouvel horizon. Le spectacle, par sa simplicité comme par sa solennité, rendait silencieuse toute l'assistance. On y sentait à la fois, dans toute leur force conjuguée, les savants calculs de l'Art et la sérénité de la Vie invincible, qui va toujours suivant son cours.

7 janvier 2005

Deleuze millénaire, ou Au-delà du tombeau

CHARLES J. STIVALE

Dans cette étude, je me propose de considérer le pli et ses rapports avec l'amitié dans les écrits de Deleuze. L'un des aspects importants de cette réflexion sera de pouvoir rassembler des éléments pour définir le pli en tant que concept, et un second sera d'explorer les perspectives deleuziennes sur l'amitié. Pour ce faire, je propose d'abord une considération générale du concept particulier de l'amitié deleuzienne en traçant sa trajectoire à travers divers écrits et entretiens sur la création, l'amitié et les rapports intellectuels qu'il a partagés avec Félix Guattari. Ensuite, je m'arrête au concept du pli à partir de quelques textes exemplaires qui m'autorisent au jeu de mots « Au-delà du tombeau », sous-titre de cette réflexion, avec son double sens d'au-delà du sépulcre et d'au-delà de l'hommage (« le tombeau » en tant que genre de poème posthume et élogieux). Les textes que je présente ici me permettent de mettre en relief plusieurs aspects du pli vis-à-vis de l'amitié, et de développer ces perspectives dans le *milieu*, c'est-à-dire dans l'environnement, à la fois de l'humour deleuzien et du déploiement d'une conjoncture conceptuelle précise.

FAIRE DE LA PHILOSOPHIE, AVEC L'AMITIÉ

La conception de l'amitié que Deleuze propose dans *L'Abécédaire* est plus généralement liée à d'autres réflexions dans ses écrits. Très tôt dans sa carrière, Deleuze a suivi Proust en affirmant, d'une part, que « l'amitié n'établit jamais que de fausses communications, fondées sur des malentendus, » et d'autre part, qu'« il n'y a d'intersubjectivité qu'artistique. Seul l'art nous donne ce que nous attendions en vain d'un aimé » (*Proust et les signes*, 54-55). Cette compréhension iconoclaste nous aide à mieux situer les propos de Deleuze dans *L'Abécédaire* sur le rôle fondamental que jouent les « rencontres » dans la vie — autant

dans l'expérience des intensités et des multiplicités, à travers l'art et la littérature, que dans la génération de la pensée et le mouvement au-delà de la philosophie par la philosophie. Or dans les *Dialogues* avec Claire Parnet, publiés en 1977, une décennie avant la production de *L'Abécédaire*, Deleuze pose la question fondamentale à cet égard :

Entre les cris de douleur physique et les chants de la souffrance métaphysique, comment tracer son mince chemin stoïcien, qui consiste à être digne de ce qui arrive, à dégager quelque chose de gai et d'amoureux dans ce qui arrive, une lueur, une rencontre, un événement, une vitesse, un devenir ? (*Dialogues*, 80)

Les perspectives de Deleuze sur l'amitié sont directement liées à la définition particulière qu'il donne à son projet intellectuel dès le début de sa carrière, définition qui nous montre à la fois sa modestie et son esprit tranchant, ainsi que le révèle sa lettre de 1973 à Michel Cressole :

Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente. [...] Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. Moi, j'ai « fait » longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons (*Pourparlers*, 14).

Ces compensations consistaient en l'examen des auteurs qu'il jugeait avoir fortement mis en question la tradition rationaliste, notamment Lucrèce, Hume, Spinoza et Nietzsche, aussi bien que Kant, que Deleuze traite d'« ennemi », mais auteur qui exige néanmoins un effort de discernement et de compréhension¹. Selon sa conception de ce projet, Deleuze était obligé d'avoir recours à des stratagèmes de survie particulièrement rigoureux :

Mais surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir (*Pourparlers*, 15).

1. Voir aussi *Dialogues* pour les réflexions sur cette formation (*Dialogues*, 18-26).

Pour les auteurs qui correspondent à cette façon de « faire » de l'histoire de la philosophie, Deleuze se réfère à son ouvrage de 1962 sur Nietzsche et à celui de 1966 sur Bergson. Nietzsche en particulier, dit Deleuze,

... m'a sorti de tout ça [puisqu'] des enfant dans le dos, c'est [Nietzsche] qui vous en fait. Il vous donne un goût pervers pour chacun de dire des choses simples en son propre nom, de parler des affects, intensités, expériences, expérimentations (*Pourparlers*, 15).

Grâce à Nietzsche, Deleuze s'est ouvert « aux multiplicités qui traversent [l'individu] de part en part, aux intensités qui le parcourent » (*Pourparlers*, 16), c'est-à-dire à une dépersonnalisation, « l'opposé de la dépersonnalisation opérée par l'histoire de la philosophie, une dépersonnalisation d'amour et non de soumission » (*Pourparlers*, 16). Cette ouverture sur la dépersonnalisation et l'amour mène Deleuze, à la fin des années soixante, vers deux projets, *Différence et répétition* et *Logique du sens*, auxquels on peut ajouter son premier livre sur Spinoza. Tout en gardant trop d'« appareil universitaire » selon Deleuze, ces livres montrent tout de même qu'« il y a quelque chose que j'essaie de secouer, de faire bouger en moi, traiter l'écriture comme un flux, pas comme un code » (*Pourparlers*, 16). Un tel mode de lecture, Deleuze y insiste, est

... [une] manière de lire en intensité, en rapport avec le dehors, flux contre flux, machine avec machines, expérimentations, événements pour chacun qui n'ont rien à voir avec un livre, mise en lambeaux du livre, mise en fonctionnement avec d'autres choses, n'importe quoi..., etc., c'était une manière amoureuse (*Pourparlers*, 18).

Ce processus, bien sûr, n'est pas facile car il situe la « personne » à côté de, ou par rapport à, la « ligne du dehors » : « C'est ce qui est plus lointain que tout monde extérieur. Du coup, c'est aussi bien ce qui est plus proche que tout monde intérieur » (*Pourparlers*, 150), « arriv[ant] à plier la ligne, pour constituer une zone vivable où l'on peut se loger, affronter, prendre un appui, respirer — bref penser. Ployer la ligne pour arriver à vivre sur elle, avec elle : affaire de vie ou de mort » (*Pourparlers*, 151). Cette affaire de vie et de mort n'est pas moins importante en ce qui concerne les amitiés, malgré leurs difficultés et les risques de déception qu'elles entraînent.

Deleuze parle d'une rencontre cruciale qui a lieu à ce moment de sa vie philosophique, vers la fin des années soixante : « Et puis, il y a eu ma rencontre avec Félix Guattari » (*Pourparlers*, 16), le décrivant plus tard comme « un homme de groupe, de bandes ou de tribus, et pourtant c'est un homme seul, désert peuplé de tous ces groupes et de tous ses amis, de tous ses devenirs » (*Dialogues*, 23). Deleuze parle de l'importance, pour son travail, de cette collaboration et de cette amitié dans plusieurs textes, et tous soulignent les liens significatifs que Guattari a pu provoquer dans le processus créateur de Deleuze, et vice versa, bien

entendu. Par exemple, dans l'entretien avec Robert Maggiori qui suit la publication, en 1991, de *Qu'est-ce que la philosophie?*, peu avant la mort de Guattari, Deleuze dit :

Je crois que ce qui m'a frappé le plus, c'est qu'il ne soit pas philosophe de formation, qu'il prenne donc, vis-à-vis de ces choses, beaucoup de précautions, qu'il soit presque plus philosophe que s'il l'était de formation, et qu'il incarne la philosophie à l'état de créativité (Maggiori, 1991, 17-18).

SALUT, DELEUZE !

Cet angle d'approche à partir de l'amitié nous aide à la lier directement au pli, mais pour ce faire, je choisis un texte peu orthodoxe, qui pourtant correspond pleinement à l'humour deleuzien. C'est-à-dire, afin de déplacer cette discussion au-delà du tombeau, que je préfère m'appuyer sur une bande dessinée relatant le récit fictif du voyage final de Deleuze passant l'Achéron afin de retrouver ses amis sur l'autre rive. Publié en Allemagne (d'abord dans le quotidien *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, puis comme livre), *Salut, Deleuze !* de Martin tom Dieck et Jens Balzer montre ce penseur sous une toute nouvelle lumière. Les auteurs résument *Salut, Deleuze !* au début du volume publié six ans plus tard comme suite à ce premier texte :

Dans [le premier] récit, le philosophe Gilles Deleuze, après son décès, est emmené sur le Léthé par Charon, le passeur des morts. Sur l'autre rive, Deleuze reconnaît ses amis Michel Foucault, Roland Barthes et Jacques Lacan. Après quoi, Charon ramène son embarcation sur la rive des vivants où il accueille à nouveau Deleuze. Le voyage se répète cinq fois. Cinq fois, Charon et Deleuze se disputent pour déterminer si la répétition est la répétition du même ou si elle est la condition possible de la métamorphose de soi. Est-ce la vie ? Est-ce la mort ? À la fin du livre, Charon salue une dernière fois son estimé passager, croyant qu'il s'agit de la dernière traversée. « La mort et la différence ne vont pas ensemble ! » crie encore le philosophe disparaissant dans le noir (*Nouvelles Aventures*, 4).

La scène commence à la campagne, et le premier cadre annonce le titre *Salut, Deleuze !* au-dessus d'une route qui continue dans le deuxième cadre où se trouve un homme debout dans l'herbe ; il porte un chapeau et un manteau, et murmure simplement : « C'est beau, ici. » En haut du troisième et du quatrième cadre, comme paroles inscrites dans le ciel, on lit : « Gilles Deleuze » (cadre 3), « philosophe, 1925-1995 » (cadre 4), pendant que l'homme se promène dans l'herbe vers la rivière, en disant : « Plus beau que je ne pensais. » Puis il sonne à la porte de la petite baraque près de la rivière derrière laquelle se trouvent le quai et un bateau. Dans le cinquième cadre, on voit de dos l'homme au seuil de la porte toujours fermée tandis que,

de l'intérieur, s'entend une voix qui dit : « Vous désirez ? » L'homme répond : « Mon nom est Deleuze », puis : « Je suis attendu », et avec la porte ouverte, un visage et corps se révèlent, en disant : « Il est tard », phrase à laquelle Deleuze répond : « J'ai eu du mal à trouver. » La seule réponse est : « Posez l'argent sur la table. » Le cadre 8 montre une lampe au-dessus d'une petite table ronde, une bouteille et un verre posés à côté d'un livre intitulé (en anglais) *Les Nouvelles Aventures de l'incroyable Orphée* (*Salut*, 5-7).

Voilà les cadres par lesquels s'ouvre la première séquence de trente-six, qui nous montrent le voyage de Deleuze, traversant de nuit la rivière très sombre dans un bateau mené par un passeur très détendu. On remarque, par exemple, qu'ayant ramé un peu, le passeur tend les rames à Deleuze pour pouvoir ouvrir une bière tandis qu'ils continuent à causer. Le passeur dit : « Ici-bas, le temps s'efface devant l'éternité. Ce n'est pas si grave. Depuis quand croyez-vous que je fais ça ? » Deleuze le regarde sans répondre, ses bras appuyés sur les rames immobiles, alors le passeur demande : « Et vous ? Que pensiez-vous avant ? » À cette question, Deleuze a la possibilité d'offrir au passeur un exemplaire de *Différence et répétition* (*Salut*, 8-10). Pourtant, le passeur s'intéresse à quelque chose d'entièrement différent, demande au philosophe : « Mais peut-être auriez-vous encore une dernière phrase pour moi ? » (cadre 26). « Je collectionne les dernières phrases des hommes illustres, qui ont quitté la scène de la vie. » Et il ajoute : « Vous êtes sûrement célèbre, non ? » (cadre 27, *Salut*, 11).

Avant de pouvoir répondre, Deleuze entend la salutation : « Salut, Deleuze ! » venue du quai où il reconnaît Barthes qui tient une lampe, suivi de Foucault et de Lacan. Barthes dit : « Tu vois, nous ne t'avons pas oublié, cher Deleuze. C'est bien que tu sois venu ! » (cadre 30). « Nous avons pensé à deux ou trois choses ! Il faut qu'on te raconte ! Il faut qu'on en parle ! » (cadre 31). Mais avant que la discussion ne commence, les paroles du passeur interviennent : « Dites ! Et votre phrase ? » Entouré de Barthes, Foucault et Lacan, Deleuze regarde le passeur et répond : « Ah oui, la phrase. Que dire ?... Que diriez-vous, la prochaine fois, de m'apporter quelques herbes ? » Pendant que le passeur quitte le quai en ramant vers l'obscurité, l'entretien reprend sur le quai. Tout en ramant, le passeur regarde vers la rive des vivants au-dessus de son épaule, tandis que la silhouette lointaine des quatre amis est visible sous leurs lumières. Enfin, sans dire un mot, le passeur arrive au quai, quitte le bateau en portant sa lampe et puis, dans le dernier cadre, il s'assied à sa table pour lire, lorsqu'il entend de nouveau le « ding dong » de la sonnerie (*Salut*, 12-13).

À la suite de cette séquence initiale de trente-six cadres, le récit illustré continue avec quatre séquences ultérieures et, dans chacune, les auteurs expriment un hommage assez retors, mais aussi une critique fascinante, à *Différence et répétition*, sur les plans formel et substantiel². D'abord, que Martin tom Dieck et Jens Balzer s'adressent à la fois

2. Sur le plan formel, les auteurs jouent avec la séquence de dialogues et de cadres en répétant toujours la même illustration dans le même cadre dans chaque séquence, avec des exceptions apparemment mineures qui

sérieusement et d'une façon ludique à cet ouvrage d'une difficulté notoire, cela constitue un geste d'audace intellectuelle aussi bien que d'amitié engagée³. De plus, la section de conclusion dans chaque séquence (les cadres 28-33) met en scène l'amitié de plusieurs penseurs qui avaient maintenu sans doute des rapports assez sympathiques dans la vie, mais qui étaient restés distinctement assez loin l'un de l'autre. L'image des trois qui attendent avec impatience l'arrivée de Deleuze sur l'autre rive est encore une façon de se moquer gentiment de ces intellectuels français célèbres⁴.

Enfin, on remarque quelques autres éléments importants : d'une part, les plis dans *Salut, Deleuze !* sont compliqués par le détail du titre d'un livre qui réapparaît sur la table du passeur dans la première et la dernière séquence, c'est à savoir la suite à *Salut, Deleuze !, Les Nouvelles Aventures de l'incroyable Orphée*⁵. De plus, les détails créatifs et biographiques dans *Salut, Deleuze !* soulignent une approche fortement mise en valeur par Deleuze, celle de la possibilité et de la nécessité de créer la philosophie par des pratiques qui sortent de la philosophie, c'est-à-dire la philosophie par d'autres moyens (voir *L'Abécédaire*, « C comme Culture »). Martin tom Dieck exprime bien cette approche : « Sa philosophie a fonctionné alors comme une source d'inspiration pour construire des récits. Néanmoins, en tant que dessinateur, je suis donc devenu deleuzien sans le vouloir ni le

ajoutent peu à peu des nuances à ces illustrations et créent ainsi des différences formelles grâce aux répétitions. Sur le plan substantiel, le récit se déroule selon les répétitions successives du passage de la rivière de la mort, mais aussi avec un débat qui se développe entre le philosophe et Charon le passeur, qui reçoit le même exemplaire de *Différence et répétition* pendant les quatre traversées et se met à le lire (le livre apparaît sur la table de la baraque dans le cadre 4 des séquences 2, 3 et 4). Puis, dans chaque entretien avec Deleuze, le passeur formule de plus en plus d'objections aux arguments du philosophe. Lorsque le passeur rejette la cinquième et dernière offre du livre de Deleuze, il dit au philosophe : « Votre éternité n'a rien à voir avec la répétition. Votre éternité, c'est moi... Je suis la fin... L'éternité est la fin... La fin et la sortie » (cadres 25-28, *Salut*, 47). Comme je l'ai déjà noté, c'est à Deleuze que revient le mot de la fin, mais il le dit pour satisfaire à la demande (de la première séquence) par le passeur d'une « dernière phrase » : « Même si cela nous a plu : la mort et la différence ne vont pas ensemble » (cadre 32, *Salut*, 48).

3. La représentation de Deleuze dans ce livre n'est pas exempte d'une certaine malice assez douce, par exemple lorsque le philosophe fait la promotion de son livre un peu trop énergiquement, puis lorsqu'il explique sa philosophie en ponctuant plusieurs de ses phrases par la question professorale : « Vous comprenez ? »

4. Par exemple, « Lacan a déjà écrit un mot. Mais la lettre a été volée » (séquence 3, *Salut*, 31). « C'est bien que tu sois là. Foucault s'apprêtait à nous lire un petit poème, sur le je » (une récitation des paroles des *Mots et les choses*, « Comme à la limite de la mer un visage de sable [l'homme disparaîtra], » séquence 4, *Salut*, 37). Et « Barthes nous montre des photographies de sa mère » (séquence 5, *Salut*, 48). Dans une interview disponible sur la Toile mondiale, Martin tom Dieck répond à l'objection selon laquelle sa représentation de ces philosophes célèbres serait trop caricaturale : « La question de savoir si j'ai trop simplifié son personnage ne m'intéresse guère. Je l'ai pris non pas comme philosophe, mais parce qu'il avait un côté marrant en tant qu'humain [avec ses lunettes et ses ongles très longs], un aspect qui m'a bien servi dans ma bande dessinée » (tom Dieck, s.p.).

5. Le deuxième volume illustré contient cinq épisodes, « Le retour de Deleuze », parties I et II, « Les aventures de l'Incroyable Orphée », parties I et II, et « Nouvelles aventures de l'Incroyable Orphée ».

savoir » (tom Dieck, s.p.). Ce mode de créativité m'amène de nouveau à déplacer l'angle d'approche, afin de considérer comment nous pourrions traduire cette vision en termes d'amitié et de réseau des liens philosophiques dans les œuvres de Deleuze, surtout en termes de pli, comme l'entend Deleuze dans son livre sur *Leibniz et le baroque*.

LE PLI ET LE TOMBEAU

Un moment à la fois amusant et révélateur se présente dans *L'Abécédaire*, justement dans la section « C comme Culture », lorsque Deleuze parle de la possibilité de sortir de la philosophie par la philosophie même. Il se réfère à son livre *Le Pli. Leibniz et le baroque* comme à un exemple de ce processus de faire de la philosophie autrement. À la suite de la parution du livre, Deleuze commençait à recevoir du courrier de divers lecteurs, non limités à la communauté philosophique ou académique. Une lettre venue d'un représentant d'un groupe de quatre cents plieurs de lettres lui a déclaré : « Votre histoire du pli, c'est nous ! » Puis une autre lettre est arrivée, de quelques surfeurs qui lui ont dit qu'ils n'arrêtaient jamais de s'insérer dans les plis de la nature, dans les plis de la vague (la vie là-dedans comme la tâche de leur existence même). Pour Deleuze, de tels échanges, non seulement offraient le mouvement qu'il a constamment poursuivi au-delà de la philosophie par la philosophie, mais aussi le genre de rencontres qu'il cherchait dans toutes ses activités liées à la culture — au théâtre, aux expositions d'art, au cinéma et dans la littérature — afin de s'engager dans la possibilité même de la pensée et de la création.

Le pli est d'une importance première pour Deleuze, non seulement en tant que concept philosophique, mais aussi comme un moyen pratique de pouvoir développer, maintenir et apprécier toutes sortes de chevauchements entre les idées et les pratiques culturelles et existentielles. On peut suivre une trajectoire selon laquelle les liens-clé entre le pli et l'amitié se révèlent pleinement, par exemple, à travers l'observation faite par Deleuze de la sensibilité baroque, à la fois dans les œuvres de Mallarmé et de Leibniz. Il s'agit d'un jeu du verbal et du visuel que Deleuze résume comme « un nouveau type de correspondance ou d'expression mutuelle, "entr'expression", pli selon pli » (*Le Pli*, 44). Pour Deleuze, ce pli selon pli sert de couture, le long de laquelle peuvent se faire de nouvelles fronces, notamment, avec le livre d'Henri Michaux *La Vie dans les plis*, avec la composition de Pierre Boulez *Pli selon pli*, inspirée par Mallarmé, et avec la peinture de Hantaï, c'est-à-dire avec sa méthode construite par plissements (*Le Pli*, 47-48)⁶.

6. Tandis que d'autres lecteurs ont bien développé le rapport entre la poétique de Mallarmé et la philosophie de Deleuze — notamment Arnaud Villani (dans le *Tombeau de Gilles Deleuze*) et Jean-Luc Nancy et Haroldo de Campos (dans *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*), aucun n'a posé la question de savoir comment cet entrecroisement se lie à l'amitié, ni comment il comprend les formes poétiques comme le tombeau, et bien d'autres.

Je me propose de relever la couture qu'établit Deleuze à partir de la pratique mallarméenne de diverses expressions poétiques de l'amitié. Bien que le tombeau soit un genre de pièces de circonstance qui a donné à Mallarmé une certaine renommée, sur les « éventails » (poèmes écrits sur des éventails offerts en cadeau) s'inscrivent les paroles poétiques pour les vivants, paroles qui se plient et se déplient, s'ouvrent et se ferment matériellement, s'agitent comme les textes paraissent et disparaissent sur les éventails, les expressions ondulant entre le pli du monde et le pli de l'âme. Certaines autres formes de pièces de circonstance (relevant de « la poésie de l'occasion » comme dit Marian Sugno) sont les remerciements de Mallarmé inscrits sur des cartes de visite, les quatrains écrits sur des cartes postales et construits d'après le nom et l'adresse du destinataire sous forme poétique, des inscriptions poétiques sur des cailloux, des cruches, des œufs de Pâques, et d'autres dons. Que la réflexion de Deleuze sur le baroque et le pli mette en jeu si directement ces diverses formes de textes poétiques suggère, à mon avis, que Deleuze comprend bien les nombreuses nuances du pli de et dans l'amitié, à travers la pratique de tels échanges.

Afin de suivre la ligne de réflexion sur le pli que Deleuze trace lui-même, on peut remarquer ses propres pratiques de camaraderie intellectuelle. Ces pratiques, bien sûr, ne ressemblent pas aux modes d'expression adoptés par Mallarmé. Mais étant donnés les moyens dont il dispose, Deleuze produit d'autres sortes d'éventails, par exemple, dans *L'Abécédaire*, dans *Pourparlers*, et dans les textes et entretiens recueillis par David Lapoujade dans *L'Île déserte et autres textes* (2002) et *Deux régimes de fous et autres textes* (2003)⁷. Un écrit en particulier, « Les plages d'immanence » (1985), correspond à la pratique bien connue et bien établie des profils des œuvres d'écrivains contemporains. Parues dans un volume de « Mélanges » offert au philosophe, historien et traducteur Maurice de Gandillac, l'un des professeurs de Deleuze à la Sorbonne pendant les années 1940 et un ami durant sa vie entière, ces quelques pages sont publiées au moment même où Deleuze prépare à la fois *Foucault* et *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Les quatre paragraphes de cet éloge sont remarquables surtout dans leur manière de mettre en valeur les plis de l'amitié, tout en renvoyant le lecteur à la réflexion de Gandillac sur ce même thème.

7. En suivant la période relativement brève de 1972 à 1990, on sait que *Pourparlers* contient diverses lettres de Deleuze (par exemple, à Michel Cressole, à Serge Daney et à Reda Bensmaïa), des entretiens (Deleuze seul et avec Guattari) sur une gamme de sujets, de *L'Anti-Œdipe* aux « sociétés de contrôle » (avec Toni Negri), et quelques pièces de circonstance sur le cinéma et la politique. Les volumes les plus récents, *L'Île déserte* et *Deux régimes de fous*, correspondent respectivement à des textes, des préfaces et des comptes rendus de la première partie de la carrière de Deleuze (1953-1974), puis de la dernière partie (1975-1995). Dans chaque volume, Deleuze salue la force créatrice non seulement des écrivains, cinéastes et musiciens (comme Raymond Roussel, Jarry, Jacques Rivette, Pierre Boulez, Daniel Schmid), mais aussi de ses contemporains (comme Jean Hyppolite, Gilbert Simondon, Michel Foucault, Kostas Axelos, Hélène Cixous, Guy Hocquenghem, Maurice de Gandillac et Antonio Negri).

L'optique de Deleuze dans ce bref écrit se déplace de réflexions sur Leibniz à des remarques au sujet de son ancien professeur, « la manière dont il a mis en valeur ce jeu de l'immanence et de la transcendance, ces poussées d'immanence de la terre à travers les hiérarchies célestes » (*Deux régimes*, 245). Pour Deleuze, les écrits de Gandillac ouvrent sur « un ensemble de concepts, logiques et ontologiques, qui caractériseront la philosophie dite *moderne* à travers Leibniz et les romantiques allemands » (*Deux régimes*, 245). Après avoir cité bon nombre d'ouvrages et de concepts fondamentaux qu'il attribue à la recherche de Gandillac, Deleuze invoque l'importance générale, « l'étrange teneur et richesse », du travail de son maître :

Reconnaître le monde des hiérarchies, mais en même temps y faire passer des plages d'immanence qui l'ébranlent plus qu'une mise en cause directe, c'est bien une image de vie inséparable de Maurice de Gandillac... C'est un art de vivre et de penser que Gandillac a toujours exercé et réinventé. Et c'est son sens concret de l'amitié (*Deux régimes*, 245-246).

La référence que fait ici Deleuze à l'amitié — à un texte assez obscur de Gandillac, « *Approches de l'amitié* » (1945) — nous offre encore un plissé dans les plis de l'amitié. Le développement de Gandillac sur les diverses distinctions en philosophie entre amour et amitié établit des résonances implicites avec les réflexions ultérieures de Deleuze sur l'amitié, surtout dans *Dialogues* et *L'Abécédaire*. « L'amitié pure, dit Gandillac, n'existe pas plus que l'amour pur », mais en contraste avec l'amour, l'amitié reste « la forme idéale de la relation spécifiquement *humaine* » (*Approches*, 57 ; c'est Gandillac qui souligne). Gandillac poursuit le paradoxe de l'amitié lorsqu'il suggère :

J'ai droit à l'amitié du premier venu, comme il mérite la mienne, et nous passons l'un près de l'autre sans même nous regarder... Au-delà d'une sympathie présente, au-delà d'une émotion commune, elle exige une sorte d'attention dont peu d'hommes sont capables... Les liens véritables se nouent presque à notre insu ; à nous ensuite de les consolider (*Approches*, 59).

Tandis que l'amitié n'efface pas forcément le poids de cette forme d'absence oppressante, « elle nous entraîne à dépasser notre solitude sans nous perdre dans l'anonymat d'une fausse communauté » (*Approches*, 62). Cette attitude nous permet alors d'« accueillir simplement la "familiarité" de l'ami sans mise en scène, sans programme arrêté... Laisser place au hasard, au silence, à l'inspiration, à l'absence même, tel est peut-être le secret d'un accord qui défie toute technique » (*Approches*, 64). La rencontre fondamentale à la base de l'amitié, mauvaise aussi bien que bonne, laisse comprendre qu'il n'y a aucune garantie, état de choses tout à fait normal, à vrai dire, puisque « l'amitié perdrait sans doute ce qui **fait son vrai prix si nous connaissions des méthodes infaillibles pour la faire réussir** »

(*Approches*, 67). Ces « risques mortels » sont précisément ceux, dit Gandillac, que l'espèce humaine doit accepter « librement, lucidement, simplement », afin que l'existence humaine maintienne sa substance fondamentale (*Approches*, 67).

Il va de soi que Deleuze infléchit ces aperçus, ces divers principes sur l'amitié, selon ses propres expériences, et des chevauchements aussi bien que des contradictions se révèlent entre sa pensée et celle de Gandillac à cet égard. Par exemple, comme mentionné ci-dessus, Deleuze dit à Parnet dans *L'Abécédaire* que, selon lui, l'amitié n'a rien à voir avec la fidélité, et tout à voir avec la perception du charme qu'émettent les individus. Deleuze s'accorde donc avec la compréhension proustienne de l'amitié, en maintenant que nous devenons sensibles à un certain type d'émission de signes et, qu'on veuille les recevoir ou non, l'on peut tout de même s'ouvrir à leur accueil (« F comme Fidélité »). De plus, Deleuze fait preuve d'une compréhension bien particulière de l'amitié lorsqu'il dit à Parnet qu'une personne tend à révéler son charme à travers une sorte de démente : selon lui, le côté des gens « où ils perdent un peu les pédales », où ils ne savent pas très bien où ils en sont, donc un petit « point de démente » (« F comme Fidélité »). Pourtant, ces émissions consistent en de nombreux vecteurs, ou lignes, que Deleuze décrit dans *Dialogues* comme « toute une géographie dans les gens, avec des lignes dures, des lignes souples, des lignes de fuite, etc. », et il demande :

Mais qu'est-ce que c'est précisément, une rencontre avec quelqu'un qu'on aime ? Est-ce une rencontre avec quelqu'un, ou avec des animaux qui viennent vous peupler, ou avec des idées qui vous envahissent, avec des mouvements qui vous émeuvent, des sons qui vous traversent ? Et comment séparer ces choses ? (*Dialogues*, 17).

Un dernier chevauchement se situe dans la distinction entre l'amitié pure et le type humain, distinction qui constitue de nouveau une stratégie de l'entre-deux que Gandillac aussi bien que Deleuze explorent à leurs façons (comme l'a fait d'ailleurs Mallarmé avec ses éventails et ses tombeaux), c'est-à-dire par les rencontres dans lesquelles nous ne recevons aucune garantie. À cet égard, le parcours suivi ci-dessus qui recueille un faisceau de textes et de références se recentre sur la conception deleuzienne de la rencontre et sur les réponses à son livre sur Leibniz, puis, dans le livre sur Leibniz, sur comment le pli se développe à partir des perspectives leibniziennes et baroques ; puis, dans l'œuvre de Mallarmé, sur son déploiement des plis et de l'amitié ; dans les écrits de Deleuze, sur son extension particulière de l'amitié au domaine des relations collégiales, notamment dans son hommage à Gandillac ; dans le chapitre de celui-ci sur l'amitié ; puis sur la façon dont ces perspectives, énoncées pendant les années 1940, se transforment quarante ans plus tard dans la pensée de Deleuze, surtout en ce qui concerne la rencontre, vis-à-vis de l'amitié.

DELEUZE MILLÉNAIRE

Une manière d'aborder les diverses pratiques textuelles liées à l'expression « Deleuze millénaire », surtout par rapport aux plis et à l'amitié, est d'évoquer la phrase apocryphe de Michel Foucault : « Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien » (*Dits et écrits*, 2:76). Comme je l'ai signalé ailleurs, on s'est approprié et l'on a mal compris la phrase de Foucault comme un hommage à Deleuze dépourvu d'ambiguïté (voir Stivale, 236). Heureusement, ni Foucault ni Deleuze ne se sont trompés sur la valeur réelle de cette énonciation pseudo-prophétique. Pour Deleuze, il s'agissait d'une manifestation du « sens de l'humour diabolique » de Foucault, mais aussi de la suggestion implicite que Deleuze était « le plus naïf parmi les philosophes de notre génération,... pas le plus profond, mais le plus innocent » (Maggiori, 1995, 9). Pour Foucault, l'explication est plus complexe : cette phrase de l'article consacré à *Différence et répétition* et à *Logique du sens* de 1970, « Theatrum philosophicum » (*Dits et écrits*, 2:75-99), était adressée aux initiés parisiens de l'œuvre de Deleuze comme une sorte de clin d'œil. Mais par cette phrase, il voulait aussi suggérer que « le siècle », c'est-à-dire l'opinion séculière et même populaire, se reconnaîtrait un jour comme deleuzien, un développement dont la valeur, à son avis, serait peut-être bonne, peut-être mauvaise (*Dits et écrits*, 3:589). Chose curieuse, pourtant : ayant écrit cette phrase ainsi, malgré l'ironie implicite à l'usage des initiés, Foucault a involontairement fourni aux spécialistes de marketing des maisons d'édition exactement ce dont ils avaient besoin pour rendre l'œuvre de Deleuze aussi « séculière » que l'on veut⁸.

En me référant à cet événement particulier de citation et de méta-citation, et aussi de son jeu entre Foucault et Deleuze et au-delà, j'ai l'intention de pousser la discussion dans trois sens, d'abord avec une juxtaposition nécessaire du *Pli. Leibniz et le baroque* et du volume-jumeau, *Foucault*. À part le chevauchement temporel et conceptuel de ces deux textes, chacun révèle l'extrême générosité de Deleuze, ne serait-ce qu'à cause de leur développement initial et réciproque dans la scène pédagogique des séminaires de Deleuze, avant de subir le processus rigoureux de remaniement, de distillation et de rédaction. Or, comme par une sorte d'effet ondulatoire, cette complexité de développement m'oblige à suivre un deuxième sens, c'est-à-dire à considérer la question persistante et nécessaire sur ce que Deleuze voulait dire au juste par « le pli ». La réponse la plus simple est que ce concept ne peut guère correspondre à un seul sens. Il peut vouloir dire *pli selon pli*, le

8. Voici, textuellement, la mise au point de Michel Foucault : « C'était en 1970 — très peu de gens connaissent Deleuze, quelques initiés comprennent son importance, mais un jour viendra peut-être où "le siècle sera deleuzien", c'est-à-dire le "siècle" au sens chrétien du terme, l'opinion commune opposée à l'élite, et je dirais que ça n'empêchera pas que Deleuze est un philosophe important. C'était dans son sens péjoratif que j'ai employé le mot "siècle" » (*Dits et écrits*, Quarto-Gallimard, II, p. 589).

mouvement de pli en pli qui implique aussi un mouvement dans, à l'intérieur de et à travers l'enveloppement du dépli vers le repli suivant. Il peut vouloir dire l'*entr'expression* que manifeste ce mouvement ondulatoire et créatif, autant que l'expression continue et constante de l'actuel émanant du virtuel, l'état naissant du virtuel qui se destine à l'actuel. Dans cette perspective, toute tentative de limiter une individuation comme le représentant singulier du « pli » trahirait, bien évidemment, le sens de l'hétérogénéité des mouvements et de la continuité des devenirs qui caractérisent le concept.

Ce mouvement hétérogène m'aide à replier cette discussion vers ce que j'ai dit plus haut au sujet de *Salut, Deleuze !* afin de suivre un troisième sens. Car l'hommage à Deleuze en bande dessinée, aussi bien que la phrase de Foucault évoquée ci-dessus, partagent le double geste de générosité et d'humour, de façon complexe et profonde. Ces gestes me semblent indiquer la voie pour réfléchir sur le devenir-séculier de Deleuze, pour ainsi dire, au tournant du siècle, et surtout sur la manière dont ce devenir se lie aux plis de l'amitié. Tout comme *Salut, Deleuze !* dépeint avec humour la complexité des diverses facettes de la pensée de Deleuze en guise de toile de fond pour dépasser le tombeau, dans ses deux sens, la phrase de Foucault constitue une vérité possible (et peut-être profonde), mais d'une façon qui ne nous donne pas d'explication simple ou complète, et qui comprend l'humour foucauldien que Deleuze avait tant apprécié.

À la lumière de ces plis et replis, nous pouvons mieux envisager une contradiction, ou du moins un paradoxe, dans la perspective deleuzienne sur l'amitié. Je me suis déjà intéressé ailleurs aux rapports complexes entre Deleuze, Derrida et Foucault, auxquels l'appréciation collective de l'œuvre de Maurice Blanchot a servi de base commune (voir Stivale, *Fold of Friendship*). La relative rareté des textes dans lesquels Deleuze développe en détail ses perspectives sur Blanchot suggère le besoin de considérer pleinement, et avec un œil critique, la compréhension deleuzienne, à la fois des limites de l'amitié et du concept de l'impersonnel. Ces limites introduisent néanmoins des plis curieux dans la façon dont les interlocuteurs, proches et distants, s'engagent l'un envers l'autre, et je lie ces perspectives de nouveau à *Salut, Deleuze !* puisque ces critiques et ces hommages à double face, à la fois comiques et sérieux, suggèrent le paradoxe signalé ci-dessus : malgré le désir de dépasser le tombeau vénéré afin d'atteindre la puissance critique de l'impersonnel, on ressent tout de même l'attraction, en quelque sorte inexorable, du personnel, surtout de la façon dont il pénètre les plis de l'amitié.

Pourtant, nous pouvons aussi comprendre ces expressions dans la perspective que Deleuze a énoncée dans son dernier écrit, *L'Immanence : une vie* (voir *Deux régimes*, 359-363), où il considère la singularité exprimée par l'article indéfini. Le pli exprime le jeu d'une vie, ou d'un enfant, ou d'une œuvre, le long de la crête ou de la couture de l'immanence, des « plages d'immanence », pour reprendre la formule de Deleuze parlant de son professeur et ami, Maurice de Gandillac. En ce sens, nous pouvons mieux comprendre les

divers gestes poétiques et ludiques d'amitié manifestés par Mallarmé dans les éventails, sur les œufs, les cartes postales... Aucun de ces modes d'expression ne représente, en lui-même, les plis de l'amitié, mais tous contribuent à *une* œuvre qui se plie délibérément dans ce que le poète a conçu comme *Le Livre*, mais qui était, en effet, *un* Livre, au sens de l'immanence qui comprend tout ce qu'il a exprimé poétiquement. De même, Deleuze dit à Parnet dans *L'Abécédaire* que la création fonctionne fondamentalement comme un mode de résistance. Il cite Primo Levi afin de suggérer que l'artiste est celui qui libère une vie, une vie puissante, une vie plus que personnelle, et non seulement *sa* vie (« R comme Résistance »). Or, à l'objection de Parnet sur le suicide de Levi, indiquant que peut-être l'art ne suffit pas à réaliser cette libération, Deleuze répond avec vigueur que oui, Levi s'est suicidé « personnellement », incapable de tenir le coup dans sa vie personnelle ; mais les paroles et les œuvres de Primo Levi restent néanmoins comme ce que Deleuze appelle des « résistances éternelles », impersonnelles, au-delà de l'instance des événements personnels.

Bref, les plis de l'amitié, chez Deleuze, mettent en relief toute une trame d'éléments entrecroisés dans ses écrits, les rapports des plis de l'amitié offrant un moyen de conceptualiser l'entre-deux, l'entr'expression dans la pensée de Deleuze. Il me semble que le concept de pli, posé et développé vers la fin de la vie de Deleuze, nous aide à comprendre les concepts énoncés dans ses œuvres plus anciennes. Mais le pli en tant que concept a aussi le mérite de mettre en valeur le jeu spécifique de ces autres concepts, tout en suscitant le processus de « pli selon pli », le mouvement ondulatoire, dynamique et récurrent d'un pli après un autre, jamais plus clairement exprimé que dans les plis de l'amitié.

BIBLIOGRAPHIE

- Yannick BEAUBATIE (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*. Tulle, Mille Sources, 2000.
- Haroldo de CAMPOS, « Barroco-ludisme deleuzien », in *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, dir. Éric Alliez. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
- Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- Gilles DELEUZE, *Le Bergsonisme*. Paris, Presses universitaires de France, 1966.
- Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*. Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Gilles DELEUZE, *Logique du sens*. Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Gilles DELEUZE, *Proust et les signes*. Paris, Presses universitaires de France, 1976.
- Gilles DELEUZE, « Les plages d'immanence », in *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, dir. Anne Cazenave & Jean-François Lyotard. Paris, Presses universitaires de France, 1985 (repris in *Deux régimes de fous et autres textes*).
- Gilles DELEUZE, *Foucault*. Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- Gilles DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Gilles DELEUZE, *Pourparlers*. Paris, Éditions de Minuit, 1990.

- Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, éd. David Lapoujade. Paris, Éditions de Minuit, 2002.
- Gilles DELEUZE, *Deux régimes de fous et autres textes*, éd. David Lapoujade. Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Gilles DELEUZE & Claire PARNET, *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1977 (rééd. 1996).
- Gilles DELEUZE & Claire PARNET, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, dir. Pierre-André Boutang. Paris, Video Éditions-Montparnasse, 1996.
- Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994 (4 vol.).
- Maurice de GANDILLAC, « Approches de l'amitié », in *L'Existence*, éd. A. de Waehrens. Paris, Gallimard, 1945.
- Félix GUATTARI, *Les Années d'hiver, 1980-1985*. Paris, Barrault, 1986.
- Robert MAGGIORI, « Deleuze-Guattari : Nous-Deux », dans *Libération*, 12 septembre 1991.
- Robert MAGGIORI, « Un "courant d'air" dans la pensée du siècle », in *Libération*, 6 novembre 1995.
- Jean-Luc NANCY, « Le pli deleuzien de la pensée », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, dir. Éric Alliez. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
- Charles J. STIVALE, *The Twofold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Animations*. New York, Guilford, 1998.
- Charles J. STIVALE, « The folds of friendship : Derrida-Deleuze-Foucault », in *Angelaki* 5.2, 2000.
- Marian Zwerling SUGANO, *The Poetics of the Occasion. Mallarmé and the Poetry of Circumstance*. Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Martin TOM DIECK & Jens BALZER, *Salut, Deleuze !* Bruxelles, Fréon Édition, 1997.
- Martin TOM DIECK & J. BALZER, *Nouvelles Aventures de l'Incroyable Orphée.*, Bruxelles, Fréon Éditions, 2002.
- Martin TOM DIECK, « Entretien avec Martin tom Dieck », sur <http://www.fremok.org/entretiens/tomdiecknouvelles.htm> (20 juillet 2004).
- Arnaud VILLANI, « Mallarmé selon le pli deleuzien », in *Tombeau de Gilles Deleuze*. Tulle, Mille Sources, 2000.

Pays de danseurs, et de rythmes boiteux

JÉRÔME CLER

Le lieu : un vaste plateau, traversé d'une route et entouré de montagnes, aux sommets enneigés jusqu'au mois de mai. On l'appelle couramment la « plaine d'Acipayam ». Contemplé depuis un col ou un flanc de montagne — tel qu'il s'offrira à la vue du voyageur venant du « pays extérieur » —, les plateaux signalent de loin en loin ses villages par d'allègres bouquets de peupliers.

Dans les montagnes environnantes, il en est de même, villages dispersés çà et là, dont les maisons se sont érigées à la place des anciens abris de bergers, sur de petits plateaux isolés, ou en habitat dispersé, au sein d'une nature riante, au milieu de petits champs conquis sur les forêts de pins. Les géographes et les botanistes s'accordent à déclarer asiatique la flore de cet arrière-pays, plutôt que méditerranéenne, alors que la mer est proche, à une heure de route. Les murailles longtemps enneigées qui s'élèvent entre la mer et le pays que j'évoque isolent celui-ci de la douceur marine. Oui, il s'agit bien d'un *arrière-pays*. Les géographes antiques voyaient là un des pays au climat le plus sain du monde, soleil, altitude, nombreux cours d'eaux de montagne... Nous nous trouvons au cœur de l'ancienne Kibyratide.

Les hommes qui séjournent là aujourd'hui se souviennent d'avoir été, trois générations encore auparavant, des pasteurs semi-nomades, poussant leurs troupeaux sur de longues routes de transhumance, depuis les *kişlak*, villages d'hivernage (*hiver se dit kis*) sur les plaines côtières, ou les vallées protégées, jusqu'aux estivages parfois éloignés de trois cents kilomètres. L'estivage s'appelle *yayla*, de *yay*, l'été, saison unique s'étendant de mai à novembre. C'est souvent le seul espace qui restait aux derniers sédentarisés : en effet, les groupes qui ont le plus longtemps résisté aux politiques de sédentarisation des nomades se sont retrouvés en fin de compte en haute altitude, sur des terres difficiles à cultiver, et subissent de véritables hivers, sans rémission. Là, ils ont tâché, péniblement parfois, de se reconverter à une agriculture de subsistance. Ni nomades, ni sédentaires, en somme, entre les deux, ou les deux à la fois.

Le mot *yayla* se traduit étymologiquement par *pâturage* et couramment aussi par *plateau*. Dans tous ces pays de steppes, des bords de mer à l'Anatolie profonde, ce mot est revêtu d'une puissance aura : fraîcheur de l'air, lumière, eaux glacées, espaces ouverts, proches des sommets enneigés.

Certes, plus bas, sur le plateau d'Acipayam, la sédentarité est plus ancienne. Certains même se savent installés là depuis le quatorzième siècle, époque où les Turkmènes Avshar ont conquis le plateau. Mais dans les massifs reculés, au-dessus de 1000 mètres d'altitude, l'installation est plus récente.

Tous savent plus ou moins que les ancêtres poussaient jadis leurs troupeaux à travers la grande steppe. « Nous sommes tous venus d'Asie centrale, du Khorassan, par là », me déclarait un instituteur, me montrant les montagnes vers l'extrémité est du grand plateau.

Or je n'ai accédé un jour à ce paysage que pour y entendre des airs de musique à danser : tel était mon but premier. J'avais entendu ces airs, de loin en loin, à Paris, au sixième étage d'un immeuble du X^e arrondissement, chez Talip Özkan, maître du luth *saz*, mon maître de musique durant quelques années. Mais je décidai d'aller les retrouver en leur terre d'origine — dans le plateau d'Acipayam où le maître est né.

Pays de danseurs, et de rythmes boiteux.

L'impossibilité légèreté, l'élégance insensée des danseurs — pourtant souvent bien corpulents —, la joie, comme vertu, au centre de ce monde, d'où tout pathos me semblait absent. Puissance de la répétition : la musique prend toujours dans son cercle, n'est jamais qu'un cercle ou qu'une spirale, et l'aire de danse se referme sur elle-même, au village, et se rassemble vers son centre toujours approché par les danseurs.

Le rythme, soudain au centre de toute représentation de ce monde où je faisais, comme on dit dans la profession, « mon terrain ». Or le « terrain », c'est bien sûr cette terre de nomades mal sédentarisés, au présent incertain ; mais c'est aussi le territoire musical, territoire rythmique délimité comme un monde superposé au paysage qu'il épouse à sa manière — que mon principal désir était de décrire et d'interpréter. Car j'allais devenir ethnomusicologue, selon le terme consacré par l'Université...

Consistance d'un répertoire » local : dans les villages d'altitude, tous les airs de danse sont formulaires, strictement répétitifs, sur un *ambitus* restreint, ne proposant qu'un choix très limité de variantes ou d'ornements pour chaque air — l'esthétique de cette danse l'exige. Le rythme le plus partagé, celui qui structure toutes ces ritournelles minimales — « 9 temps » groupés 2-2-2-3, ou mieux encore « 4 temps et demi » — était nommé localement *kirik*, brisé, cassé. Entre autres à cause du cycle des figures de danse, et du « pas suspendu » lié à la dissymétrie rythmique.

Chacun de ces airs semble la variante ou la variation du précédent, ou au-delà, d'un modèle absent. Système de variations dont le thème serait éternellement fuyant : « Je dis : une fleur... » Et tout cela signifié par des instruments discrets, petit luth à trois

cordes, hautbois en écorce de pin, vielle à pique faite d'une courge évidée et d'un long manche, ou violon occidental tenu vertical.

Une musique qui sonne comme un *salut*, jamais comme un *adieu*.



Je ne puis faire autrement qu'évoquer ce monde, pour évoquer un homme, Gilles Deleuze. Je ne l'ai connu que par ses textes, et par une proximité transitive, ami de l'ami... Nos voix seules se sont croisées, quand André Bernold, résidant aux États-Unis, habitait chez moi lors de ses passages à Paris. « Vous lui dites bien que Gilles Deleuze a téléphoné, Gilles Deleuze », insistait-il, avec cette délicatesse de penser que son nom m'était peut-être inconnu — de mon côté, je restais trop intimidé pour lancer une explication, ou tout simplement exprimer mon hommage — à quoi bon, au téléphone... Je lui envoyai simplement un CD de mes enregistrements de terrain, publié sous le titre *Musiques des Yayla. Milles plateaux* est bien traduit en turc *Bin Yayla*. Les deux pluriels rendaient hommage aux « Mille ».

Il y eut ainsi une première constellation d'amis, Gilles Deleuze, André, Talip. Deux maîtres, deux amis et non moins disciples — et tout autour de nous, ou loin au-dessus, comme réfléchis dans le ciel que nous contemplions, André dans l'écriture, moi dans la pratique de cette musique, les espaces évoqués par l'un comme l'autre, steppes et migrations, salut et adieu, ritournelle et lointains. À cette constellation s'ajoutèrent plus tard les maîtres musiciens et danseurs des villages de Turquie méridionale, Hayri, Akkulak, puis d'autres amis saisis par la grâce des *yayla*.



Premier souvenir : l'attachement au nom de Gilles Deleuze tenait d'abord à un prestige qui s'imposa lorsque je me trouvais au lycée, dans les années soixante-dix. J'étais en seconde, un de nos condisciples de terminale était un jour venu faire chez nous un exposé sur le *Kafka* et nous dévoiler ce qu'était une « littérature mineure ». Je ne me souviens pas d'avoir compris très bien ses propos, sur le moment, mais soudain un nom, Deleuze, s'était inscrit définitivement en moi. Le nom sonnait singulièrement, la dernière syllabe figurait bien ce mouvement de proue — fendre les flots. De même, j'entendis là sonner pour la première fois le titre *Anti-Edipe*. Je sentais bien qu'il « y avait quelque chose », là, qui importait. Plus tard, à la lecture de *Proust et les signes*, puis de *Logique du sens*, la même sensation d'un irrésistible mouvement. Tout cela, l'air du temps aussi, entretenirent cette amitié — et la joie de voir paraître les nouveaux livres, inoubliable ferveur...

Je ressentais une véritable allégresse dans le style même, cette avancée, ce courant généreux. Même quand je ne comprenais pas, j'avais le sentiment d'une permanente

justesse d'expression. Rimbaud disait que la poésie serait *en avant*, c'était un peu cela, pour moi, la lecture de la « ritournelle » et des « devenirs-animaux », dans *Mille plateaux* : une écriture *en avant*. Avec cette progressive révélation de la nature profondément musicale des chapitres qui me parlaient le plus... J'appliquerais sans peine au texte de G.D. ce qu'il dit lui-même des deux lectures de Spinoza : d'une part, la « lecture systématique à la recherche de l'idée d'ensemble et de l'unité des parties, mais d'autre part, en même temps, la lecture affective, où l'on est entraîné ou déposé, mis en mouvement ou en repos, agité ou calmé selon la vitesse de telle ou telle partie... » De sorte que le livre est parfaitement ouvert à « celui qui, non philosophe, reçoit de Spinoza un affect, une détermination cinétique, une impulsion, et qui fait ainsi de Spinoza une rencontre et un amour » (*Spinoza. Philosophie pratique*).



À tout cela correspondait exactement l'appel du terrain — c'était toujours l'arrière-pays qui venait au-devant de moi, non l'inverse, avec ses déterminations cinétiques, ses affects, ses mouvements et ses repos. Effets d'appel aussi forts que ceux des livres — plus forts peut-être même : ainsi, entre tous les airs que j'avais déjà entendus chez mon maître à Paris, ceux de *zeybek* me saisirent immédiatement, comme l'irruption d'un autre monde dans celui que j'étais en train de découvrir, et dont déjà je devenais familier. Il s'agit de danses lentes, de danses de guerriers, de bandits d'honneur, me disait Talip. Le large *ambitus* des mélodies, la richesse des tournures modales, la lenteur du tempo, l'alternance très vive entre tension et détente, lenteur et vitesse, suspens en contraste avec des traits fulgurants, c'est tout cela qui m'apparaissait si singulier, et qui m'avait décidé à mon premier voyage. Il me fallait voir ces danses, dont la musique était à la fois pour moi la plus inouïe et la plus immédiatement familière. Et bien sûr, je les vis danser : danse d'homme seul qui regarde la terre à ses pieds, ou les lointains, vers le haut — un *ethos* très singulier, comme le laissaient pressentir les mélodies entendues à Paris. Figures complexes, qui tiennent autant de l'oiseau que du guerrier, ou encore de l'homme ivre, fragile et vacillant...

Un autre effet d'appel fut également déterminant : lors de mon quatrième séjour, déjà familier du « terrain » au centre de la plaine d'Acıyapam, j'entendis une vieille cassette chez un de mes hôtes. Il s'agissait des ritournelles de l'arrière-pays, celles des montagnes et des *yayla*, jouées sur un petit luth *üçtelli* (« à trois cordes ») par un homme qui, par la suite, devint ma plus riche source, un de mes plus proches amis, Hayri Dev. La présence ou l'énergie qui s'imposa à moi ce jour, à travers cet enregistrement médiocre, fut déterminante pour les années suivantes. Ces effets d'appel, et il y en eut beaucoup d'autres, se manifestaient comme une pure extériorité, j'étais tiré en avant par une puis-

sance irrésistible. J'avais aussi le sentiment que cette affaire n'avait jamais « commencé » — cela s'était toujours trouvé là. De plus, aucun souvenir d'avoir jamais eu le « projet » de me lancer dans cette aventure. Quant à l'irrésistible, c'était bien sûr le mouvement même de la ligne de fuite — rien d'autre, en fait, ne « conduisait » ce mouvement. C'est ainsi qu'un travail, malgré tout, a commencé... La recherche scientifique, certes — mais tout aussi bien celle du « lieu » et de « la formule », comme disait Rimbaud.

Ce qui se confirmait donc durant toute la période où j'allais et venais sur ce « terrain » — environ huit années d'allers-retours dans les mêmes villages, pour le « travail » —, c'était l'étrange superposition, la rencontre, au sens propre, de ce monde restreint, de ce territoire musical, avec les écrits de Gilles Deleuze. Peu à peu, j'en pris conscience : non pas d'emblée une conscience qui venait étayer la démarche « scientifique », « analytique », d'une discipline des sciences humaines, mais plutôt une expérience poétique. Je puis ainsi nommer également, aux côtés de Gilles Deleuze, deux autres proches, Yves Bonnefoy, surtout avec son *Arrière-pays*, et André Dhôtel, pour sa *Rhétorique fabuleuse* : tous deux ne cessaient également de donner confirmation à ma démarche ou à mon regard sur cette expérimentation du « terrain » d'ethnologue. Mais pour Gilles Deleuze, il s'agissait de deux mondes qui pour moi s'entr'exprimaient, s'entr'évoquaient. Mystérieuse superposition. Tout au long de la recherche, je ne pouvais m'empêcher d'assister comme à la construction lente devant mes yeux, et sous mon ouïe, d'une « illustration » de ce que je croyais avoir saisi dans le plateau-chapitre « de la ritournelle », et que surtout je me mettais à saisir en observant et en partageant cette vie musicale des *yayla*. Le « thème » à la fois absent et omniprésent, générateur du répertoire, c'est justement ce que je me proposai un jour de désigner comme « ritournelle territoriale ». C'est l'air fredonné, dans l'inattention, et qui prend consistance et couleur sur le petit luth *uçtelli baglama*. Toujours le même... toujours autre. La question se posait ainsi du « principe d'individuation » : comment un air se distinguait d'un autre, comment une variation engendrait-elle un nouvel individu musical ? D'autant que la plupart de ces airs n'ont pas de nom, et ne se retrouvent qu'à tâtons, instrument en main. Ces airs répétitifs, mais au cycle concis, même s'ils ne sont finalement pas si nombreux, semblent pulluler : une multiplicité. La musique est extérieure à nous, elle possède sa propre vie. Apparitions, disparitions : un jour, un air insiste, s'impose avec toute la magique puissance de l'inouï. Mais le lendemain, impossible de le retrouver, de se rappeler quel il était... Que s'était-il donc passé ? Comment une petite formule musicale inlassablement répétée par plusieurs générations de musiciens pouvait-elle sembler ce jour-là, à cette heure-là, en ce lieu, toute neuve, et le lendemain, soit disparaître, soit sembler banale et soudain privée du charme de la veille ?

Les pasteurs d'autrefois comparent le répertoire au troupeau que l'on garde dans la montagne : une bête disparaît derrière les rochers, on la croit perdue, puis elle revient par un autre chemin. Ainsi de ces petites pièces musicales sans nom, apparaissant, disparaissant.

Pièces innommées pour la plupart. Il me semblait que « l'herméneutique territoriale » permettait de décrire de nombreux faits de musique comme de société — avec d'autant plus de bonheur que je voulais rendre compte d'un monde d'ascendance nomade. Et dans le discours de mes interlocuteurs musiciens, les répertoires se divisaient en musiques « territorialisées », les ritournelles à danser, et musiques déterritorialisées, comme les « airs longs » (*uzun hava*), plaintes de rythme non mesuré, fortement mélismatiques et expressives... Autre ritournelle, étrangère aux *yayla* d'altitude, mais très présente dans la plaine, ce chant appelé « d'exil » (*gurbet*) évoque le lointain natal, la séparation, et se rapportait jadis, dit-on, aux migrations saisonnières des travailleurs journaliers, qui quittaient pendant de longues périodes leur village. Certains anciens aiment parodier ces airs longs, assez étrangers à leur propre *ethos* musical (« Ah oui, en bas, dans la plaine, ils pleurent tout le temps... »). Et un jeune musicien m'avait expliqué que les petites musiques à danser, jouées et « méditées » sur le petit luth, le mettaient « dans son assiette », en son lieu propre, à la différence d'autres répertoires qu'il devait apprendre pour jouer dans les fêtes de mariage, et qui le « fuyaient ». Les ritournelles à danser trouvaient comme un point d'ancrage dans les lieux du paysage familier : tel rocher pour l'une, telle clairière pour l'autre, etc., ce qui pouvait leur servir de nom. En fait, j'étais plutôt géomusicologue. Je constatais simplement, ou croyais constater, que le territoire, c'était le rythme, et que dans ces affaires de danse, le rythme, la métrique renvoyaient au plus autochtone de la musique, assimilé par les nomades investissant le pays, alors que l'ordre mélodique se transportait davantage, et bénéficiait d'une grande extension géographique. Un autre ami rejoignit ainsi notre confrérie, Jean During, qui observait alors tous ces faits en Asie centrale, entre les répertoires nomades kazakh, kirgiz, karakalpak et autres, et les musiques sédentaires des cours persanes de Boukhara, de Samarcande. Par la suite, plusieurs autres furent à leur tour captés par le lieu et la formule...

Au fond, il en va de ces amours éprouvées pour les musiques d'un lieu, ou pour un paysage de *yayla*, comme André Dhôtel nous le suggère dans la *Rhétorique fabuleuse* : « Connaissez-vous ce musicien célèbre qu'on a accusé pendant tant d'années de ne pas savoir composer et dont on reconnaissait les merveilles mélodiques et harmoniques en dépit de ses transitions injustifiables et de ses changements de rythme et de tons ? C'est que ses suites musicales avaient été saisies par un réseau sonore qui lui était inconnu comme à nous-mêmes, par un rêve évident tombé tout entier du ciel, comme l'arc-en-ciel ou un grand vol d'oiseaux. » Transposable à l'infini...

Je te dédie ces quelques lignes, « arrivée de toujours qui t'en iras partout ».





*Dialogue entre Hylas et Philonous sur Geer van Velde**

ANDRÉ BERNOLD

— *Par quoi as-tu obtenu ce que tu as obtenu ?*

— *Par rien.*

Bistami, *Shatahât*, 30

Philonous. — *Good morrow, Hylas. I did not expect to find you abroad so early.*

Hylas. — *It is indeed something unusual. But my thoughts were so taken up with a subject I was discoursing of last night, that finding I could not sleep, I resolved to rise and take a turn in the garden.*

Phil. — *Aimez-vous ce jardin ? ; Le gusta este jardin ?*

Hyl. — *Tulipes et Rembrandt.*

Phil. — *N'êtes-vous pas venu voir ces dessins de van Velde ?*

Hyl. — *Assurément.*

Phil. — *Les dessins après les peintures en ce même jardin ?*

Hyl. — *C'est cela même.*

Phil. — *Les dessins par les peintures ? Dans le filigrane ? Les toiles dans les dessins, à l'intérieur des dessins ? La manière qu'ont les dessins d'échapper aux peintures ? De quelle guise les dessins s'échappent d'eux-mêmes et les toiles dedans échappent à tout ? Ou autre chose encore ?*

Hyl. — *Dedans, dehors... Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est, par exemple, ce qui occupait mon esprit tout à l'heure, et je suis sorti.*

Phil. — *Les dessins de van Velde ici rassemblés ont-ils le moindre rapport à votre question fort étrange ?*

Hyl. — *Je n'ai fait que les entrevoir, mais il me semble que oui.*

Phil. — *Serait-ce parce qu'on donne ce peintre pour être intérieur ?*

* Texte paru, à l'initiative de Sylvie Ramond, dans *reConnaitre : Geer van Velde, dessins*, musée d'Unterlinden, Colmar, Réunions des Musées nationaux, 2002.

Hyl. — Laissons, si vous voulez, sa fortune critique à l'écart un instant. Elle est en quelque sorte trop imposante.

Phil. — D'accord. Ne dilatons pas sa vigoureuse maigreur.

Hyl. — Un mot cependant. N'est-il pas remarquable que la vraie grandeur soit, en définitive, toujours reconnue, mais quasiment par force, et par une force sans rapport ?

Phil. — J'y ai souvent songé.

Hyl. — Quel était cet aveu que vous avait fait Beckett, naguère ?

Phil. — « J'étais si bien dans l'échec », ou quelque chose d'approchant. « Je n'ai pas mérité ça. » Ça, c'était la gloire.

Hyl. — Et de même, le statut obtenu bien tard par les deux frères van Velde a quelque chose d'un paradoxe déconcertant.

Phil. — C'est vrai de chacun des deux, autant que de l'un par rapport à l'autre, et réciproquement.

Hyl. — Ce sont là pour nous autres, les tard-venus, des choses bien délicates à considérer.

Phil. — Je crois me souvenir que vous avez fait là-dessus une remarque bien singulière jadis, mais que vous n'expliquiez pas plus avant.

Hyl. — Votre mémoire me dispense d'en avoir.

Phil. — Vous prétendiez qu'il n'y a pas de contemporains. La grandeur qui vous côtoie ne se laisse pas embrasser.

Hyl. — Tout est méconnaissance.

Phil. — « D'un astre à l'autre, comme dit Beckett, on dirait qu'ils tombent d'accord. »

Hyl. — C'est ironique.

Phil. — « ... pâle immobile et ravi hors de soi au point de paraître aussi peu de cette terre que Mira de la Baleine... »

Hyl. — Ça irait assez bien à Geer van Velde, vous ne trouvez pas ?

Phil. — C'est curieux, Nietzsche aussi a dit quelque chose de semblable, « amitié d'astres... ».

Hyl. — Voulons-nous bien, voyez-vous, ne plus tourner autour du pot ?

Phil. — Nous ne voulons pas.

Hyl. — Depuis un instant, nous ne parlons que de Beckett.

Phil. — Du rapport à Beckett, des rapports avec Beckett...

Hyl. — Beckett et les van Velde.

Phil. — Question classique.

Hyl. — Trop classique. Redoutable.

Phil. — Si bien que de Beckett à ceux qu'il a aimés (et aimer, pour Beckett, signifiait quelque chose de formidable), il y aurait une manière d'incommensurable.

Hyl. — Alors même que Beckett est lui-même l'incommensurable.

Phil. — On l'a quelque peu oublié. Mais on s'en souviendra encore.

Hyl. — *In sæcula sæculorum*. Pour ce qu'il en reste.

Phil. — Que Beckett se soit penché sur l'œuvre disjointe, mais d'une **disjonction inclusive**...

Hyl. — Assez !

Phil. — ... sur l'œuvre disjointe de Bram et de Geer, cela tombe plutôt mal, en fin de compte.

Hyl. — Cela complique les choses pour nous, mais beaucoup moins que pour les frères van Velde eux-mêmes.

Phil. — Sans parler, comme à l'accoutumée, de la sœur...

Hyl. — Jacoba van Velde...

Phil. — ... écrivain.

Hyl. — Oui. *La Grande Salle*.

Phil. — Livre terrible.

Hyl. — Et donc jamais réimprimé.

Phil. — Même Chalamov, censément repris en livre de poche, est devenu introuvable¹.

Hyl. — Ainsi va la liberté.

Phil. — Cela complique les choses, disiez-vous. C'est peut-être moins une complication qu'autre chose, autrement rare.

Hyl. — Alors quoi ? Une implication ? Les deux frères seraient impliqués dans la même question ?

Phil. — C'est, de loin, ce que Beckett semble dire : « Deux œuvres qui semblent se réfuter, mais qui en fait se rejoignent au cœur du dilemme. » Mais en amont...

Hyl. — Ou une involution ?

Phil. — Mais en amont, j'entends : bien avant que Beckett n'ait parlé d'eux, bien avant que Bram et Geer aient commencé à peindre...

Hyl. — Une involution, ne serait-ce pas cela le rapport...

Phil. — ... il y avait leur père, un jour parti sur les chemins comme l'un des personnages d'André Dhôtel...

Hyl. — Une involution, plutôt qu'une complication...

Phil. — ... imperturbablement qui les a mis en route l'un à côté de l'autre, l'un séparé de l'autre, ou comme ces voyageurs des tableaux de Jack Butler Yeats, autre ami de Beckett dont on parle si peu...

Hyl. — Oui, une involution, c'est le mot adorable...

Phil. — ... tellement peu qu'il n'y a sur lui, chez nous, pas la moindre monographie, et à peine à Londres une histoire de sa vie, à lui, le frère du plus grand poète irlandais, et le fils de l'homme que Beckett admirait, à côté de Joyce, le plus au monde, agrémentée de trente-deux reproductions indiscernables de ses œuvres, en *noir* et *blanc*, alors que c'est un *très grand* peintre, je le dis en passant...

1. Réparu chez Verdier en 2003.

Hyl. — ... ce que l'involution emporte sur la complication...

Phil. — ... encore moins heureux, dans son *Nachruf*, que cet autre ami, cet autre très grand peintre, Henri Hayden²...

Hyl. — ... c'est que le concept est plus clair...

Phil. — ... de qui au moins la femme infatigablement s'occupe³, alors que Jack Yeats n'a pas eu de femme...

Hyl. — ... plus net...

Phil. — ... et dût-on m'accuser de grivèlerie, je le dis...

Hyl. — ... puisque mathématique...

Phil. — ... mais, que voulez-vous, lorsque Frans Hals (*in zijn hoochdringende noot*) et Murillo sont épuisés jusque dans les librairies des musées...

Hyl. — *Trois brouettes de tourbe par an... Drie wagens turff...*

Phil. — Vous me suivez ?

Hyl. — *Un trou dans la grande église pour Frans Hals : vingt francs, dit Malraux : quatre florins. Een openinck in de Grootte Kerck voor mr. Frans Hals opt Coor n° 56... F4 [1^{er} septembre 1666].*

Phil. — AHA !

Hyl. — Donc, une involution.

Phil. — Si vous voulez. Mais qu'entendez-vous par involution ?

Hyl. — Ne vous en ai-je pas rebattu les oreilles ?

Phil. — Oui. Mais il manque la définition.

Hyl. — Je crains de vous la donner.

Phil. — Pourquoi ?

Hyl. — Imposture.

Phil. — Allons-y.

Hyl. — Fonction qui est à elle-même sa réciproque.

Phil. — Exemple ?

Hyl. — La plus simple. Qui, à tout x associe un sur x . Essayez.

Phil. — L'inverse est toujours sa réciproque. Bravo ! Vertigineux !

Hyl. — Je brave le ridicule pour ce beau mot d'*involution*.

Phil. — Oui, vous avez toujours aimé les mathématiques élémentaires...

Hyl. — ... et toutes les autres. Il ne nous reste que cette folie.

Phil. — Je vous croyais un intérêt pour la peinture.

Hyl. — Pour l'espace usuel, c'est là que je réside. Quand je pars en voyage, c'est aux mathématiques.

2. Cf. S. Beckett, P. Chabert & C. Zagrodzki, *Hayden*, Paris, Fragments Éditions, 2005 (reproductions en couleurs de qualité exceptionnelle).

3. S'occupait. Notre amie Josette Hayden s'est éteinte à Paris, le 18 mars 2003.

Phil. — Votre fétiche d'involution, que vous donne-t-il à contempler ?

Hyl. — J'y vois, outre les deux bouts de la chaîne, comme disait ce bon Pascal...

Phil. — ... d'ailleurs pas si bon que ça : souvenez-vous du *Récit de deux conférences* de 1647...

Hyl. — ... j'y vois, outre cette image-spirale d'un retrait toujours plus intérieur et presque mortel, l'avantage d'échapper à la dialectique.

Phil. — De quoi parlons-nous ?

Hyl. — De Bram et de Geer van Velde.

Phil. — Eh bien ?

Hyl. — Je dis que le travail de l'un se rapporte à celui de l'autre comme une fonction, lorsqu'elle est involutive, se rapporte à sa réciproque : parti, l'un de x et arrivant à $1/x$, l'autre en même temps démarre à $1/x$ et se retrouve en x . Mais cette identité ne vaut que par le mouvement double...

Phil. — ... et simultanément. Votre comparaison est boiteuse : une jambe dans les yxes, une jambe dans la merdecluse.

Hyl. — Tout ce qui n'est pas mathématique a dans la merdecluse sa demeure, vous le savez fort bien.

Phil. — Et la musique ? Et la mystique ?

Hyl. — Hourrah ! Musique mystique mathématique, telle est notre devise.

Phil. — Brandissons ce slogan lors des prochaines manifs.

Hyl. — MMM. Les trois M. M comme Molloy, M comme Malone, M comme sur les *fouillis* de Byzance. J'ai vu, il y a longtemps, un graffiti sur les murs de Paris. Il disait : *MOLLOY!* Avec un point d'exclamation.

Phil. — Je ne vois pas, dans tout cela, la peinture.

Hyl. — C'est la banderole.

Phil. — Les peintres vous sauront gré de vos considérations subjectiles.

Hyl. — « Pour commencer, parlons d'autre chose... » (Beckett).

Phil. — « Ne pourrait-on attenter à la pudeur ailleurs que sur ces surfaces peintes presque toujours avec amour et souvent avec soin, et qui elles-mêmes sont des aveux ? » (idem, *ibidem*).

Hyl. — Nous devons reprendre les efforts de Beckett.

Phil. — Oui, voici. *La Peinture des van Velde ou le Monde et le Pantalon, Cahiers d'art*, 1945-1946⁴.

Hyl. — « Il importe tout d'abord de ne pas confondre les deux œuvres... Elles s'écartent, de plus en plus, l'une de l'autre... Comme deux hommes qui, partis de la porte de Châtillon, s'achemineraient... »

4. Réédité séparément par les Éditions de Minuit, 1991.

Phil. — « Il importe ensuite d'en bien saisir les rapports. Qu'ils se ressemblent, deux hommes qui marchent vers le même horizon... »

Hyl. — Voici Bram van Velde : « Prise de vision au champ intérieur. Espace et corps, achevés, inaltérables, arrachés au temps par le faiseur de temps, à l'abri du temps dans l'usine à temps. »

Phil. — Et voici Geer van Velde : « La peinture de G. van Velde est excessivement réticente, agit par des irradiations que l'on sent défensives, est douée de ce que les astronomes appellent (sauf erreur) une grande vitesse d'échappement. »

Hyl. — Plus loin, Geer : « Que dire de ces plans qui glissent, ces contours qui vibrent, ces corps comme taillés dans la brume, ces équilibres qu'un rien doit rompre, qui se rompent et se reforment à mesure que l'on regarde... Ici tout bouge, nage, fuit, revient, se défait, se refait. Tout cesse, sans cesse. On dirait l'insurrection des molécules, l'intérieur d'une pierre un millième de seconde avant qu'elle ne se désagrège. »

Phil. — « C'est ça, la littérature. »

Hyl. — « Mettons la chose plus grossièrement. Achevons d'être ridicules. »

Phil. — « Bram van Velde peint l'étendue. »

Hyl. — « Geer van Velde peint la succession. »

Phil. — « Bram van Velde se détourne de l'étendue naturelle... Il l'idéalise, en fait un sens interne. »

Hyl. — « Geer van Velde, au contraire, est entièrement tourné vers le dehors, vers le tohu-bohu des choses dans la lumière, vers le temps. Car on ne prend connaissance du temps que dans les choses qu'il agite, qu'il empêche de voir. C'est en se donnant entièrement au dehors, en montrant le macrocosme secoué par les frissons du temps, qu'il se réalise... C'est la représentation de ce fleuve où, selon le modeste calcul d'Héraclite, personne ne descend deux fois. »

Phil. — Plus loin : « Geer van Velde n'a pas affaire à la chose seule... mais à un objet infiniment plus complexe. À vrai dire, moins à un objet qu'à un processus senti avec une telle acuité qu'il en a acquis une solidité d'hallucination ou d'extase. Il a affaire toujours au composé. »

Hyl. — Alfred North Whitehead, 1861-1947, *Process and Reality*, 1927-1928 (1929).

Phil. — Plotin (205-270 après J.C.), huitième traité (30) de la troisième *Ennéade*, *Péri phuseôs kai tou Hénois, De la nature, de la contemplation et de l'Un* (263-268)⁵.

Hyl. — « Car on ne représente la succession qu'au moyen des états qui se succèdent, qu'en imposant à ceux-ci un glissement si rapide qu'ils finissent par se fondre, je dirais presque par se stabiliser, dans l'image de la succession même. Forcer l'invisibilité foncière des choses extérieures jusqu'à ce que cette invisibilité elle-même devienne chose... »

5. Cf. René Schérer, *supra*, p. 33-34.

Phil. — « Deux œuvres en somme qui semblent se réfuter, mais qui en fait se rejoignent au cœur du dilemme, celui même des arts plastiques : comment représenter le changement ? »

Phil. — Il y a donc, dans la présentation de Beckett ainsi réduite à l'essentiel de son argument, sept moments, sept étapes, je crois, qu'on pourrait simplifier de la manière suivante :

1) Bram van Velde soustrait sa vision au temps, Geer van Velde, au contraire, immerge la sienne dans le temps. L'objet de la vision de Bram, c'est le « champ intérieur ». L'objet de la vision de Geer n'est pas encore précisé.

2) Cependant, l'objet des tableaux de Geer est saisi par analogie et défini :

a1) du point de vue perceptif, comme labilité des profondeurs : « plans qui glissent » ;

a2) du point de vue du dessin, comme vibration, oscillation, « irradiations » ; dynamisme périodique, intermittence ;

a3) du point de vue du motif, comme répartition d'indiscernables : « ces corps comme taillés dans la brume » ;

a4) du point de vue de la composition, comme équilibre instable ou changement de phase : « ces équilibres qu'un rien doit rompre » ;

a5) du point de vue de la perception, comme participation constitutive à un état inchoatif et métastable : « ces équilibres... qui se rompent et se reforment à mesure qu'on regarde ».

b) Cependant, l'objet des tableaux de Geer est encore saisi par analogie et défini plus généralement comme mouvement, flux, impermanence, flux de concrétion et de dissolution, flux de coupures, flux de flux : « Tout cesse, sans cesse. »

c) Cependant, pour finir, l'objet des tableaux de Geer est assimilé, comme celui de ceux de Bram, à l'intériorité ; non plus à l'intériorité de la conscience ayant aboli le temps par défaut (« espace et corps... arrachés au temps par le faiseur de temps, à l'abri du temps dans l'usine à temps »), mais à l'intériorité (paradoxale) de la matière moléculaire toujours *partes extra partes* (« on dirait l'insurrection des molécules, l'intérieur d'une pierre... »), saisie dans un rapport impensable à son annihilation dans le plus petit intervalle de temps pensable : « l'intérieur d'une pierre un millième de seconde avant qu'elle ne se désagrège ».

3) Ces analyses subtiles et problématiques sont rabattues sur un dualisme : « Achevons d'être ridicule... Bram van Velde peint l'étendue. Geer van Velde peint la succession. »

4) Mais comment Geer van Velde s'y prend-il pour « peindre la succession » ?

a1) en montrant (en représentant ?) l'extériorité (« tourné vers le dehors ») ;

a2) extériorité chaotique (« tohu-bohu des choses ») ;

a3) extériorité tributaire de la lumière, vecteur du temps (« vers le tohu-bohu des choses dans la lumière, vers le temps ») ;

a4) extériorité qui rend visible le temps par les objets qu'il affecte (« car on ne prend connaissance du temps que dans les choses qu'il agite ») ;

a5) extériorité qui, pendant le temps visible, est en revanche devenue elle-même *invisible* par l'effet du temps : « car on ne prend connaissance du temps que dans les choses qu'il agite, *qu'il empêche de voir* ».

Conclusion provisoire : l'objet de la vision de Geer, ce n'est pas, comme chez Bram, l'étendue intériorisée, idéalisée, c'est l'extériorité paradoxale, hors de soi, moléculaire et cosmique, *lumineuse et invisible*, qui est la succession, c'est-à-dire le temps manifesté : « le macrocosme secoué par les frissons du temps ».

5) L'objet est donc plus et autre chose qu'un objet (« un objet infiniment plus complexe ») : « moins un objet qu'un processus ». Geer van Velde peint un processus, auquel il donne « une solidité d'hallucination, ou d'extase ». L'image est figée à force d'« acuité ».

6) Finalement, l'objet de la peinture de Geer, c'est le temps réifié ; la saisie des états successifs du processus leur « impose un glissement si rapide qu'ils finissent par se fondre, je dirais presque par se stabiliser, dans l'image de la succession même ». On a l'image de la succession, image du temps, gelé dans la rapidité du passage. (Comme dit Merleau-Ponty, « ce qui ne passe pas dans le temps, c'est le passage même du temps. »)

7) Un dernier saut : les choses extérieures sont foncièrement invisibles. Pourquoi ? Parce qu'elles subissent toutes les étranges qualités qui viennent d'être énumérées ? Labiles, glissantes, vibrantes, brumeuses, instables, évanescentes, anéanties, chaotiques et *pourtant lumineuses* ; invisibles en tant que temporelles, parce que temporelles, et *pourtant empêchant de voir le temps* ; forcées, à force d'acuité, dans l'accélération du processus (moléculaire, atomique ?) qu'elles sont, et hallucinatoirement, extatiquement ressaisies dans la stabilisation de cette accélération, qui forme *la chose enfin* donnée à voir par le peintre, qui a « forcé l'invisibilité foncière des choses extérieures jusqu'à ce que cette invisibilité elle-même devienne chose ». J'ai terminé.

Hyl. — *Bravissimo, signor Pedante*. Vous ne trouvez pas que ça fait beaucoup ? Pour un seul homme ?

Phil. — Forcément. Beckett le dit lui-même, dans son deuxième article (*Peintres de l'empêchement*, juin 1948) : « Voilà ce à quoi il faut s'attendre quand on se laisse couillonner à écrire sur la peinture. À moins d'être un critique d'art. »

Hyl. — Vous n'êtes certainement pas un critique d'art. Voilà au moins une chose bien établie.

Phil. — Songez que le texte de Beckett que nous venons de survoler est le premier qu'il ait publié en français (1945). Il parle autant de son propre travail, en cours, que de celui des van Velde, car seule l'affinité permet de dire quoi que ce soit, et aussi bien, justifie qu'on prenne la parole, contre sa propre conviction, là où elle est la moins bienvenue. Et vous voyez, c'est un succès.

Hyl. — Permettez-moi d'en relever les contradictions patentes.

- 1) L'extériorité de Geer est une intériorité.
- 2) Si Bram van Velde peint l'étendue et Geer van Velde la succession, il n'en reste pas moins que cette succession est en définitive une étendue elle aussi.
- 3) Ce sont les choses qui rendent le temps visible en ce qu'elles sont par lui affectées, et ce sont ces mêmes choses que le temps empêche de voir (distinctement ?). *Le temps rend invisibles les choses qui rendent le temps visible.*
- 4) L'objet est un processus dont l'image est fixe.
- 5) La rapidité des successions dans le processus est cela même qui permet la stabilité de l'image.
- 6) L'image, c'est l'invisibilité devenue chose. Le processus en lui-même, la chose extérieure comme processus, sont foncièrement invisibles. *Comment donc la succession, même rapide, d'états invisibles produit-elle du visible ?*
- 7) Le temps, malgré toutes ces acrobaties, reste donc pensé comme espace. Et cet espace lui-même reste totalement indéterminé, ne serait-ce que parce qu'il est sans cesse référé à l'instant.

Phil. — Ces apories ne sont-elles pas inévitables ? Peut-être faut-il aller jusqu'à Husserl pour les surmonter, et encore, ce n'est pas sûr. Les mathématiques y parviennent aisément, sinon à bon compte, du moins à fonds perdus. Sans doute Beckett, il est le premier à le reconnaître, n'aurait-il pas dû entraîner Geer van Velde dans cette affaire, puisqu'il y était lui-même jusqu'au cou. Personne n'a besoin de personne, et tout le monde peut s'en retourner chez soi. « Chacun dans sa vie, et nous dans aucune » : la plus belle parole échangée naguère avec Beckett. Quoi qu'on en fasse, quelque effort qu'on entreprenne, spécialement de l'écriture à la peinture, on tombe sur deux cercles concentriques de sens contraire, Apaches et 7^e de Cavalerie.

Hyl. — Je vais donc me faire brièvement l'avocat du *circulus vitiosus diabolus*. Il y a, dans ce brillant marasme, un élément que j'ai délibérément oublié tout à l'heure, c'est l'affaire de l'extériorité spatiale, *lumineuse et pourtant invisible*. Peut-être pourrions-nous repartir de là. Il me semble que Beckett, plus profondément que Descartes, qui a tant compté pour lui, pense ici à Bergson, à la plus belle page de Bergson, souvent reprise et commentée par Deleuze, qui est avec Bergson, peut-être mieux que Bergson, le plus grand philosophe français du vingtième siècle, et certainement le seul, dans ce même siècle, à se tenir en face de Beckett, à la même hauteur, bien plus fraternel qu'Adorno, bien qu'Adorno et Beckett se soient connus alors que Deleuze et Beckett ne se sont jamais vus autrement qu'en esprit, et pourtant ils avaient le même éditeur, Jérôme Lindon, de qui Deleuze me disait un jour qu'il n'avait jamais vraiment aimé qu'une personne dans sa vie, à savoir Beckett. Voici le célèbre passage de Bergson, dans le chapitre premier de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), page 186 de l'édition du Centenaire (PUF) :

« Or, voici l'image que j'appelle un objet matériel ; j'en ai la représentation. D'où vient qu'elle ne paraît pas être en soi ce qu'elle est pour moi ? C'est que, solidaire de la totalité des autres images, elle se continue dans celles qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent. Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle. Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, *de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers*. Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose. *Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés*, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau. Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers des "centres d'indétermination", et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront "perceptions" par leur isolement même. Tout se passera alors pour nous comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, *lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée*. »

Plus loin : « Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. »

Plus loin, et ce passage décisif rejoint ce que Nietzsche dit par ailleurs : « En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience — dans le cas de la perception extérieure — consiste précisément dans ce choix. »

Plus loin enfin : « Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses [...]. Mais comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée,

dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ? [...] Si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide : il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos "zones d'indéterminations" joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est ; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure. »

Phil. — C'est un gros morceau. *Durus est hic sermo*. Et cela me paraît si éloigné de ce que nous avons ici sous les yeux, de ces dessins si désarmés, que votre longue citation me semble presque indécente.

Hyl. — Je vous ai averti que je me fais l'avocat du diable, et le diable, en ce moment, c'est bien de vouloir comprendre quelque chose à quoi que ce soit.

Phil. — Vous avez souvent prétendu en ma présence que la confusion d'esprit est parvenue, en général, à un si éminent degré que seule l'universalité d'une imposture sans faille, répartie en autant de provinces qu'il y a de prétendues compétences, mais dont miraculeusement tous les bords s'ajointent, permet de maintenir l'illusion de la réalité quelconque de quelque procès humain qu'on voudra.

Hyl. — Oui. Et ce miracle même est le suprême mensonge, dont le prix est la mort, par asphyxie, du peu qui s'était réfugié dans les immenses failles. On étouffe même sur les plus hauts sommets, la pellicule maudite recouvre tout, et je vous accorde que Bergson lui-même n'y tiendrait plus, pas plus que Nietzsche, Husserl, Freud ou qui vous voudrez. D'ailleurs Deleuze, leur diadoque, qui étouffait vraiment, qui ne pouvait plus respirer d'aucune façon, a préféré se défenestrer, pour notre plus grande douleur.

Phil. — Alors, pourquoi encore ramener ce passage de Bergson ? N'est-ce pas augmenter la confusion par une subtilité sans usage et sans objet, et déplacée, face aux muettes supplications de Geer van Velde de le laisser faire ce qu'il a à faire, et insensée enfin pour la colère qu'elle suscitera, possible, chez l'amateur éclairé, qui est déjà si rare, et aussi, quelquefois, décidément hostile à la foutaise ?

Hyl. — Aujourd'hui, chacun vous dit qu'il ne fait que ce qu'il a à faire, et c'est cela, la foutaise criminelle. Or justement, Geer van Velde, tout en faisant véritablement, lui, ce qu'il a à faire, *car seuls les artistes travaillent, tous les autres font semblant*, arrive à quelque chose de nécessaire et de juste. Mais cette nécessité et cette justesse ne s'expliquent pas elles-mêmes. Pour ne vous en donner qu'une raison, qui n'est peut-être pas la plus profonde, c'est que, comme Wittgenstein l'a remarqué une fois en passant, « rien de ce que l'on fait ne peut être défendu inconditionnellement (*nichts, was man tut, lässt sich endgültig verteidigen*). Il ne peut l'être que rattaché à quelque chose d'autre, qui est établi (*sondern nur in Bezug auf etwas anderes Festgesetztes*). En d'autres termes, on ne peut indiquer aucune raison pour laquelle on devrait (ou aurait dû) agir ainsi, si ce n'est qu'en agissant ainsi on a produit tel ou tel état de chose, qu'il faut à nouveau accepter comme but. »

Phil. — De là musées, legs, catalogues, préfaces...

Hyl. — De là, d'une manière plus essentielle, l'œuvre elle-même, qui n'est qu'obéissance à « tel ou tel état de chose *produit*, QU'IL FAUT A NOUVEAU ACCEPTER COMME BUT ». Autonomie autant qu'imprévisible ouverture — au sein même des conditions de production.

Phil. — Avons-nous perdu Bergson ?

Hyl. — Non. C'est justement Bergson qui explique pourquoi, au point où il paraît dans l'histoire, Geer doit à nouveau accepter comme but un certain état de l'objet ; comment, en visant ce but, il fait précisément, et lui seul, tout juste ce qu'il a à faire ; selon quelle nécessité, et en quoi vraiment nécessaire ; et de quelle manière, en définitive, le travail de Geer « peut n'être défendu que rattaché à quelque chose d'autre, qui est établi », à savoir un régime de l'univers.

Phil. — Un régime de l'univers *Peri Diatès Cosmou* ? Savez-vous bien, mon cher, que Geer vous aurez ri au nez ?

Hyl. — Pas sûr. Il était peu loquace, peut-être, et donc modérément railleur, ayant d'ailleurs le nez fort beau. Et souvenez-vous des propos de lui que rapporte Karel Schippers dans son texte admirable, *Grand Pavois* (1986) : « L'essentiel n'est pas tel ou tel objet, mais l'espace qui existe entre les deux. C'est tout autre chose que leur volume ou leur perspective. Quand on regarde une pierre... »

Hyl. — Revoilà la pierre de Beckett, « un millième de seconde avant qu'elle ne se désagrège... ».

Hyl. — Merci. « Quand on regarde une pierre, on ne voit que l'un de ses côtés, mais apparemment on peut la contourner, on peut regarder l'autre côté et, dans ce cas, on considère la pierre comme un objet détaché, un fragment, quelque chose qui se suffit à soi-même, une chose complète. [...] Pourtant, la pierre respire et ne pourrait exister sans l'espace. Simultanément ou l'un après l'autre, on voit tous ces objets plus grands que nature, on dirait les fruits mûrs de l'arbre de la connaissance, mais ce qui les grandit ainsi, c'est l'espace indompté, comme le vent qui s'engouffre dans un drap et le fait gonfler... Les choses sont des "pièges" pour la lumière ; il n'en est aucun qui ne veuille laisser entrer la lumière ; même à l'intérieur des choses les plus opaques, il y a de la lumière. »

Phil. — C'est beau. Alberto Giacometti ne disait-il pas, lui aussi, des choses semblables ?

Hyl. — Mais oui ! Alberto et Geer appartenaient au même régime de l'univers. Riez maintenant avec votre *Diatès Cosmou* ! Et puisque vous aimez tant que ça le grec, je vous remets en mémoire la merveilleuse épitaphe que, pour Homère, imagina Antipater de Sidon : « Il est Homère, bouche qui ne vieillit pas de l'univers entier, *agèranton stoma kosmou pantos*, et ce sable où bruit la mer, étranger, le recouvre, *halirrothia, xeine, kékeuthe konis*. » Tout grand artiste a droit à cette même épitaphe : bouche qui ne vieillit pas de l'univers entier, « espace indompté, comme le vent qui s'engouffre dans un drap et le fait gonfler ».

Phil. — D'accord. Rembrandt, Caravage, Grünewald, Velasquez, Bosch, Vermeer, Greco, Zurbarán, Hals, Goya, bouche de l'univers, espace indompté. Mais le monde selon Bergson me semblait, tout à l'heure, éclater d'un rire moins sauvage.

Hyl. — Détrompez-vous. Il y a dans la philosophie la plus calme, Chryssippe, Épicure, Bergson, des moments d'une sauvagerie insupportable pour qui s'y tiendrait, non pas un instant de trop, mais dans un *instant autre, comme en face d'un tableau vertigineux dans toutes ses dimensions, mais pétrifié dans la succession indéfinie de ses plans innombrables*. Il est sans doute aussi rare d'atteindre à cette extase, « à l'abri du temps dans l'usine à temps », devant un tableau que dans la pensée pure, mais n'est-ce pas, ici, la folie de Nietzsche et là, quelque chose qui affleurerait tout à l'heure dans le texte de Beckett, Beckett qui n'a jamais cessé de côtoyer la folie des profondeurs, mais pour la tirer à la surface ?

Phil. — Ce sera comme vous voudrez. Mais de grâce...

Hyl. — Et maintenant, Philonous, chaussez vos lunettes afin que tout finisse par s'arranger.

Phil. — Ah oui, mon cher Hylas, il en va toujours ainsi des vues de l'esprit sur la matière, hurlements, bon, et puis l'accord final.

Hyl. — Je dis : un œil sur le monocle beckettien, l'autre vissé dans le binoculaire stéréoscope de Bergson, mais surtout le troisième œil bien ouvert sur Geer, veuillez considérer ceci. Bergson nous dit que le monde est constitué d'images, que les choses sont des images en mouvement qui agissent et réagissent les unes sur les autres, chaque image, en tant que réalité objective, étant dans la nécessité d'« agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit,... de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers ». Deleuze, « pour son compte », comme il aimait à dire, a commenté avec splendeur et comme dilatée cette extraordinaire idée de Bergson, notamment dans tout le chapitre 4 de *L'Image-Mouvement* (Éditions de Minuit, 1983, p. 83-103), où il est aussi question, comme contre-épreuve à Bergson, du *Film* de Beckett : « Mon corps est une image... mon œil, mon cerveau sont des images, des parties de mon corps. Comment mon cerveau contiendrait-il les images, puisqu'il en est une parmi les autres ?... Comment les images seraient-elles dans ma conscience, puisque je suis moi-même image, c'est-à-dire mouvement ?... Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. L'image existe en soi, sur ce plan. Cet en-soi de l'image, c'est la matière. [...] Mais comment parler d'images en soi qui ne sont pour personne et ne s'adressent à personne ? Comment parler d'un Apparaître, puisqu'il n'y a même pas d'œil ? [...] La raison [...] est que le plan d'immanence est tout entier Lumière... L'identité de l'image et du mouvement a pour raison l'identité de la matière et de la lumière. L'image est mouvement comme la matière est lumière. »

Phil. — Je connais des physiciens qui hurleront à la mort. Mais Geer est d'accord : « Même à l'intérieur des choses les plus opaques, il y a de la lumière. »

Hyl. — « Dans l'image-mouvement, il n'y a pas encore de corps ou de lignes rigides, mais rien que des lignes ou des figures de lumière. Les blocs d'espace-temps sont de telles figures. Ce sont des images en soi. Si elles n'apparaissent pas à quelqu'un, c'est-à-dire à un œil, c'est parce que la lumière n'est pas encore réfléchie ni arrêtée, et, "se propageant toujours" etc. En d'autres termes, l'œil est dans les choses, dans les images lumineuses en elles-mêmes. "La photographie... est déjà prise", etc. » « Il y a là, poursuit Deleuze, une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native [...]. Pour Bergson, c'est tout le contraire. Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire [...]; il s'agit bien d'une photo déjà prise et tirée dans toutes les choses et pour tous les points, mais "translucide". S'il arrive ultérieurement qu'une conscience de fait se constitue dans l'univers... c'est parce que des images très spéciales auront arrêté ou réfléchi la lumière, et auront fourni l'"écran noir" qui manquait à la plaque [...]. *Notre conscience de fait... sera seulement l'opacité sans laquelle la lumière, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée*. »

Phil. — C'est une cosmologie des plus bizarres, grandiose, si vous voulez; c'est une théorie de la perception, ou du moins ce sont ses prolégomènes; mais est-ce une esthétique? Le moyen de coller tout cela sur le dos de Geer? Car entre la perception, qu'elle soit ce qu'elle voudra, et le tableau ou plutôt le dessin, car c'est cela en fin de compte qui nous regarde ici et que depuis le début nous n'avons pas encore vu, il y a... je n'ose plus dire un monde, mais enfin un abîme?

Hyl. — *Ô brume parmi l'extrême sérénité!*

Phil. — Répondez!

Hyl. — *Achievez avec ma folle pensée*

Avant que ne la dissolve parmi le vent

Le rayon dédaigneux de la beauté suprême

Et que les reliques de sa témérité

La déception ne les cache en un peu d'écume.

Phil. — La main de Geer van Velde était dans l'univers l'un des bergsoniens centres d'indétermination les plus complexes qui fût.

Hyl. — Si Geer van Velde a vraiment eu affaire à l'extérieur, alors c'est à cet extérieur absolu.

Phil. — Et ses dessins que nous voyons enfin assignent à l'art son lieu météoritique.

Hyl. — Certains semblent reproduire les *figures de Widmannstätten*.

Phil. — L'intérieur jamais donné dans la peinture classique, l'intérieur volumineux, le voici comme irradiation...

Hyl. — *... comme réfraction sur les arêtes de la profondeur.*

Phil. — Geer van Velde montre mieux que personne que *la profondeur est la dimension première.*

Hyl. — *Le tableau de l'œuvre de la perception est le schème interne de l'extériorité profonde, comme dessin.*

Phil. — *D'où la nécessité de l'abstraction...*

Hyl. — *L'abstraction est la diminution qui rend possible le visible.*

Phil. — *Suppression des parties de l'objet auxquelles la constitution lumineuse de la profondeur n'est pas intéressée.*

Hyl. — *Dès lors, le trait est comme une préhension en retrait sur la perception, mais qui en absolutise le principe...*

Phil. — *Restitution de la diffusion de la profondeur constitutive, mais par soustraction.*

Hyl. — *Révélation de la lumière sur les couches de la profondeur.*

Phil. — *Surgissement de la profondeur sur les brisées de la lumière.*

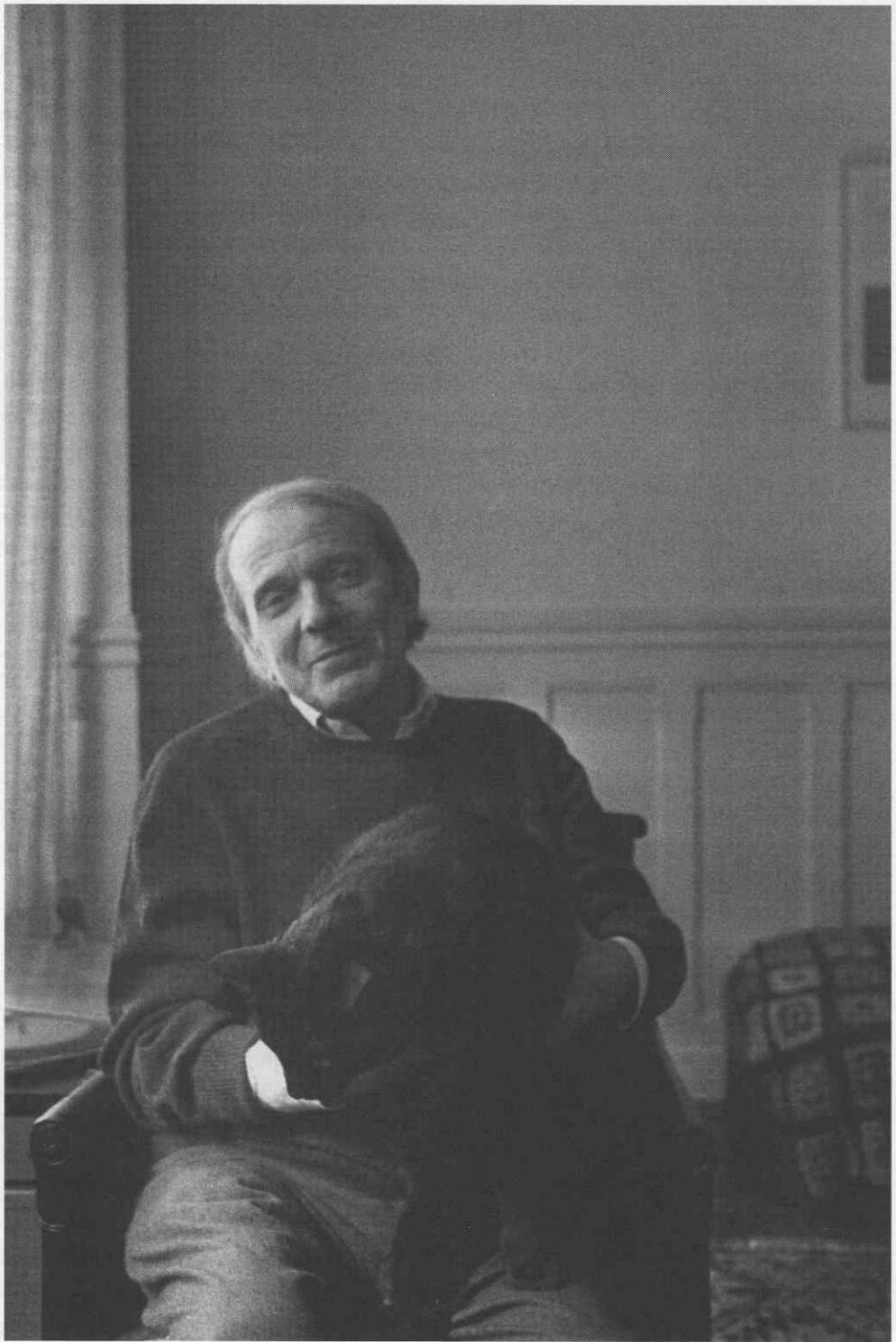
Hyl. — *Révélation, surgissement des lignes de forces de la perception interne au point matériel de l'espace...*

Phil. — *Dans sa rencontre avec notre perception.*

Hyl. — *L'image, chez Geer van Velde, vient de la profondeur et remonte à la profondeur, du fin fond de l'univers transparent que sa main magnifique nous révèle.*

*Siao-ke-tz'eoul-keou-men, sur la Sira-Mouren,
sud-est de la Mongolie, 11 juin 2002*

Jan, Adriaan et Gijsbrecht van der Kodde *in memoriam*



Bibliographie raisonnée de Gilles Deleuze, 1953-2003

TIMOTHY S. MURPHY

TEXTES DE DELEUZE

1953

- « Introduction », *Instincts et institutions* (choix de textes). Paris, Hachette, pp.viii-xi. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris, Presses universitaires de France.
- « Régis Jolivet, *Le Problème de la mort chez M. Heidegger et J.P. Sartre* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIII:1-3 (janv.-mars), p. 107-108.
- « K.E. Lögstrup, *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIII:1-3 (janv.-mars), p. 108-109.
- « Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIII:1-3 (janv.-mars), p. 109.
- « Bertrand Russell, *Macht und Persönlichkeit* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIII:1-3 (janv.-mars), p. 135-136.
- « Carl Jorgensen, *Two Commandments* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIII:1-3 (janv.-mars), p. 138-139.

1954

- « Darbon, *Philosophie de la volonté* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIV:4-6 (avril-juin), p. 283.
- « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLIV:7-9 (juill.-sept.), p. 457-460. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1955

- « Émile Léonard, *L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLV:4-6 (avril-juin), p. 208.
- « J.P. Sartre, *Materialismus und Revolution* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLV:4-6 (avril-juin), p. 237.

1956

- « Bergson, 1859-1941 », in Maurice Merleau-Ponty (dir.), *Les Philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, p. 292-299. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « La conception de la différence chez Bergson », in *Études bergsoniennes*, IV, p. 77-112. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Ferdinand Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre* » (compte rendu), in *Cahiers du Sud*, XLIII:337 (oct.), p. 473-475.

1957

- « Michel Bernard, *La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel. (Étude critique)* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXLVII: 1-3 (janv.-mars), p. 105.

1959

- « Sens et valeurs » (sur Nietzsche), in *Arguments*, 15, p. 20-28. Nouv. version in *Nietzsche et la philosophie*, 1962, *infra*.

1960

- « Cours de M. Deleuze. Sorbonne, 1959-1960. Rousseau ». Notes de cours dans les Archives de l'École normale supérieure de Saint-Cloud (aujourd'hui École normale supérieure de Lettres et Sciences humaines, Lyon), série CI, n° 12167 (27 pages dactylographiées).

1961

- « De Sacher-Masoch au masochisme », in *Arguments*, 21, p. 40-46. Nouv. version in *Présentation de Sacher-Masoch*, 1967, *infra*.
- « Lucrèce et le naturalisme », in *Études philosophiques*, 1, p. 19-29. Nouv. version en appendice à *Logique du sens*, 1969, *infra*.

1962

Nietzsche et la philosophie. Paris, Presses universitaires de France.

« 250^e anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge », in *Arts*, 872 (6-12 juin), p. 3. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1963

La Philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés. Paris, Presses universitaires de France.

« Mystère d'Ariane » (sur Nietzsche), in *Bulletin de la Société française d'Études nietzschéennes* (mars), p. 12-15. Rééd. in *Philosophie*, 17 (hiver 1987), p. 67-72. Nouv. version in *Magazine littéraire*, 298 (avril 1992), p. 21-24, *infra*. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.

« L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », in *Revue d'esthétique*, 16:2 (avril-juin), p. 113-136. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

« Raymond Roussel ou l'horreur du vide » (compte rendu de Michel Foucault, *Raymond Roussel*), in *Arts* (23 oct.). Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

« Unité de À la recherche du temps perdu », in *Revue de métaphysique et de morale*, 4 (oct.-déc.), p. 427-442. Nouv. version in *Marcel Proust et les signes*, 1964, *infra*.

1964

Marcel Proust et les signes. Paris, Presses universitaires de France. 2^e éd. sous le titre *Proust et les signes*, avec un chap. suppl. « La machine littéraire », 1970, *infra*. 3^e éd. avec un chap. suppl. « Présence et fonction de la folie. L'Araignée », 1973, *infra*.

« En créant la pataphysique, Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie », in *Arts* (27 mai-2 juin), p. 5. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.

« Il a été mon maître » (sur Sartre), in *Arts* (28 oct.-3 nov.), p. 8-9. Rééd. in Jean-Jacques Brochier, *Pour Sartre*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995, p. 82-88. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1965

Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, Presses universitaires de France.

« Pierre Klossowski ou les corps-langage », in *Critique*, 214, p. 199-219. Nouv. version en appendice à *Logique du sens*, 1969, *infra*.

1966

Le Bergsonisme. Paris, Presses universitaires de France.

- « Philosophie de la *Série noire* » (sur les romans policiers), in *Arts & Loisirs*, 18 (26 janv.-1^{er} févr.), p. 12-13. Rééd. in *Roman*, 24 (sept. 1988), p. 43-47. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* » (compte rendu), in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CLVI:1-3 (janv.-mars), p. 115-118. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « L'homme, une existence douteuse » (compte rendu de Michel Foucault, *Les Mots et les choses*), in *Le Nouvel Observateur* (1^{er} juin), p. 32-34. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Renverser le platonisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 71:4 (oct.-déc.), p. 426-438. Nouv. version en appendice à *Logique du sens*, 1969, *infra*.

1967

- « Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour », in *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, VI : *Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit, p. 275-287. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Leopold von Sacher-Masoch, *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris, Éditions de Minuit. Contient « Le froid et le cruel », de Deleuze, et « Vénus à la fourrure », de Sacher-Masoch. Rééd. Paris, 10/18, 1974.
- « Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers) » (sur Michel Tournier, *Vendredi*), in *Critique*, 241, p. 503-525. Nouv. version en appendice à *Logique du sens*, 1969, *infra*, et en postface à M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 257-283. Rééd. in *Critique*, 591-592 (août-sept. 1996), p. 675-697.
- « Introduction » à Émile Zola, *La Bête humaine*, in *Œuvres complètes*, t. VI (éd. Henri Mitterand), Paris, Cercle du livre précieux, p. 13-21. Nouv. version en appendice à *Logique du sens*, 1969, *infra*, et en préface à *La Bête humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 7-24.
- G.D. & Michel Foucault, « Introduction générale » à F. Nietzsche, *Le Gai Savoir et fragments posthumes*, Paris, Gallimard, p. i-iv (textes de Nietzsche, éd. Giorgio Colli & Massimo Montinari, trad. Pierre Klossowski).
- « L'éclat de rire de Nietzsche » (entretien avec Guy Dumur), in *Le Nouvel Observateur* (5 avril), p. 40-41. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Mystique et masochisme » (entretien avec Madeleine Chapsal), in *La Quinzaine littéraire*, 25 (1^{er}-15 avril), p. 12-13. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « La méthode de dramatisation », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61:3 (juill.-sept.), p. 89-118. Repris et modifié in *Différence et répétition*, 1968, *infra*. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1968

Différence et répétition. Paris, Presses universitaires de France.

Spinoza et le problème de l'expression. Paris, Éditions de Minuit.

- « À propos de l'édition des *Cœuvres complètes* de Nietzsche. Entretien avec Gilbert [sic] Deleuze », de Jean-Noël Vuarnet, in *Les Lettres françaises*, 1223 (28 févr.-5 mars), p. 5, 7, 9. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Le schizophrène et le mot » (sur Carroll et Artaud), in *Critique*, 255-256 (août-sept.), p. 731-746. Nouv. version in *Logique du sens*, 1969, *infra*.

1969

- Logique du sens*. Paris, Éditions de Minuit. Recueil en appendice les textes déjà mentionnés (cf. *supra*) : « Lucrèce et le naturalisme » (devenu « Lucrèce et le simulacre »), 1961. « Pierre Klossovski ou les corps-langages », 1965. « Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers) » (devenu « Michel Tournier et le monde sans autrui »), 1967. « Introduction » à *La Bête humaine* d'Émile Zola (devenu « Zola et la fêlure »), 1967. « Le schizophrène et le mot », 1968. est incorporé au texte (13^e série). Rééd. Paris, 10/18, 1973.
- « Gilles Deleuze parle de la philosophie » (entretien avec Jeannette Colombel), in *La Quinzaine littéraire*, 68 (1^{er}-15 mars), p. 18-19. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
 - « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » (compte rendu de Martial Gueroult, *Spinoza*, vol. I), in *Revue de métaphysique et de morale*, 74:4 (oct.-déc.), p. 426-437. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1970

- Spinoza. Textes choisis*. Paris, Presses universitaires de France. 2^e éd., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, *infra*, avec 3 nouveaux chap. (III, V and VI) et sans la sélection de textes de Spinoza.
- « Schizologie, » préface à Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, p. 5-23. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
 - « Un nouvel archiviste » (compte rendu de Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*), in *Critique*, 274 (mars), p. 195-209. Rééd. en plaquette, Fata Morgana, coll. *Scholies*, 1972. Nouv. version in *Foucault*, 1986, *infra*.
 - « Faille et feux locaux. Kostas Axelos », in *Critique*, 26:275 (avril), p. 344-351. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
 - « Proust et les signes », in *La Quinzaine littéraire*, 103 (1^{er}-15 oct.), p. 18-21. Extrait de « La machine littéraire, » chap. ajouté à la 1^{re} éd. de *Marcel Proust et les signes*, 1964, *supra*.
- Proust et les signes*. Paris, Presses universitaires de France. Rééd. augmentée de *Marcel Proust et les signes*, 1964, *supra*. Ajouté, chap. 7, « La machine littéraire ».

Annotation à Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* », in *Critique*, 282 (nov.), p. 904.

G.D. & Félix Guattari, « La synthèse disjonctive », in *L'Arc*, 43, *Klossowski*, p. 54-62. Nouv. version in *L'Anti-Œdipe*, 1972, *infra*.

1971

« Le troisième chef-d'œuvre : *Sylvie et Bruno* », in *Le Monde* (11 juin), p. 21. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.

« Gilles Deleuze » (sur l'« affaire Jaubert »), in *La Cause du peuple. J'accuse* (supplément de juin).

G.D., Michel Foucault, Denis Langlois, Claude Mauriac & Denis Perrier-Daville, « Questions à Marcellin », in *Le Nouvel Observateur* (5 juill.), p. 15.

1972

G.D. & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, t. I, *L'Anti-Œdipe*. Paris, Éditions de Minuit. 2^e éd., 1973, chap. ajouté en appendice : « Bilan-programme pour machines-désirantes » (*Minuit 2*, 1973, *infra*).

« Hume », in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, t. IV, *Les Lumières*. Paris, Hachette, p. 65-78. Rééd. in F. Châtelet (dir.), *La Philosophie*, t. II, *De Galilée à Jean-Jacques Rousseau*, Verviers, Marabout, 1979, p. 226-239. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

« À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie*, t. VIII, *Le XX^e siècle*. Paris, Hachette, p. 299-335. Rééd. in F. Châtelet (dir.), *La Philosophie*, t. IV, *Au XX^e siècle*, Verviers, Marabout, 1979, p. 293-329. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

« Trois problèmes de groupe », préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, François Maspero, 1972, p. i-xi. Rééd. in *Chimères*, 23 (été 1994), p. 7-21, sous le titre « Pierre-Félix », *infra*. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

G.D. & Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », in *L'Arc*, 49, *Deleuze*, p. 3-10. Rééd. (avec un entretien inédit avec Catherine Clément), 1980, *infra*. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

G.D. & Félix Guattari, « Sur *Capitalisme et schizophrénie* » (entretien avec Catherine Bacquès-Clément), in *L'Arc*, 49, *Deleuze*, p. 47-55. Rééd. 1980. Rééd. sous le titre « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 24-38, *infra*.

Extraits de conférences inédites données par G.D. à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et à l'Université de Vincennes en 1970-1971, et de l'intervention de G.D. au colloque *Proust* à l'ENS (22 janv.), cités par France Berçu, « *Sed perseverare diabolicum* », in *L'Arc*, 49, *Deleuze*, p. 23-24, 26-30.

- « À propos des psychiatres dans les prisons », in *APL Informations*, 12 (9 janv.), p. 2.
- « Ce que les prisonniers attendent de nous... » (sur le Groupe d'Information sur les Prisons), in *Le Nouvel Observateur* (31 janv.), p. 24. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D., Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Jean-Marie Domenach, Hélène Cixous, Jean Pierre Faye, Michel Foucault & Maurice Clavel, « On en parlera demain. Les dossiers (incomplets) de l'écran », in *Le Nouvel Observateur* (7 févr.), p. 25.
- « Appréciation » (sur Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971), in *La Quinzaine littéraire*, 140 (1^{er} mai), p. 19. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, « Deleuze et Guattari s'expliquent... » (entretien avec Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, François Châtelet, Roger Dadoun, Serge Leclair, Henri Torrubia, Pierre Clastres & Pierre Rose), in *La Quinzaine littéraire*, 143 (16-30 juin), p. 15-19. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Gilles Deleuze présente Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique » (compte rendu du roman d'H. Cixous, *Neutre*), in *Le Monde*, 8576 (11 août), p. 10. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, « Capitalismo e schizofrenia » (entretien avec Vittorio Marchetti), in *Tempi moderni*, 12, p. 47-64 (photographies de Deleuze, de Guattari et de patients de la Clinique de la Borde). Version française : « Capitalisme et schizophrénie », in *L'Île déserte et autres textes*, 2002, *infra*.
- « Qu'est-ce que c'est, tes "machines désirantes" à toi ? » (introduction à Pierre Bénichou, « Sainte Jackie, comédienne et bourreau »), in *Les Temps modernes*, 316 (nov.), p. 854-856. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Joyce indirect », in *Change*, 11, p. 54-59. Cet article est une compilation, due à Jean Paris, de textes sur Joyce tirés de livres de G.D. : *Proust et les signes*, 1970, *Différence et répétition*, 1968 et *Logique du sens*, 1969 (cf. *supra*).

1973

- G.D. & Daniel Defert, « Sur les lettres de H.M. », in *Suicides dans les prisons en 1972*, Paris, Gallimard, p. 38-40. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Gérard Fromanger, *Fromanger, le peintre et le modèle*. Paris, Baudard Alvarez. Contient « Le froid et le chaud », de G.D., et des reproductions de peintures de Fromanger. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- « Pensée nomade », suivie d'une discussion, à propos d'une communication de Pierre Klossowski, in *Nietzsche aujourd'hui*, t. I, *Intensités*, Paris, 10/18, p. 105-121, 159-190. Rééd. partielle in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, entretien, in M.A. Burnier (dir.), *C'est demain la veille*, Paris, Seuil, p. 137-161. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

- G.D. & Félix Guattari, « Bilan-programme pour machines désirantes », in *Minuit*, 2 (janv.), p. 1-25. Rééd. en appendice à la 2^e éd. de *L'Anti-Œdipe*, 1972, *infra*.
- Contribution à la *Grande Encyclopédie des homosexualités. Trois milliards de pervers*, in *Recherches*, 12. Les textes sont anonymes, et la contribution de G.D. conjecturale (il pourrait s'agir de « Sex-Pol en acte », p. 28-31). Cf. l'appel « Sale race ! Sale pédé ! », mars 1973, *infra*.
- Réponses à un questionnaire sur « La belle vie des gauchistes » élaboré par Guy Hocquenghem & Jean-François Bizot, in *Actuel*, 29 (mars). Rééd. in G. Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, 1974, p. 97, 101.
- « Lettre à Michel Cressole », in *La Quinzaine littéraire*, 161 (1^{er} avril), p. 17-19. Rééd. in M. Cressole, *Deleuze*, Paris, Éditions universitaires, 1973, p. 107-118. Rééd. sous le titre « Lettre à un critique sévère » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 11-23, *infra*.
- « Présence et fonction de la folie dans la *Recherche du temps perdu* », in *Saggi e Ricerche di Letteratura francese*, vol. XII, nouv. sér., Rome, Editore, p. 381-390. Chap. ajouté à *Proust et les signes*, 1964 (*supra*) et 1976 (*infra*).
- G.D. & Félix Guattari, « 14 mai 1914. Un seul ou plusieurs loups ? » (sur l'« Homme aux loups » de Freud), in *Minuit*, 5 (sept.), p. 2-16. Nouv. version in *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille plateaux*, 1980, *infra*.
- « Relazione di Gilles Deleuze » et discussions in Armando Verdiglione (dir.), *Psicanalisi e politica. Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Milan, Feltrinelli, p. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. Version française modifiée : « Cinq propositions sur la psychanalyse », in *L'Île déserte et autres textes*, 2002, p. 381-390, *infra*.
- G.D., Félix Guattari & Michel Foucault, « Chapitre V. Le discours du plan » (sur l'espace urbain), in François Fourquet & Lion Murard (dir.), *Les Équipements de pouvoir (Recherches*, 13, déc. 1973), p. 183-186. Rééd. sous le titre : « Chapitre IV. Formation des équipements collectifs », in *Les Équipements du pouvoir*, Paris, 10/18, 1976, p. 212-220.
- G.D. & Félix Guattari, « Le nouvel arpenteur. Intensités et blocs d'enfance dans *Le Château* », in *Critique*, 319 (déc.), p. 1046-1054. Nouv. version in *Kafka. Pour une littérature mineure*, 1975, *infra*.
- G.D. & Stefan Czerkinsky, « Faces et surfaces » (discussion et six dessins de Deleuze), in G.D. & Michel Foucault, *Mélanges. Pouvoir et surface*, Paris, s.e., p. 1-10 (cf. « Sept dessins », in *Chimères*, 1994, *infra*). Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1974

- Préface à Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, p. 7-17. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, « 28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes ? », in *Minuit*, 10 (sept.), p. 56-84. Nouv. version in *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille plateaux*, 1980, *infra*.

- « Un art de planteur », in G.D., Jean Pierre Faye, Jacques Roubaud & Alain Touraine, *Deleuze-Faye -Roubaud-Touraine parlent de "Les Autres", un film de Hugo Santiago écrit en collaboration avec Jorge Luis Borges et Adolfo Bioy Casares*, Paris, Christian Bourgois, s.p. Rééd. in *L'Île déserte*, 2002, *infra*.

1975

- « Deux régimes de fous », in Armando Verdiglione (dir.), *Psychanalyse et sémiotique. Actes du colloque de Milan*, Paris, 10/18, p. 165-170. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Schizophrénie et société », in *Encyclopædia universalis*, vol. XIV, Paris, Encyclopædia universalis, p. 733-735. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris, Éditions de Minuit.
- G.D., Roland Barthes & Gérard Genette, « Table ronde », in *Cahiers Marcel Proust*, nouv. sér. 7, p. 87-115. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- G.D. & Jean-François Lyotard, « À propos du département de Psychanalyse à Vincennes », in *Les Temps modernes*, 342 (janv.), p. 862-863. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Écrivain non : un nouveau cartographe » (compte rendu de Michel Foucault, *Surveiller et punir*), in *Critique*, 343 (déc.), p. 1207-1227. Nouv. version in *Foucault*, 1986, *infra*.

1976

- G.D. & Félix Guattari, *Rhizome. Introduction*. Paris, Éditions de Minuit. Nouv. version in *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille plateaux*, 1980, *infra*.
- Proust et les signes*. Paris, Presses universitaires de France. Version augmentée de *Marcel Proust et les signes*, 1964 et 1970, *supra*. Ajouté en conclusion : « Présence et fonction de la folie. L'Araignée » (cf. *Proust et les signes*, 1964, *supra*).
- « Avenir de la linguistique », préface à Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique*, Paris, Flammarion, p. 9-14. Éd. simultanée sous le titre « Les langues sont des bouillies où des fonctions et des mouvements mettent un peu d'ordre polémique », in *La Quinzaine littéraire* (1^{er}-15 mai), p. 12-13. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Trois questions sur *Six fois deux* » (sur les téléfilms de Godard), in *Cahiers du cinéma*, 271, p. 5-12. Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 55-66, *infra*.
- « Gilles Deleuze fasciné par *Le Misogyne* » (compte rendu du roman d'Alain Roger), in *La Quinzaine littéraire*, 229 (16-31 mars), p. 8-9. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Nota dell'autore per l'edizione italiana », in *Logica del senso*, Milan, Feltrinelli, p. 293-295 (trad. M. De Stefanis). Cf. *Logique du sens*, 1969, *supra*. Version française sous le titre « Note pour l'édition italienne de *Logique du sens* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 58-60, *infra*.

1977

G.D. & Claire Parnet, *Dialogues*. Paris, Flammarion.

G.D. & Félix Guattari, *Politique et psychanalyse*. Alençon, Bibliothèque des Mots perdus.

Les contributions de G.D. à ce volume, « Quatre propositions sur la psychanalyse » et « L'interprétation des énoncés », sont rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Ascension du social », postface à Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, p. 213-220. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Le Juif riche » (sur le film de Daniel Schmid, *L'Ombre des anges*), in *Le Monde* (18 févr.), p. 26. Rééd. in Irène Lambelet (dir.), *Daniel Schmid*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, p. 93-95. Cf. l'appel « À propos de *L'Ombre des anges* », 1977, *infra*. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Gilles Deleuze contre les Nouveaux Philosophes » (interview), in *Le Monde* (19-20 juin), p. 19. Rééd. en suppl. à *Minuit*, 24 (5 juin 1977), in *Recherches*, 30, *Les Untorelli* (nov. 1977), p. 179-184, et in *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes ?*, Paris, Nouvelles Éditions Oswald, 1978, p. 186-194, sous le titre « À propos des Nouveaux Philosophes et d'un problème plus général ». Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche » (pétition en faveur de la gauche italienne), in *Recherches*, 30, *Les Untorelli* (nov.), p. 149-150. Cf. l'« Appel des intellectuels français contre la répression en Italie », 1977, *infra*.

G.D. & Félix Guattari, « Le pire moyen de faire l'Europe » (sur Klaus Croissant et le groupe Baader-Meinhof), in *Le Monde* (2 nov.), p. 6. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

Transcription d'un séminaire du 7 juin (sur les Nouveaux Philosophes), trad. (anonyme) en espagnol sous le titre « El intelectual domesticado », in *Semanario cultural del periódico "El Pueblo"* (21 mai 1978).

Notes d'introduction et de conclusion pour le projet de livre de Martial Guéroult, *Spinoza*, t. III, in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, CLXVII, p. 285, 302. Attention : ces notes sont signées « G.D. » et n'ont pas été attribuées définitivement à Deleuze.

1978

G.D. & Carmelo Bene, *Sovrapposizioni*. Milan, Feltrinelli.

« Deux questions » (sur l'usage de la drogue) in François Châtelet, G.D., Eriik Genevois, Félix Guattari, Rudolf Ingold, Numa Musard & Claude Olievenstein, ... *où il est question de la toxicomanie*, Alençon, Bibliothèque des Mots perdus, 1978, n.p. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

G.D. & Fanny Deleuze, « Nietzsche et saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », préface à D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Paris, Balland, 1978, p. 7-37 (trad. de Lawrence par Fanny Deleuze). Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.

- « Spinoza et nous » et discussion, in *Revue de synthèse*, III:89-91 (janv.-sept.), p. 271-278.
Nouv. version in *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981 (2^e éd. de Spinoza, 1970, *supra*).
Cf. *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, *infra*.
- « Philosophie et minorité », in *Critique*, 34:369 (févr.), p. 154-155.
- « Les gêneurs » (sur les Palestiniens), in *Le Monde* (7 avril). Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « La plainte et le corps » (compte rendu de Pierre Fedida, *L'Absence*), in *Le Monde* (13 oct.).
Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Rendre audibles des forces non audibles par elles-mêmes », texte distribué lors d'une séance de synthèse de l'IRCAM (févr.). Version remaniée in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1979

- « En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens, ou même à des musiciens — même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques », in Jean Brunet, B. Cassen, François Châtelet, P. Merlin & M. Reberieux (dir.), *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Paris, Éditions Alain Moreau, p. 120-121. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Lettera aperta ai giudici di Negri » (sur l'arrestation d'Antonio Negri), in *La Repubblica* (10 mai), p. 1, 4. Version française : « Lettre ouverte aux juges de Negri » in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 155-159, *infra*.
- Membre du *Comité de préparation des États généraux de la Philosophie (16-17 juin)*, Paris, Flammarion, p. 6-19.
- « Ce livre est littéralement une preuve d'innocence » (compte rendu d'Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx*), in *Le Matin de Paris* (13 déc.), p. 32. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1980

- G.D. & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit.
- « 8 ans après. Entretien 1980 » avec Catherine Clément, in *L'Arc*, 49, *Deleuze*, p. 99-102.
Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- G.D. & François Châtelet, « Pourquoi en être arrivé là ? » (entretien sur l'Université de Paris VIII-Vincennes avec J.P. Gene), in *Libération* (17 mars), p. 4.
- G.D., François Châtelet & Jean-François Lyotard, « Pour une commission d'enquête » (sur Vincennes), in *Libération* (17 mars), p. 4.
- « *Mille plateaux* ne font pas une montagne, ils ouvrent mille chemins philosophiques » (entretien avec Christian Descamps, Didier Éribon & Robert Maggiori), in *Libération*

(23 oct.). Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, sous le titre « Sur Mille plateaux », p. 39-52, *infra*.

1981

Spinoza. Philosophie pratique. Paris, Éditions de Minuit. Version augmentée de *Spinoza. Textes choisis*, 1970, *supra*. Textes ajoutés : chap. III, « Les Lettres du mal », chap. V, « L'évolution de Spinoza », et chap. VI, « Spinoza et nous ». Cf. « Spinoza et nous », in *Revue de synthèse*, 1978, *supra*.

« Peindre le cri », in *Critique*, 408 (mai), p. 506-511. Extrait de *Francis Bacon. Logique de la sensation*, 1981, *infra*, paru en avant-première à l'édition complète.

Francis Bacon. Logique de la sensation. Paris, Éditions de la Différence. Le vol. I contient le texte de Deleuze, le vol. II des reproductions de peintures de Bacon. 2^e éd. publiée en 1984, reprenant le texte de G.D. tel quel et davantage de peintures de Bacon. Cf. « Books », in *Artforum*, 1984, *infra*.

« La peinture enflamme l'écriture » (entretien avec Hervé Guibert), in *Le Monde* (3 déc.), p. 15. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« A proposito del *Manfred* alla Scala (1 octobre 1980) », in Carmelo Bene, *Otello, o la deficienza della donna*, Milan, Feltrinelli, p. 7-9 (trad. Jean-Paul Manganaro). Originellement publié en notes in C. Bene, *Manfred*, Fonit Cetra. Version française : « Manfred : un extraordinaire renouvellement », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 173-174, *infra*.

1982

Préface à Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, p. 9-12 (texte de Negri trad. par François Matheron). Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Lettera italiana », in *Alfabeta*, 33 (févr.).

« Les Indiens de Palestine » (entretien avec Elias Sanbar), in *Libération* (8-9 mai), p. 20-21. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Lettre à Uno sur le langage », in *Gendai shisō (Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo (déc.), p. 50-58 (trad. en japonais par Kuniichi Uno). Version française in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 185-186.

G.D. & Kuniichi Uno, « Exposé d'une poétique rhizomatique », in *Gendai shisō (Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo (déc.), p. 94-102 (trad. en japonais par Kuniichi Uno). Il s'agit d'une lettre d'Uno à Deleuze (p. 94-100), de la réponse de G.D. (p. 100-101) et de la transcription d'une conversation téléphonique entre eux (p. 101-102).

1983

Cinéma 1. L'image-mouvement. Paris, Éditions de Minit.

- « L'abstraction lyrique », in *Change International*, 1, p. 82. Extrait de *Cinéma 1*, 1983, *supra*.
- « Preface to the English Translation » de *Nietzsche and Philosophy*, New York, Columbia University Press, p. ix-xiv (trad. Hugh Tomlinson). Cf. *Nietzsche et la philosophie*, 1962, *supra*. Version française : « Préface pour l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 187-193.
- « La photographie est déjà tirée dans les choses » (entretien avec Pascal Bonitzer & Jean Narboni), in *Cahiers du cinéma*, 352 (oct.), p. 35-40. Rééd. sous le titre « Sur l'Image-Mouvement » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 67-81, *infra*.
- « Cinéma 1, première » (entretien avec Serge Daney) et « Le philosophe menuisier » (entretien avec Didier Éribon), in *Libération* (3 oct.), p. 30-31. « Cinéma 1, première » rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Portrait du philosophe en spectateur » (entretien avec Hervé Guibert), in *Le Monde* (6 oct.), p. 1, 17. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Godard et Rivette », in *La Quinzaine littéraire*, 404 (1^{er} nov.), p. 6-7. Nouv. version in *Cinéma 2*, 1985, *infra*.
- G.D. & Jean-Pierre Bamberger, « Le pacifisme aujourd'hui » (entretien avec Claire Parnet), in *Les Nouvelles* (15-21 déc.), 1983, p. 60-64. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1984

- « Preface. On the four poetic formulas which might summarize the Kantian philosophy » à *Kant's Critical Philosophy. The Doctrine of the Faculties*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. vii-xiii (trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam). Cf. *La Philosophie critique de Kant*, 1963, *supra*. Version française : « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », in *Philosophie*, 9 (1986), p. 29-34. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- « Books » (sur Francis Bacon), in *Artforum* (janv.), p. 68-69 (trad. Lisa Liebmann). Texte apparenté à *Francis Bacon. Logique de la sensation*, 1981, *supra*, inclus en préface à la trad. anglaise (l'original en français a été perdu).
- G.D. & Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », in *Les Nouvelles* (3-10 mai), p. 75-76. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Lettre à Uno. Comment nous avons travaillé à deux », in *Gendai shisō (Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, 12:11 (9), p. 8-11 (trad. en japonais par Kuniichi Uno). Éd. française in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 218-220, *infra*.
- « Le Temps musical », in *Gendai shisō (Revue de la pensée aujourd'hui)*, Tokyo, 12:11 (9), p. 294-298 (trad. en japonais par Kuniichi Uno).

- « Grandeur de Yasser Arafat », in *Revue d'études palestiniennes*, 10 (hiver), p. 41-43. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- G.D., François Châtelet & Félix Guattari, « Pour un droit d'asile politique un et indivisible », in *Le Nouvel Observateur*, 1041 (oct.), p. 18.

1985

- Cinéma 2. L'Image-Temps*. Paris, Éditions de Minuit. Cf. « Godard et Rivette », in *La Quinzaine littéraire*, 1983, *supra*.
- « Les plagues d'immanence », in Annie Cazenave & Jean-François Lyotard (dir.), *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, Presses universitaires de France, p. 79-81. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- Entretien avec Antoine Dulaure & Claire Parnet in *L'Autre Journal*, 8 (oct.), p. 10-22. Rééd. sous le titre « Les intercesseurs » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 165-184, *infra*.
- « Le philosophe et le cinéma » (entretien avec Gilbert Calbasso & Fabrice Revault d'Allonnes), in *Cinéma*, 334 (18-24 déc.), p. 2-3. Rééd. sous le titre « Sur l'Image-Temps » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 82-87, *infra*.
- « Il était une étoile de groupe » (sur la mort de François Châtelet), in *Libération* (27 déc.), p. 21-22. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « La philosophie perd une voix » (entretien sur la mort de Vladimir Jankélévitch), in *Libération* (8-9 juin), p. 34.

1986

- Foucault*. Paris, Éditions de Minuit. Cf. « Un nouvel archiviste », in *Critique*, 1970, et « Écrivain non. Un nouveau cartographe », in *Critique*, 1975, *supra*.
- « Preface to the English Edition » of *Cinema 1. The Movement-Image*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. ix-x (trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam). Cf. *Cinéma 1*, 1983, *supra*. Version française : « Préface pour l'édition américaine de *L'Image-Mouvement* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 251-253, *infra*.
- « Boulez, Proust et les temps. "Occuper sans compter" », in Claude Samuel (dir.), *Éclats/Boulez*, Paris, Centre Georges Pompidou, p. 98-100. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Optimisme, pessimisme et voyage. Lettre à Serge Daney », préface à Serge Daney, *Ciné Journal*, Paris, *Cahiers du cinéma*, p. 5-13. Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 97-112, *infra*.
- « Le plus grand film irlandais » (sur Samuel Beckett, *Film*), in *Revue d'esthétique*, p. 381-382. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- « Le cerveau, c'est l'écran » (entretien avec A. Bergala, Pascal Bonitzer, M. Chevré, Jean Narboni, C. Tesson & S. Toubiana), in *Cahiers du cinéma*, 380 (févr.), p. 25-32. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

- « The intellectual and politics. Foucault and the prison » (entretien avec Paul Rabinow & Keith Gandall), in *History of the Present*, 2 (printemps), p. 1-2, 20-21. Version française augmentée : « Foucault et les prisons », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 254-262, *infra*.
- « Sur le régime cristallin », in *Hors Cadre*, 4, p. 39-45. Rééd. sous le titre « Doutes sur l'imaginaire » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 88-96, *infra*.
- « "Fendre les choses, fendre les mots" » (entretien sur M. Foucault avec Robert Maggiori), in *Libération* (2 sept.), p. 27-28. Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 115-122, *infra*.
- « Michel Foucault dans la troisième dimension » (entretien avec Robert Maggiori), in *Libération* (3 sept.), p. 38. Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 122-127, *infra*.
- Conclusion de « Fendre les choses, fendre les mots », in *Libération*, 1986, *supra*.
- « La vie comme une œuvre d'art » (entretien sur M. Foucault avec Didier Éribon), in *Le Nouvel Observateur*, 1138 (4 sept.), p. 66-68. Version augmentée in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 129-138, *infra*.

1987

- « Preface to the English-Language Edition » et notes additionnelles aux *Dialogues*, New York, Columbia University Press, p. vii-x, 151-152 (trad. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam). Cf. *Dialogues*, 1977, *supra*. Version française : « Préface pour l'édition américaine de *Dialogues* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 284-287, *infra*.
- G.D. & Félix Guattari, « Prefazione per l'edizione italiana » de *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Rome, Bibliotheca Biographica, p. xi-xiv (trad. Giorgio Passerone). Cf. *Capitalisme et schizophrénie*, 1980, *supra*. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Ce que la voix apporte au texte », in *Théâtre national populaire. Alain Cuny, "Lire" », Lyon, Théâtre national populaire (nov.). Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.*

1988

- Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Éditions de Minuit.
- Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Paris, Éditions de Minuit.
- « Foucault, historien du présent », in *Magazine littéraire*, 257 (sept.), p. 51-52. Rééd. in « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », 1989, *infra*.
- « Signes et événements » (entretien avec Raymond Bellour & François Ewald), in *Magazine littéraire*, 257 (sept.), p. 16-25. Rééd. sous le titre « Sur la philosophie » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 185-212, *infra*.
- « Un critère pour le baroque », in *Chimères*, 5-6, p. 3-9. Repris in *Le Pli. Leibniz et le baroque*, 1988, *supra*. Cf. *Chimères*, 1987-1989, *infra*.
- « "A philosophical concept..." », in *Topoi*, 7:2 (sept.), p. III-III2. Rééd. in E. Cadava (dir.), *Who Comes After the Subject?*, New York, Routledge, 1991 (trad. Julien Deleuze). Une



- trad. française, due à René Major, a été publiée en 1989 alors que l'original français était censé perdu ; redécouvert ensuite, il a été réédité sous le titre « Réponse à une question sur le sujet » (p. 326-328) in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 326-328, *infra*.
- « La pensée mise en plis » (entretien avec Robert Maggiori), in *Libération* (22 sept.), p. I-III. Rééd. sous le titre « Sur Leibniz » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 213-222, *infra*.
- « Les pierres » (sur les Palestiniens), in *al-Karmel*, 29, p. 27-28. Publié en arabe. Version française in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 311-312, *infra*.

1989

- « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » suivi d'une discussion, in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale de Paris (9, 10, 11 janv.)*, Paris, Seuil, p. 185-195. Cf. « Foucault, historien du présent », in *Magazine littéraire*, 1988, *supra*. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Preface to the English Edition » de *Cinema 2. The Time-Image*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. xi-xii (trad. Hugh Tomlinson & Robert Galeta). Cf. *Cinéma 2*, 1985, *supra*. Version française : « Préface pour l'édition américaine de *L'Image-Temps* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 329-331, *infra*.
- « Postface. Bartleby, ou la formule », in Herman Melville, *Bartleby. Les Îles enchantées. Le Campanile*, Paris, Flammarion, p. 171-208 (texte de Melville trad. par Michèle Causse). Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- « Les trois cercles de Rivette », in *Cahiers du cinéma*, 416 (févr.), p. 18-19. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Re-présentation de Masoch », in *Libération* (18 mai), p. 30. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- « Gilles Deleuze craint l'engrenage » (sur les écoles islamiques subventionnées par l'État en France), in *Libération* (26 oct.). Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Lettre à Réda Bensmaïa », in *Lendemain*, XIV:53, p. 9. Rééd. sous le titre « Lettre à Réda Bensmaïa sur Spinoza » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 223-225, *infra*.
- Lettre à Gian Marco Montesano, in G.D., Achille Bonito Oliva & Toni Negri, *Gian Marco Montesano : guardando il cielo 21 giugno 1989*, Rome, Monti, n.p.

1990

- « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques » (entretien avec Toni Negri), in *Futur antérieur*, 1 (printemps), p. 100-108. Rééd. sous le titre « Contrôle et devenir » in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 229-239, *infra*.
- « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *L'Autre Journal*, 1 (mai). Rééd. in *Pourparlers 1972-1990*, 1990, p. 240-247, *infra*.

Pourparlers 1972-1990, Paris, Éditions de Minuit. Recueil de dix-sept textes déjà mentionnés (cf. *supra*), divisés en cinq sections : I. De "L'Anti-Œdipe" à "Mille plateaux". — II. Cinéma. — III. Michel Foucault. — IV. Philosophie. — [IV (sic)] V. Politique. Lettre citée par le traducteur dans l'introduction à G.D., *Expressionism in Philosophy. Spinoza*, New York, Zone Books, p. 11 (trad. Martin Joughin).

« Les conditions de la question : qu'est-ce que la philosophie ? », in *Chimères*, 8 (mai), p. 123-132. Nouv. version in *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991, *infra*. Cf. *Chimères*, 1987-1989, *infra*.

« Lettre-préface » à Mireille Buydens, *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, p. 5. G.D., Pierre Bourdieu, Jérôme Lindon & Pierre Vidal-Naquet, « Adresse au gouvernement français » (sur l'opération *Bouclier du désert*), in *Libération* (5 sept.), p. 6.

« Avoir une idée en cinéma. À propos du cinéma des Straub-Huillet », in Jean-Marie Straub & Danièle Huillet, *Hölderlin, Cézanne, Lédignan*, Éditions Antigone, p. 65-77. Extraits d'une conférence donnée aux étudiants de la Fondation européenne des Métiers de l'Image et du Son (FEMIS), diffusée dans la série *Océaniques* (cf. la vidéo *Qu'est-ce que l'acte de création ?*, 1987, *infra*), transcrits et présentés par Charles Tesson. Texte intégral publié sous le titre « Qu'est-ce que l'acte de création ? » in *Trafic*, 27 (automne 1998), *infra*, et rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1991

« A return to Bergson », postface à *Bergsonism*, New York, Zone, p. 115-118 (trad. Hugh Tomlinson). Cf. *Le Bergsonisme*, 1966, *supra*. Version française : « Postface pour l'édition américaine : *Un retour à Bergson* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 313-315, *infra*.

« Preface to the English-language Edition » d'*Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, New York, Columbia University Press, p. ix-x (trad. Constantin V. Boundas). Cf. *Empirisme et subjectivité*, 1953, *supra*. Version française : « Préface pour l'édition américaine d'*Empirisme et subjectivité* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 341-342, *infra*.

« Préface » à Éric Alliez, *Les Temps capitaux*, t. I, *Récits de la conquête du temps*, Paris, Éditions du Cerf, p. 7-9. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Prefazione. Una nuova stilistica » à Giorgio Passerone, *La Linea astratta. Pragmatica dello stile*, Milan, Edizioni Angelo Guerini, p. 9-13 (trad. Giorgio Passerone). Version française : « Préface. Une nouvelle stylistique », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 343-347, *infra*.

G.D. & René Scherer, « La guerre immonde » (sur la guerre du Golfe), in *Libération* (4 mars), p. 11. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

G.D. & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit. Cf. « Les conditions de la question : qu'est-ce que la philosophie ? », 1990, *supra*. Pages 106-108

- rééd. sous le titre « Péguy, Nietzsche, Foucault » in *Amitiés Charles Péguy. Bulletin d'informations et de recherches*, 15:57 (janv.-mars 1992), p. 53-55.
- G.D. & Félix Guattari, « Secret de fabrication. Deleuze-Guattari : Nous deux » (entretien avec Robert Maggiori), in *Libération* (12 sept.), p. 17-19. Rééd. in R. Maggiori, *La Philosophie au jour le jour*, Paris, Flammarion, 1994, p. 374-381.
- G.D. & Félix Guattari, « “Nous avons inventé la ritournelle” » (entretien avec Didier Éribon), in *Le Nouvel Observateur* (12-18 sept.), p. 109-110. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1992

- Version revue du « Mystère d'Ariane », in *Magazine littéraire*, 298 (avril), p. 20-24. Cf. « Mystère d'Ariane », in *Bulletin de la Société française d'Études nietzschéennes*, 1963, *supra*. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- « Remarques » en réponse aux essais d'Éric Alliez & Francis Wolff sur Deleuze et Jacques Derrida, in Barbara Cassin (dir.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, p. 249-250. Nouv. version in *Critique et clinique*, 1993, *infra*.
- G.D. & Samuel Beckett, *Quad et autre pièces pour la télévision*, suivi de *L'Épuisé*, Paris, Éditions de Minuit. Contient quatre pièces de Beckett (*Quad*, *Trio du Fantôme*, ... *que nuages...*, *Nacht und Träume*), trad. de l'anglais par Édith Fournier, et *L'Épuisé* de Deleuze, p. 55-106.

1993

- Lettre sur Michel Foucault citée in James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, p. 298 (trad. James Miller).
- « Pour Félix » (sur la mort de F. Guattari), in *Chimères*, 18 (hiver), p. 209-210. Cf. *Chimères*, 1987-1989, *infra*. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Lettre-préface » à Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, p. 7-9. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit. Plusieurs textes inédits et reprises de textes déjà publiés (cf. *supra*).

1994

- « Preface to the English Edition » de *Difference and Repetition*, New York, Columbia University Press, p. xv-xvii (trad. Paul Patton). Cf. *Différence et répétition*, 1968, *supra*. Version française : « Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition* », in *Deux régimes de fous*, 2003, p. 280-283, *infra*.

- « Sept dessins » (dessins), in *Chimères*, 21 (hiver), p. 13-20. Réimpr. de cinq dessins de 1973 (cf. « Faces et surfaces », 1973, *supra*) et deux dessins suppl. (p. 19, sans titre, et p. 20, « Chambre de malade »). Cf. *Chimères*, 1987-1989, *infra*.
- G.D., Ferdinand Alquié, Louis Guillermit & Alain Vinson, « La chose en soi chez Kant », in *Lettres philosophiques*, 7, p. 30-46. Ensemble de lettres écrites par G.D., Alquié et Guillermit à Vinson en 1964 (fac-similé de la lettre de G.D. p. 36, texte reproduit p. 37-38).
- « Désir et plaisir » (sur M. Foucault, *La Volonté de savoir*, in *Magazine littéraire*, 325 (oct.), p. 59-65. Il s'agit d'une série de notes adressées indirectement à Foucault, écrites en 1977. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1995

- « L'immanence. Une vie... », in *Philosophie*, 47 (1er sept.), p. 3-7. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.
- « Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze » (entretien avec Didier Éribon), in *Le Nouvel Observateur*, 1619 (16-22 nov.), p. 50-51.
- « Extrait du dernier texte écrit par Gilles Deleuze », in *Cahiers du cinéma*, 497 (déc.), p. 28. Extrait d'un texte publié en appendice à l'édition en livre de poche de G.D. & Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 177-185. Cf. « L'actuel et le virtuel », 1996, *infra*.

1996

- « L'actuel et le virtuel », partie I et II en appendice à l'édition en livre de poche de G.D. & Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 177-185. Cf. *Dialogues*, 1977, *supra*.
- Citations de lettres de G.D. à Arnaud Villani in A. Villani, « Méthode et théorie dans l'œuvre de Gilles Deleuze », in *Les Temps modernes*, vol. 51, 586 (janv.-févr.), p. 149, 151-152. Les lettres de G.D. sont datées du 17 août 1984 et du 29 décembre 1986.
- Citations de lettres de G.D. à René Schérer in R. Schérer, « Retour sur et à Deleuze, un ton d'amitié », in *Libération* (8 mars), p. 5.
- Citation d'une lettre de G.D. à Philip Goodchild in P. Goodchild, *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, p. 185, note 8. La lettre de G.D. est datée de février 1993.

1997

- G.D. & Jacqueline Duhême, *L'Oiseau philosophie*, Paris, Seuil. Ce livre pour enfants contient de brefs passages des *Dialogues* et de *Qu'est-ce que la philosophie ?* illustrés par J. Duhême. La préface de Martine Laffon comprend une citation d'une lettre de G.D. à J. Duhême.

Citation d'une lettre de G.D. à Timothy S. Murphy in T.S. Murphy, *Wising Up the Marks. The Amodern William Burroughs*, Berkeley, University of California Press, p. 7.

La lettre de G.D. est datée du 26 mars 1991.

« Sur la musique (cours de Vincennes, 8 mars 1977) », in *Nomad's Land*, 2 (automne-hiver), p. 5-20.

1998

« Vincennes Seminar Session, May 3, 1977. On Music », in *Discourse*, 20:3 (automne), p. 205-218 (trad. Timothy S. Murphy).

« Correspondance D. Mascolo-G. Deleuze », in *Lignes*, 33 (mars), p. 222-226. Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

« Qu'est-ce que l'acte de création ? » (transcription intégrale du séminaire télévisé de la Fondation européenne des Métiers de l'Image et du Son, FEMIS, cf. la vidéo *Qu'est-ce que l'acte de création ?*, 1987, *infra*), in *Trafic*, 27 (automne). Rééd. in *Deux régimes de fous*, 2003, *infra*.

1999

« Extraits de correspondance » de G.D. à Arnaud Villani in A. Villani, *La Guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, p. 125-127.

« Réponses à une série de questions (novembre 1981) », in A. Villani, *La Guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, p. 129-131.

2002

L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974. Paris, Éditions de Minuit (éd. David Lapoujade). Recueil de textes et d'entretiens des années 1953-1974, non inclus dans les précédents ouvrages de G.D. (cf. *supra*). Ajouté, un texte inédit : « Causes et raisons des îles désertes », p. 11-17, datant des années 1950.

2003

Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995. Paris, Éditions de Minuit (éd. David Lapoujade). Recueil de textes et d'entretiens des années 1975-1995, non inclus dans les précédents ouvrages de G.D. (cf. *supra*). Ajouté, un texte inédit : « Sur les principaux concepts de Michel Foucault », p. 226-243, datant de 1984.

ENREGISTREMENTS RADIOPHONIQUES

- « Le grand rationalisme. Athéisme de Spinoza », discussion dans l'émission *Analyse spectrale de l'Occident* (durée : 23 min 30). 1^{re} diffusion le 10 décembre 1960. Prod. Serge Jouhet.
- « Douleur et souffrance, » discussion dans l'émission *Recherche de notre temps* (durée : 40 min). 1^{re} diffusion le 3 avril 1963.
- Entretien avec Jean Ristat sur Louis Wolfson et *Le Schizo et les langues* (Paris, Gallimard, 1970, *supra*) dans l'émission *Les Idées et l'histoire* (durée : 13 min). 1^{re} diffusion sur France Culture le 2 juillet 1970.
- « Délire et désir », radio-montage comprenant des discussions avec G.D. enregistrées à Nanterre et des citations de *L'Anti-Edipe*, ainsi que des enregistrements d'Allen Ginsberg, Antonin Artaud & Jean-Jacques Abraham, « L'Homme au magnétophone » (durée approximative : 150 min). Diffusion sur France Culture en 1973 (?). Prod. René Farabet & Pascal Werner (?) pour l'Atelier de Création radiophonique.
- G.D. & Hélène Cixous, « Littératosophie et philosofiture », discussion dans l'émission *Dialogues* (durée : 75 min). Enregistrement le 7 juin 1973 à l'Université de Paris VIII-Vincennes, 1^{re} diffusion sur France Culture le 11 septembre 1973. Prod. Roger Pillaudin.
- Lecture du texte de Nietzsche, « Le voyageur » (Aphorisme 638, in *Menschliches, Allzumenschliches*), sur le 45-tours « Ouais Marchais, mieux qu'en 68 (ex : le voyageur) » (durée : 4 min 22) du groupe de rock Schizo (Richard Pinhas). Prod. Mathieu Carrière, réal. Disques Disjuncta, Paris, 1973. Repris dans l'album *Electronique Guerilla* du groupe de rock Heldon (Richard Pinhas), Paris, Disques Disjuncta, 1974. Rééd. en 1993 par Cuneiform Records, Silver Spring, MD.
- « Avez-vous lu Baruch ? ou le portrait présumé de Spinoza », dans l'émission *Samedis de France Culture* (durée : 12 min 50). Enregistrement en décembre 1977, 1^{re} diffusion sur France Culture le 4 mars 1978. Prod. Michèle Cohen.
- Présentation de « Freud et la psychanalyse » dans l'émission *Mi-fugue Mi-raisin* (durée : 5 min). Enregistrement le 7 avril 1978, 1^{re} diffusion sur France Culture le 8 avril 1978.
- Enregistrement presque inaudible, sans doute un commentaire de l'*Éthique* de Spinoza (« L'Éthique 1 », durée : 6 min 21, et « L'Éthique 2 », durée : 4 min 48). Repris dans l'album *L'Éthique* par Richard Pinhas (Paris, Pulse, 1981). Rééd. en 1992 par Cuneiform Records, Silver Spring, MD.
- Enregistrement presque inaudible, sans doute une lecture ou un commentaire de l'*Éthique* de Spinoza (« Livre 5. L'Éthique », durée : 8 min 39, et « 1992. Iceland, The Fall », durée : 4 min 37). Repris dans le double album *Rhizosphère/Live à Bobino*, Paris, 1982, par Richard Pinhas (Silver Spring, MD, Cuneiform Records, 1994). *Rhizosphère* contient des notes de G.D. et de F. Guattari : une citation de *Rhizome* (Paris, Éditions

- de Minuit, 1976, p. 35, *supra*, rééd. in *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 19, *supra*, et une citation de *Différence et répétition* (Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 16, *supra*).
- « Michel Foucault. Savoir, pouvoir, subjectivation », séminaire tenu à l'Université de Paris VIII-Vincennes du 29 octobre 1985 au 21 janvier 1986 (34 cassettes). Cassettes sont disponibles au Centre Michel Foucault (43^{bis} rue de la Glacière, 75013 Paris), copie interdite. Extraits de « L'Abécédaire de Gilles Deleuze » (cf. la vidéo *L'Abécédaire de G. Deleuze*, 1995, *infra*), in *Rhizome. No beginning no end*, de Hazan + Shea (durée : 4 min 40). Repris dans l'album *Folds and Rhizomes for Gilles Deleuze*, Bruxelles, Sub Rosa, 1996. Repris, sous une forme différente, dans l'album *Double Articulation. Another Plateau*, Bruxelles, Sub Rosa, 1996.
- Mise au point sur « l'herbe » (durée : 32 sec). Repris dans l'album *In Memoriam Gilles Deleuze*, Francfort, Mille Plateaux, 1996, mais l'enregistrement et sans doute la fabrication ont été réalisés bien avant cette date.
- CD « Le Pli », par le groupe de rock Schizo (Richard Pinhas & Maurice Dantec), avec la voix de G.D., Night and Day (France), 2002.

ENREGISTREMENTS VIDÉO

- « Qu'est-ce que l'acte de création ? » Conférence présentée dans l'émission *Mardis de la Fondation*, 17 mars 1987 (en couleur, durée : 50 min). Prod. Fondation européenne des Métiers de l'Image et du Son (FEMIS) et ARTS-Cahiers multi-média du ministère de la Culture et de la Communication. Diffusion dans l'émission télévisée *Océaniques. Des idées, des hommes, des oeuvres*. Rediffusion en 1989. Enregistrement vidéo sur le DVD *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Montparnasse, 2004. Transcription : « Qu'est-ce que l'acte de création ? », in *Trafic*, 27 (automne 1998) (cf. *Qu'est-ce que l'acte de création ?*, 1990, *supra*).
- « L'Abécédaire de Gilles Deleuze, » discussions dans l'émission bimensuelle *Métropolis* sur la chaîne franco-allemande Arte, 15 janvier 1995. Coord. Pierre-André Boutang. Discussions filmées en 1988 par Claire Parnet. Sommaire : « A comme Animal », « B comme Boisson », « C comme Culture », « D comme Désir », « E comme Enfance », « F comme Fidélité », « G comme Gauche », « H comme Histoire de la philosophie », « I comme Idée », « J comme Joie », « K comme Kant », « L comme Littérature », « M comme Maladie », « N comme Neurologie », « O comme Opéra », « P comme Professeur », « Q comme question », « R comme Résistance », « S comme Style », « T comme Tennis », « U comme Un », « V comme Voyage », « W comme Wittgenstein », « X & Y comme inconnues », « Z comme Zigzag ».

Enregistrement vidéo : *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Montparnasse, 1997. Trois vidéocassettes (durée totale : 7 h 30 min). Enregistrement DVD en 2004.

PUBLICATIONS ÉDITÉES OU DIRIGÉES PAR DELEUZE

Instincts et institutions. Paris, Hachette, 1953 (cf. *supra*).

Mémoire et vie. Textes choisis d'Henri Bergson. Paris, Presses universitaires de France, 1957.
Membre du Comité de direction de la *Revue de métaphysique et de morale* de janvier-mars 1965 à janvier-mars 1975.

Cahiers de Royaumont. Philosophie, VI, *Nietzsche*. Paris, Éditions de Minuit, 1967 (cf. *supra*).
G.D. & Michel Foucault, puis Maurice de Gandillac, *Friedrich Nietzsche. Œuvres philosophiques complètes*. Paris, Gallimard, 1977-1995. Dix-huit volumes :

I, vol. 1 : *La Naissance de la tragédie* et *Fragments posthumes* (1869-1872).

I, vol. 2 : *Écrits posthumes* (1870-1873).

II, vol. 1 : *Considérations inactuelles*, I et II. *Fragments posthumes* (été 1872-hiver 1873-1874).

II, vol. 2 : *Considérations inactuelles*, III et IV. *Fragments posthumes* (début 1874-printemps 1876).

III, vol. 1 : *Humain, trop humain. Fragments posthumes* (1876-1878).

III, vol. 2 : *Humain, trop humain. Fragments posthumes* (1878-1879).

IV, *Aurore. Fragments posthumes* (1879-1881).

V, *Le Gai savoir. Fragments posthumes* (1881-1882) (cf. « Introduction générale », 1967, *supra*).

VI, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

VII, *Par-delà bien et mal. La Généalogie de la morale*.

VIII, vol. 1 : *Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. Ecce homo. Nietzsche contre Wagner*.

VIII, vol. 2 : *Dithyrambes de Dionysos. Poèmes et fragments poétiques posthumes* (1882-1888).

IX, *Fragments posthumes* (été 1882-printemps 1884).

X, *Fragments posthumes* (printemps-automne 1884).

XI, *Fragments posthumes* (automne 1884-automne 1885).

XII, *Fragments posthumes* (automne 1885-automne 1887).

XIII, vol. 2 : *Fragments posthumes* (automne 1887-mars 1888).

XIV, vol. 1 : *Fragments posthumes* (début janvier 1888-début janvier 1889).

G.D. & Félix Guattari, *Chimères*. Gourdon, Éditions Dominique Bedou, 1987-1989 ; Paris, Éditions de la Passion, 1990. Publ. trimestrielle depuis le printemps 1987,

31 numéros jusqu'en été 1997. G.D. apparaît comme directeur de publication depuis le n° 2 (été 1987) jusqu'au n° 17 (automne 1992) ; ensuite, G.D. et F. Guattari apparaissent comme « fondateurs ». Cf. *supra* : « Un critère pour le baroque », 1988, « Les conditions de la question : qu'est-ce que la philosophie ? », 1990, « Pour Félix », 1993 et « Sept dessins », 1994.

THÈSES DIRIGÉES PAR DELEUZE À L'UNIVERSITÉ DE PARIS VIII-VINCENNES (LISTE NON EXHAUSTIVE)

- Éric Alliez, « Naissance et conduites des temps capitaux » (doctorat d'État), 1987. Publié sous le titre *Les Temps capitaux*, t. I, *Récits de la conquête du temps*, Paris, Éditions du Cerf, 1991 (cf. *supra*).
- Michel Courthial, « Le visage » (doctorat d'État), 1986.
- Christine Faure, « Désir et révolution. Essai sur le populisme russe et la formation de l'État soviétique » (doctorat d'État), 1977.
- Edgar Garavito, « La transcursivité » (doctorat d'université), 1985.
- Sarah Kofman, « Travaux sur Nietzsche et sur Freud » (doctorat d'État) 1976. Publié sous le titre *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, et *Quatre romans analytiques*, Paris, Galilée, 1974.
- Cyrille Martin, « Nietzsche et le corps de César. Étude sur le rapport de Nietzsche aux noms de l'histoire » (doctorat d'État), 1973.
- Jean-Clet Martin, étude sur le Moyen Âge et l'art roman (grade et date inconnus). Cf. « Lettre-préface », 1993, *supra*. Publié sous le titre *Ossuaires. Anatomie du Moyen Âge roman*, Paris, Payot, 1995.
- Marie-José Noël, « Fourier-Socio-Diagnostic » (doctorat de 3^e cycle), 1972.
- André de S. Parente, « Narrativité et non-narrativité filmique » (doctorat de 3^e cycle), 1987.
- Giorgio Passerone, « La ligne abstraite » (doctorat d'université), 1987. Publié sous le titre *La Linea astratta. Pragmatica dello stile*, Milan, Guerini Studio, 1991 (cf. *supra*).
- Jacky Quentrec, « Théories du cinéma. Une histoire du savoir cinématographique, 1907-1962 » (doctorat de 3^e cycle), 1987.
- Kuniichi Uno, « Artaud et l'espace des forces » (doctorat d'université), 1980.
- Jean-Noël Vuarnet, « Le philosophe-artiste » (doctorat de 3^e cycle), 1976.

APPELS ET PÉTITIONS SIGNÉS PAR DELEUZE
(LISTE NON EXHAUSTIVE)

- « Appel aux travailleurs du quartier contre les réseaux organisés de racistes appuyés par le pouvoir » (contre les violences anti-Algériens), après le 27 novembre 1971, inédit mais cité in Didier Éribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 254.
- « Appel contre les bombardements des digues du Vietnam par l'aviation U.S. », in *Le Monde*, 9-10 juillet 1972, p. 5.
- « Sale race ! Sale pédé ! » (contre l'exclusion des homosexuels politiquement actifs de l'Université), in *Recherches*, 12, *Grande Encyclopédie des homosexualités. Trois milliards de pervers*, mars 1973 (cf. *supra*).
- « Plusieurs personnalités regrettent "le silence des autorités françaises" » (contre les violations des droits de l'homme en Iran), in *Le Monde*, 4 février 1976, p. 4.
- « L'Appel du 18 joint » (pour la légalisation de la marijuana), in *Libération*, 18 juin 1976, p. 16.
- « À propos de *L'Ombre des anges*. Des cinéastes, des critiques et des intellectuels protestent contre les atteintes à la liberté d'expression », in *Le Monde*, 18 février 1977, p. 26. Cf. « Le Juif riche », 1977, *supra*.
- « Un appel pour la révision du Code pénal à propos des relations mineurs-adultes », in *Le Monde*, 22-23 mai 1977, p. 24.
- « L'appel des intellectuels français contre la répression en Italie » (contre la répression des groupes d'extrême-gauche menée par le Parti communiste italien), in *Recherches*, 30, *Les Untorelli*, novembre 1977, p. 149-150. Cf. « Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche », 1977, *supra*.
- « Appel à la candidature de Coluche », in *Le Monde*, 19 novembre 1980, p. 10.
- « Appeal for the formation of an International Commission to inquire about the Italian judiciary situation and the situation in Italian jails », lancé en janvier 1981, cité in Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, Brooklyn, Autonomedia, 1991, p. 238. Texte disponible dans les Texas Archives of Autonomist Marxism, c/o Harry Cleaver, Department of Economics, University of Texas at Austin, Austin, TX 78712-1173.
- « Un appel d'écrivains et de scientifiques de gauche » (soutien au syndicat Solidarité et à l'indépendance de la Pologne), in *Le Monde*, 23 décembre 1981, p. 5. Repris, sous forme abrégée, in *Le Matin de Paris*, 21 décembre 1981, p. 9.
- « Appel des intellectuels européens pour la Pologne » (contre l'emprisonnement des militants en Pologne), in *Libération*, 30 décembre 1981, p. 36.
- « Un million pour la résistance salvadorienne » (contre l'intervention de l'administration Reagan au Salvador), in *Le Matin de Paris*, 5 février 1982, p. 1.

- « Des intellectuels préparent un Livre blanc en faveur des inculpés » (sur l'affaire « Coral », accusation infondée de mauvais traitements infligés à des enfants), in *Le Monde*, 22 janvier 1983, p. 12.
- « Les QHS en Italie. Les familles des détenus alertent l'opinion européenne » (contre les « prisons spéciales » italiennes pour les terroristes présumés), in *Libération*, 6 juin 1984, p. 10.
- « Pour un droit d'asile politique un et indivisible », in *Le Nouvel Observateur*, 1041, octobre 1984, p. 18. Cf. « Pour un droit d'asile politique un et indivisible », 1984, *supra*.
- Pétitions réclamant le report du procès des membres d'Action directe (groupe terroriste d'extrême-gauche), au motif que leur grève de la faim met leur santé en danger, 22 février 1988 (publiée in *Le Monde*, 23 février 1988, p. 10) et 20 mars 1988. Mentionnées in Michael Dartnell, *Action directe*, Londres, Cass, 1995, p. 168, 170-71, 179.
- « La veuve d'Ali Mecili va déposer plainte contre X... pour forfaiture » (contre l'expulsion d'un suspect de meurtre pour des raisons d'« ordre public »), in *Le Monde*, 15 décembre 1989.

Théorie des multiplicités chez Bergson

EXTRAITS EN FAC-SIMILÉ D'UNE CONFÉRENCE DE GILLES DELEUZE

Chez Deleuze, la notion de multiplicités est un concept clé. À partir de la distinction ou de la mise en opposition duale des multiplicités numériques et des multiplicités qualitatives, en s'appuyant fondamentalement sur Bergson (mais aussi sur Stumpf, sur Riemann et sur Husserl), Deleuze va inventer des concepts qui sont, d'une part, les intensités (soit les multiplicités intensives) et leur distribution dans l'œuvre de Nietzsche, et, d'autre part, le plan de consistance ou plan d'immanence du désir peuplé par ces événements réels que sont les singularités désirantes en tant que multiplicités. Pas d'appréhension réelle du désir sans une compréhension sérieuse de ces multiplicités, les qualités puissances qui forment machines et machines de machines.

Les reprographies ou fac-similés suivants sont des instantanés de la pensée-Deleuze. Il ne s'agit pas ici de retrouver un texte inédit (il en existe tant sur la notion de multiplicité !), mais de suivre la manière dont se met en place, formellement, comme dans un roman policier, de par ses propres mains pourrait-on dire, cette opposition désormais classique entre multiplicités quantitatives et multiplicités qualitatives, entre l'extensif et l'intensif (mais aussi le virtuel et l'actuel). Ces extraits d'une conférence intitulée *Théorie des multiplicités chez Bergson* semblent vouloir nous montrer le tracé de la pensée, l'expression même de la pensée en train de se constituer. C'est pour cette raison que la graphie « origininaire » nous happe comme le ferait un élément réel de composition. La trace des mots fait signe vers (ou bien à partir de) la vitesse de la pensée, elle en est comme l'envers. D'où l'importance, peut-être, d'exposer une partie de cette conférence inédite comme étant le reflet avant-coup de ce qui est création de concept chez Deleuze.

P.S. — Les abréviations ne posent pas problème, X pour *multiplicités*, DI pour *Données immédiates* (Bergson), H pour *Husserl*, etc. Nous regrettons de ne pas savoir où et quand a été prononcée cette conférence, bien que la problématique semble la situer dans les années 60.

Théorie des X chez B.

Les X numériques ont
2 dim : espace et temps
donc les autres, durée et
extension ne sont pas

Il m'est hémieux de parler Soc. Ph. sur l'univ. de mme B. Je voudrais en proposer une recherche sur l'histoire d'un mot, et encore une histoire très partielle, très localisée. Le mot, c'est celui de X. Il y a un emploi courant de X : par. v. dis "une X de nbres", une X d'actes, une X d'états de conscience, une X d'obstacles. Ici, X est employé comme un adjectif à peine substantivé. Et il est certain que B. s'expr. souvent ainsi. Mais d'autres fois, le mot X est employé en un sens fort, comme un véritable substantif : ainsi dès le début du 2^e ch. DI, le nombre est une X, ce qui ne veut pas dire du tout la même chose qu'une X de nombres.

Pourquoi sentons-nous que cet emploi de X, comme substantif, est à la fois insolite et important ? C'est que, tant que nous employons l'adjectif multiple, nous ne faisons que penser un prédicat que nous mettons recte en relation d'opposition et de complémentarité avec le prédicat un : l'un et le multiple, la chose est une ou multiple, ~~elle~~ et même elle est une et multiple. Au contraire, quand nous employons le substantif multiplicité, nous indiquons déjà par là que nous avons dépassé l'opposition des prédicats un - multiple, que nous sommes déjà installés sur un tout autre terrain, et sur ce terrain nous sommes recte amenés à distinguer des types de X. En d'autres termes, la notion m de X, prise comme substantif implique un déplacement de toute la pensée : à l'opposition dial. de l'un et du multiple, on substitue la diff^{er} entre des types typol. entre des X. Et c'est bien ce que fait B. : il ne cessera de toute son œuvre de dénoncer la dial. comme une pensée abstraite, comme un faux mouvement qui va d'un opposé à l'autre, de l'un

du multiple et du m. à l'un, mais qui ainsi laisse échapper l'essence de la chose, c'est à dire le combien, le poson. C'est pourquoi il refusera ~~le~~ dans EC ch. 3, la question "l'élan vital" est-il un ou multiple? Car ~~il est~~ l'élan vital est comme la durée, il n'est ni un ni m., il est un type de X. Bien plus: les prédicats un et m. dépendent eux-mêmes de la notion de X, et ne conviennent peut-être qu'avec l'autre type de X, cad. avec la X qui se distingue de celle de la durée ou de l'élan vital: "Unité et multiplicité, abstraites sont ~~comme les~~ comme on verra des det. de l'espace ou des cat. de l'entité" (713)

Il y a donc bien 2 types de X: l'une est appelée X de juxtaposition, X numérique, X distincte, X actuelle, ^{X multiple} et elle a pour prédicats, ns le verrons, l'un et le multiple à la fois. L'autre: X de pénétration, X qualitative, X confuse, X virtuelle, X organisée, et elle refuse aussi bien le prédicat de l'un que celui du m. Evid^t il est facile de reconnaître sous cette distinction les 2 X la distinction de l'espace et de la durée; mais ce qui est important, c'est que c'est le 2^e ch. de **DI**, le thème espace - durée n'est introduit qu'en fonction de la ~~distinction~~ du thème mesurable et plus profond des 2 X: « il y a deux espèces bien distinctes de X », la X numérique qui implique l'espace comme une de ses ~~est~~ conditions, et la X qualitative qui implique la durée comme une de ses conditions.

(TCC)

et il y a qch. de très curieux. Les DI paraissent
en 1889. En 1891 paraît la Ph. de U.A. de Husserl.
Husserl y expose aussi une théorie du nombre :
il y affirme explicitement le car. exclusif cardinal
du nombre, la colligation comme synthèse du
nombre et le car. divisible de l'unité. (S'il
s'agit de Bergson, c'est surtout sur le rapport
de la colligation avec l'espace, H. pensant
que la colligation est indépendante de
l'intuition spatiale; mais in cette diff. ce
est surtout atténuée si l'on considère la

notion d'espace idéal chez Bergson, l'espace n'étant
 mult⁺ une mesr. des choses, mais un schème d'action,
 cad. une mythère intellectuelle originale et
 irréductible (cf. MM 345). Alors il y a un
 étonnant // . Bien +, à son tour, H. considère
 le arbre comme un type de X.

Bien + ce type de X qui est le arbre, H. l'oppose
 à un autre type : lorsque l'entre de une pièce et
 que μ vois qu'il y a "bp de moule", lorsque ν
 regarde le ciel et que μ vois "bp d'étoiles", ou
 bp d'arbres de la forêt, ou une ligne de
 colonnes de un temple. Là en effet, il n'y
 a pas un acte de colligation portant sur
des élts numériques, il n'y a pas X numérique
 car on marque m qui un agrégat sensible
~~à les~~ présente une marque qui le fait reconnaître
 comme une X, et comme une X d'un tout
 autre type que la X numérique, sans aucune
 colligation explicite : c'est une X "impliquée"
 une X qualitative. ~~Et~~ Husserl parle de
 "car. quasi-qualitatifs", ou d'une X
organisée, ou de "facteurs figuraux".

c'est une propriété du tout, qui ~~avec ses éléments~~ n'est nullement, comme on dit trop facile, indépendante de ses élts, mais qui a, avec ses élts des rapports complexes tout à fait différents de ceux d'une collection numérique avec les siens. Et H. n'en a pas manqué par de citer l'exemple de la mélodie. Il est bien évident que H., ici, ~~rap~~ cite les travaux de son contemporain Ehrenfels, qui en 1890 parlait des qualités - Gestalten, distinctes des qualités propres aux élts, d'un autre ordre qu'elles, et surtout les travaux de Stumpf, qui en 1885 invoquait la notion de Verschmelzung, pour désigner une sorte de synthèse ^{non-indellectuelle} (non-indellectuelle) approuvée de qualités d'un ordre sup_é à celui des élts.

voilà donc ce qu'est la X non-numérique. Or ça semble très loin de B . Et pourtant pas du tout : les coups d'horloge, ds le ch. II des DI, peuvent entrer ds une X numérique, mais lorsque n n'est pas

ni est-ce qui se passe ? ils se demandent de une X non-num.
 qualitative. X de fusion, d'indépendance
 il est vrai que chez B., il s'agit d'une fusion
 pas du tout chez H. ni St., qui remarquent
 que plus les elts, les notes d'une melodie
 sont claires = perçues, plus la qualite:
 d'ensemble est de m. s'opposent de m avec
 force. Mais ~~il faudrait~~ malgré cet. capt.
 de B. qui marque l'idée d'une fusion
 confuse, il faudrait venir de met le texte
 de B.

En tous cas 2 types de X, de la 1^{er}
 cure de B. comme de la 1^{er} cure de H.
 Ensuite, la bifurque. Bergson n'emploie
 plus qu'une le terme de X au sens fort,
 bien que la notion reste courante implicite
 de H. ce qui il écrit (on verrons est). Husserl
 continue à l'employer, mais peut ~~diriger~~
~~reprendre~~ d'axiomes correspondant à un
 système défini: dès lors "la doctrine de
 la X" est réservée pour les X numériques,
 qui sont mesurés des X définies, en rapport

essentiel avec les formes natives. (ça le voit
de L. formelle et L. Hale, et on verrait
les transitions, ~~de~~ les raisons de cette évolution
de la Idée, ~~directives~~ pour une phéno.)

(TV)

D'où vient cette série de rencontres, cette théorie des
X commune à B. et à H? ins reviens d'abord
souligner et indiquer constant de B. pour les math.
sa position vis à vis des math. separe de bp le
thème facile d'après lequel le calcul trahirait le
mort en y substituant des coupes de l'espace parcouru
et trahirait la durée en y substituant un temps
remplaçant les qto testes de B. sur les math. apparemment
mais il dit que la φ doit opérer les différences. et
des ineqt. qualitatives, ou qui de soit propre
une meta. correspondant à la sc. moderne
l'acte essentiel de cette sc. moderne ayant
consisté à faire du temps une variable indépendante
sans moments privilégiés. Et mis en accord avec la Relativité

Et bien, théorie des X chez Riemann
dont le texte "Sur les hyp. qui servent de
fond^{mt} à la géom." date de
H. s'en réclame explicit^{mt}. Or imp. que
B. ne l'ait pas connu. Et pour une raison

9

simple, Einstein et la relativité.

des X ont des dimensions qui se définissent par les variables indépendantes : les couleurs, X a 3 dimensions chaque couleur pouvant être repr. comme un mélange de 3 couleurs primaires — X discrète : qui porte le M_{E} de sa métrique, en vertu du nbre d'elts qu'elle contient. X continue : le M_{E} des rapports métriques doit venir d'ailleurs, de les mêmes phénomènes qui se déroulent sur la X . si bien que un corps qui change de lieu altère ses rapports métriques, à moins d'entraîner de son mouvement son champ de force : et un pt à un pt \neq voisin. E. achève R. : le M_{E} des rapports métriques est des les forces de gravitation, et après laquelle la matière remplissant l'espace det. la métrique. l'espace est une X continue cad. le fond de ses rapports métriques tout être cherché hors de l'espace.

(E) Or quels sont les cas. de la X -durée :

1) Elle change de métrique à chaque division : la durée n'est pas du tout indivisible, c'est ce qui change de nature

en se divisant : la course d'Achille, tout simple et
 "indivisible", mais en fait il se divise en bonds, des
 bonds en pas : 757, et surtout MM "si elle
 arrête qq part la division, là s'arrête aussi la
 divisib." 341, et enfin DI, 62 : "un
 complexe" --- "confirm. par et élan
 vital : se diviser, c'est se différencier."

Donc nbre qui change de nature en se divisant : nbre virtuel (DI 63)
 (dernière des qualités, le 4^{me} des nbres)
 ≠ X actuelle numérique : ces nbs -
 multiples sont de m nature, d'où
 divisib. sans changer de nature :

EC ~~757~~ ; MM 351 : l'apac, schème de
 la divisib. indéfinie. M. quand ns ~~ne~~
 n'effectuons pas la division, elle est
 possible. Possible ≠ virtuel : DI 63
 La matière n'a pas de virtualité
 correspondante à la repr. La nbre, nombre

99 c'est une X de coex : coex
 de tous les degrés de division, de
 tous les multiples et sous-multiples
 les uns & les autres, les uns
 avec les autres. les étages du cône.

Les durées après et avant " coex de très les métriques,
de tous les sens multiples qui diffèrent en
nature. Coex virtuelle

\neq \times numérique : les moments d'une
durée tp homogène sont rect successifs.
D'où rect d'un schéma de succession,
comme corrélat du schéma de la
divisibilité. ∞ : succession possible
par opposition à la coex virtuelle,
M.M. 345.

Bref insuffisance de définir la
durée par l'indivisible ; car elle est
divisible à sa façon

Et de définir la durée par la
succession, car elle est coex.

C'est en ces 2 sens qu'elle est \times
Alors ce qui il reproche à Einstein
c'est d'avoir mélangé les 2 types
de \times . Et en il renoncera pour son
compte - - -

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

Pages 6, 19, 20, 38, 112, 148, 183, 184 et 200 : photographies d'Hélène Bamberger.

Couverture et pages 48, 54 et 68 : photographies de Marie-Laure de Decker.

Pages 72 et 116 : photographies de Richard Pinhas.

hermann.sa@wanadoo.fr

www.webDeleuze.com

Imprimé en France

Imprimerie BARNÉOUD

Numéro d'édition : 6487

Numéro d'impression : 510.002

Dépôt légal : octobre 2005

HERMANN ÉDITEURS DES SCIENCES ET DES ARTS