

Les Cahiers de Noesis

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

Le Vocabulaire de Gilles Deleuze

sous la direction de

Robert SASSO et Arnaud VILLANI

***Cahier n° 3
Printemps 2003***



**Vocabulaire de la philosophie contemporaine
de langue française**

**Le Vocabulaire
de
Gilles Deleuze**

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE DES IDÉES
UMR 6045 CNRS
Directeur : André TOSEI.
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
98, bd E. Herriot – BP 209 – 06204 Nice Cedex 3
Téléphone: (33) 04 93 37 54 16
Télécopie: (33) 04 93 37 43 81
E.mail : ancian@unice.fr

Les Cahiers de Noesis / n° 3 – Le Vocabulaire de G. Deleuze

Les Cahiers de Noesis

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

Direction générale et édition informatique
Robert SASSO

Série spéciale de
Noesis
Revue de philosophie éditée par le
Centre de Recherches d'Histoire des Idées

Direction de la publication : Dominique JANICAUD †
Direction de la rédaction : Renée LE BOULANGER

Revue publiée avec le concours de
l'Université de Nice-Sophia Antipolis

Diffusion - Distribution
Librairie Philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne
75005 Paris

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

Les Cahiers de Noesis

Numéros parus

Cahier n° 1 : *Présentation générale du Vocabulaire*

Cahier n° 2 : *Notions d'esthétique*

Cahier n° 3 : *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*

Noesis Revue de philosophie

Numéros parus

N° 1 : *Phenomenologica - Hellenica*

N° 2 : *Pourquoi a-t-on tué les Sophistes ?*

N° 3 : *La métaphysique de Lévinas*

N° 4 : *L'Inspiration poétique dans l'Antiquité*

Sous presse

N° 5 : *Formes et crises de la rationalité au XX^e siècle*

A paraître

N° 6 : *Philosophie et Poésie au XX^e siècle*

N° 7 : *Les idéaux de la philosophie*

Les Cahiers de Noesis / n° 3 – Le Vocabulaire de G.Deleuze

Les Cahiers de Noesis

DIRECTION GÉNÉRALE ET ÉDITION INFORMATIQUE

ROBERT SASSO

Cahier n° 3 - Printemps 2003

*Le Vocabulaire
de
Gilles Deleuze*

Sous la direction
de

Robert SASSO et Arnaud VILLANI

Avec la collaboration
de

**Yves Abrioux • Jean-Pascal Alcantara
Bernard Andrieu • Manola Antonioli • Noëlle Batt
Mireille Buydens • Sylvain Dambrine
Chantal Delourme • Mathieu Duplay • Maurice Élie
Bruno Heuzé • Jean-Jacques Lecercle • Stéfan Leclercq
Jean-Clet Martin • Philippe Mengue
Élizabeth Rigal • Marie-Claire Ropars-Wuilleumier
Anne Sauvagnargues • Juliette Simont**

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

AVANT-PROPOS

I - Deleuze et les mots

par Robert Sasso

« Le vocabulaire en philosophie [...] implique tantôt l'invocation de mots nouveaux, tantôt la valorisation insolite de mots ordinaires.

(*Pourparlers*, 1990, p. 223)

Le projet d'établir un « vocabulaire de Gilles Deleuze » rencontre quatre difficultés particulières. La question se pose d'abord de savoir s'il est légitime de ranger sous un tel intitulé des notions avancées dans des textes que Deleuze a écrits en collaboration avec d'autres auteurs dans de nombreux cas, ne faudrait-il pas plutôt parler, par exemple, d'un vocabulaire « Deleuze-Guattari » ? Une autre difficulté concerne l'incessante création des concepts chez Deleuze (ou chez Deleuze-Guattari) comment en cerner l'ensemble ? En troisième lieu, il n'est pas rare que tel ou tel de ces concepts proliférants se présente sous les termes les plus divers dans ce cas, comment les notions pourraient-elles être *lexicalement* identifiées au sein d'un vocabulaire constitué, conformément à l'usage, d'entrées rangées dans l'ordre alphabétique ? Enfin, le sens proprement dit, de plusieurs notions manifeste parfois une labilité telle — à l'occasion, d'ailleurs, explicitement voulue —, que l'idée de fixer de manière définitive le dit sens dans une *définition* paraît sinon fautive, du moins illusoire. Pour l'essentiel, toutefois, ces difficultés ont été jugées surmontables.

1. Dès lors qu'un auteur utilise volontairement, pour des raisons déterminées, des termes de provenances quelconques, il est non seulement légitime, mais nécessaire de les répertorier dans son « vocabulaire » caractéristique. Dans le cas d'un vocabulaire « deleuzien », il n'était pas pour autant question d'ignorer la part active qu'y avait prise Félix

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

Guattari (elle sera par suite systématiquement signalée dans le présent ouvrage). Deleuze lui-même n'a en fait jamais manqué, à l'occasion, de la rappeler : par exemple, à propos de « micro-politique du désir » (*art.*, [1986] *P* 1990, p. 119)*, de « transversalité » (*ibid.* p. 121), ou de « dé- » et « reterritorialisation », ces « mots que Félix invente » (*D* [1977] 1996, p. 161). Des mots donc, mais apparemment plus, si l'on retient la confiance d'après laquelle certaines « idées » seraient aussi venues « de Félix, du côté de Félix » (*ibid.*, p. 26). Il s'agirait cependant de bien comprendre ce que signifie une déclaration à première vue confondante de ce type : « J'ai volé Félix » (*ibid.*, p. 24), car Deleuze ajoute presque aussitôt qu'il leur est arrivé, dans leur travail en commun, de ne pas saisir « du tout de la même manière » une même notion (*ibid.*) — ce qui permet, en partie, de relativiser l'idée d'un syncrétisme inextricable entre les deux pensées, dans les textes cosignés par les deux auteurs. En réalité, il faudrait appliquer aux larcins terminologiques dont s'accuse Deleuze la description qu'il donne lui-même d'un procédé d'association entre mots et concepts, qu'ils ont utilisé, lui et Guattari se servir « de termes déterritorialisés, c'est-à-dire arrachés à leur domaine, pour reterritorialiser une autre notion » (*ibid.*, p. 25). Or, sur le fond, toute justification d'un vocabulaire dit « de Gilles Deleuze », alors que Guattari est manifestement l'inventeur d'une partie du lexique retenu, tient précisément à cela le fait que Deleuze a pu, à un moment, requalifier, recoder sa propre démarche philosophique, entamée bien avant la rencontre avec Guattari, en des termes — et sans doute en fonction d'idées aussi — proposés par ce dernier. Un « vocabulaire de Gilles Deleuze » se devait de rassembler tous les mots ou expressions remarquables dont Deleuze s'est volontairement servi pour penser, pour écrire et pour parler — tantôt seul, tantôt avec un autre.

* Le système des références et les codes utilisés sont expliqués ci-dessous, dans la section « Abréviations et conventions », p. 17-20.

2. Plutôt qu'à renoncer par avance à délimiter son étendue, la créativité conceptuelle, jamais arrêtée chez Deleuze, incite non seulement à déterminer un ensemble de notions particulièrement « éminentes » — soit en raison de l'originalité absolue des termes qui les expriment, soit en raison de la nouveauté radicale d'acceptions et de thèses recouvertes par des mots familiers—, mais à l'organiser aussi de telle sorte qu'il puisse constamment « s'ouvrir », à la fois « au-dedans » de lui et sur la totalité du corpus analysé (textes écrits par Deleuze, seul ou en collaboration, et propos dont il est l'auteur). D'où les choix qui ont été retenus :

a) dresser d'abord, conformément aux principes retenus dès le premier numéro des *Cahiers*, une liste principale de notions dont l'historique, cas par cas, est reconstitué le plus exactement possible, suivi d'un libre commentaire critique, développé par le ou les rédacteurs de l'entrée concernée ;

b) donner à la fin du volume, dans un lexique complémentaire, les définitions ponctuelles de plusieurs autres notions, soit parce qu'elles sont apparues occasionnellement dans le contenu d'un des articles consacrés aux notions principales, sans y être toutefois définies de manière suffisamment visible ou complète ; soit parce elles n'ont jamais pu y être mentionnées ;

c) établir, chaque fois que c'était possible, des renvois explicites entre les notions dont les champs thématiques ou conceptuels sont en connexion (d'une façon ou d'une autre) : un système *rhizomatique* d'entre-expression des concepts se trouve ainsi constitué ;

d) fournir non seulement un maximum de citations parfaitement localisées dans le corpus, mais aussi le plus grand nombre de références aux différents textes dans lesquels se présentent des thèmes, des formulations et des idées identiques ou similaires. Au total, plus de quatre-vingt dix notions ont pu être ainsi relevées cinquante-quatre réparties dans les cinquante entrées principales (quatre sont doubles) ; trente-sept dans la liste du lexique complémentaire.

3. Les nombreux équivalents terminologiques sous lesquels un même notion se présente constituent souvent des *séries* qu'il est assez facile de repérer dans tout le corpus deleuzien, parfois dans quelques pages seulement d'un même ouvrage, voire dans une seule. Le principe d'équivalence sémantique des termes d'une série est d'ailleurs explicitement exposé et illustré dans certains passages. Par exemple dans *Rhizome* (1976), sous une forme accusée « RHIZOMATIQUE = SCHIZO-ANALYSE = STRATO-ANALYSE = PRAGMATIQUE = MICRO-POLITIQUE » (in *MP*, 1980, p. 33). Dès lors, la question de savoir auquel des termes d'une série il fallait accorder la « vedette », afin de constituer une entrée du vocabulaire deleuzien, a trouvé sa solution dans les principes mêmes du « Vocabulaire *technique et critique* de la philosophie contemporaine de langue française » dans lequel il s'insère. Publié en fascicules (les *Cahiers de Noesis*), il s'agit en effet d'un « **inventaire systématique et raisonné de la terminologie originale** de la philosophie de langue française des dernières décennies (à partir des années 1930) » — *terminologie originale* désignant, « qu'il s'agisse de mots, d'expressions ou de tournures, [...] tout néologisme ou bien tout vocable connu doté d'un sens nouveau, ayant acquis, ou méritant d'acquérir, droit de cité en philosophie » (v. l'Introduction générale, *Cahier* n° 1, Printemps 1999, p. 7-12). En pratique, entre deux ou plusieurs termes concurrents du lexique deleuzien, on a donc retenu comme forme vedette, déterminant une entrée du vocabulaire, celui qui répondait le mieux à de tels critères. D'où la mise en valeur de mots ou de syntagmes inhabituels, dont certains peuvent parfois sembler « barbares ». Mais en philosophie, comme le faisait remarquer Deleuze à propos de *déterritorialisation*, « on a parfois besoin d'inventer un mot [qui est] comme barbare, pour rendre compte d'une notion à prétention nouvelle » (sur « Animal », dans *L'Abécédaire* [enregistrement vidéo, 1988] : v. Bibliographie, p. 365).

4. La dynamique et la plasticité immanentes à plusieurs des concepts privilégiés par Deleuze ne doit pas interdire

toute tentative de les définir. On n'a peut-être pas assez remarqué que la critique deleuzienne de l'essence ne s'est pas accompagnée d'un abandon total de la question : « Qu'est-ce que ? ». Celle-ci, au contraire, revient de manière au moins formelle dans ses livres « Qu'est-ce qu'une littérature mineure ? » (*K* 1975, chap. 3), « Qu'est-ce qu'un événement ? » (*LP* 1988, chap. VI), et aussi *comme* livre *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). En vérité, les définitions ne manquent jamais chez Deleuze. On pourrait même dire qu'une bonne partie de ses textes correspond à des tentatives réitérées pour parvenir à « définir » parfaitement les concepts employés, c'est-à-dire non pas à les figer, mais à les *montrer* le plus possible (par lui-même [*QP* 1991, p. 133], « Le concept se montre, et ne fait que se montrer ») — tentatives réitérées, parce qu'un concept est toujours « modulaire [...], composé de variations inséparables qui passent par des zones d'indiscernabilité, et en changeant le contour » (*ibid.*, p. 137). La véritable difficulté consiste par conséquent à repérer et à ordonner entre elles, aussi bien historiquement que logiquement, une pluralité de définitions d'une même notion, selon les différentes « lignes » de sens qui la composent. Là encore, la méthode du *Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française* a été appliquée : au début de chaque article, les diverses acceptions d'une notion sont ramenées à une définition synthétique unique qui en exprime l'*essentiel* ; mais toutes les variations sémantiques et tous les changements d'ordre théorique qui ont affecté le concept dans son devenir, depuis sa première occurrence, sont ensuite énumérés et détaillés dans un historique. Chaque notion reçoit par conséquent autant de définitions particulières qu'en réclament les différents contextes dans lesquels elle a pu prendre ou acquérir un sens particulier, selon de multiples « plis ». Une numérotation hiérarchisée des diverses définitions (données en caractères gras) permet néanmoins d'avoir une vue d'ensemble précise de toutes les articulations conceptuelles d'une même forme lexicale.

*

Le rapport que Deleuze entretient avec les mots peut intriguer. Tantôt le mot se voit placé au rang le plus bas, simple moyen, simple outil au service de la pensée, utilisable comme on l'entend, abandonnable sans scrupule « Un mot, vous pouvez toujours le remplacer par un autre. Si celui-là ne vous plaît pas, ne vous convient pas, mettez-en un autre à la place » (*D* [1977] 1996, p. 9). Et, certes, pour de bonnes raisons apparentes, puisqu'il n'y aurait « pas de mots propres » (*ibid.*) — constat entraînant l'impossibilité de désigner quoi que ce soit « exactement », sinon par « des mots inexacts » (*ibid.*). Tantôt, au contraire, il semble que les mots aient une valeur intrinsèque, à titre de belles créations comme « le beau mot de Félix, "machines désirantes" » (*ibid.* p. 121). En raison d'un rapprochement possible, mais fâcheux, avec l'idée de « machines perverses ou sadiques », on apprend toutefois que Deleuze et Guattari ont finalement « dû y renoncer ». Il n'empêche cela souligne d'autant plus qu'il a pu exister, pour un temps, un rapport heureux entre *ce* mot et une *autre* idée. D'autre part, la notion de « mot propre » pourrait parfois être implicitement réactivée, par exemple dans ce genre d'affirmation « "Rhizome" est le meilleur mot pour désigner les multiplicités » (in Lettre-préface à Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993).

En fait, le mot d'ordre lancé par Deleuze « Créons des mots extraordinaires, à condition d'en faire l'usage le plus ordinaire » (*D* [1977] 1996, p. 9), occulte trop la dimension « poétique » d'un tel acte en philosophie. Inventer des mots pour remplacer ceux qui ne plaisent pas ou pallier ceux qui paraissent déficients, inaptes à dire le concept, c'est inévitablement chercher à créer le mot *qui convient*, jusque là inédit et inouï. De deux choses l'une ici ou bien un principe d'indifférence esthétique préside à toutes les créations verbales requises par la création des concepts, et l'on ne peut en trouver certaines « admirables » que par relâchement théorique ; ou bien créer des mots « extraordinaires », pour du *sens* nouveau, obéit plus ou moins secrètement à quelque exigence du *sensible*.

Il n'est pas du tout certain que les néologismes d'allure « barbare », chez Deleuze, résultent d'un goût pour les barbarismes. C'est, beaucoup plus vraisemblablement, qu'il ne lui a pas été possible de trouver *mieux*. Au demeurant, quand de superbes trouvailles ont déjà été faites par d'autres, que faire de mieux, pour accorder au concept l'existence lumineuse dans le langage, sinon les redire ? Né sous la plume de James Joyce (dans *Finnegans Wake*), mais de lointaine ascendance héraclitéenne, *chaosmos* peut ainsi s'imposer tacitement (DR 1968, p. 382 ; LS 1969, p. 206), qui unit avec bonheur le chaos et le cosmos — l'union célébrée par toute création.

II - Deleuze et la linguistique

par Arnaud Villani

Ce qu'il faut encore et toujours souligner dans l'œuvre de Gilles Deleuze (dans sa « recherche », devrait-on plutôt dire), c'est son admirable *intempestivité*. Quelle étonnante force de caractère lui a-t-il fallu, en un temps où le marxisme, la psychanalyse, le structuralisme ou la philosophie de Heidegger, étaient en quelque sorte des passages obligés, pour joindre le geste à la pensée, et, creusant l'idée de nomadisme, voyager tout à fait ailleurs !

Il y a de l'ironie socratique dans la modestie de Deleuze, son penchant pour l'insignifiant. Et, comme Socrate, ce n'est pas parce qu'il ignore les sciences de son temps qu'il « ne sait rien » et bégaye. S'agissant de la linguistique, il sait bien tirer parti de Hjelmslev, des matières et formes de contenu et d'expression. Il connaît la psycho-linguistique de Guillaume, encore trop peu exploitée en philosophie. Mais il s'empare du point d'où Benveniste, Chomsky ou Austin deviennent criticables. On le voit bien, sa préférence va aux mots-valises de Carroll, aux mots-souffles d'Artaud, aux mots-cosmos du schizophrène, dans son combat fécond avec la langue. Plus

que de l'admiration, c'est bien de la tendresse qu'il éprouve pour ces façons de tordre le cou à la langue. Inversement, la vignette illustrant le chapitre 4 de *Mille plateaux*, « Postulats de la linguistique », révèle, dans son jeu d'ombres même, le pouvoir occulte du mot, d'être avant tout « mot d'ordre », d'autant plus qu'on ne l'en soupçonne pas « L'unité élémentaire du langage — l'énoncé — c'est le mot d'ordre » (MP 1980, p. 95).

Il faut alors rappeler les quatre postulats de la linguistique que Deleuze et Guattari, comme pour renouveler radicalement les *Analytiques* d'Aristote, proposent à la réflexion

1) « le langage serait informatif et communicatif » (*ibid.* p. 95) ;

2) « il y aurait une machine abstraite de la langue, qui ne ferait appel à aucun facteur extrinsèque » (p. 109) ;

3) « il y aurait des constantes ou universaux de la langue, qui permettraient de la définir comme un système homogène » (p. 116) ;

4) « on ne pourrait étudier scientifiquement la langue que sous les conditions d'une langue majeure ou standard » (p. 127).

Selon la méthode que Deleuze pratique dès le début de sa recherche, bien avant la rencontre avec Guattari, « voir de plus près » signifie grossir les défauts, rendre visibles les problèmes mal posés, les approximations. En lieu et place des présupposés inconscients qui rendent impossible une linguistique scientifique, quatre propositions résultent de ce regard « minutieux » à la Berkeley

1. « Le langage est transmission de mots d'ordre » (MP 1980, p. 100) — où « mot d'ordre » doit être entendu comme le rapport de tout mot avec des présupposés implicites, avec les actes de parole qui s'accomplissent en sous-main dans l'énoncé ;

2. « l'interpénétration de la langue avec le champ social et les problèmes politiques est au plus profond de la machine abstraite », « c'est le langage qui dépend de la machine abstraite, et non l'inverse » (*ibid.*, p. 116) ;

3. « on croit parfois que les variations n'expriment pas le travail ordinaire de la création dans la langue, et restent marginales, réservées aux poètes aux enfants et aux fous » (*ibid.*, p. 126) ;

4. « constante ne s'oppose pas à variable, c'est un traitement de la variable qui s'oppose à l'autre traitement, celui de la création continue » (*ibid.*, p. 131).

Comme « majeur et mineur » ne qualifient pas deux langues, mais deux usages de la langue (*ibid.*, p. 131), usages, on le comprend, « transcendant et immanent », de même on dira que la linguistique de Deleuze se manifeste comme un immense champ de création et de variation des concepts. Ce sont en réalité de ces variations infinies que ce *Vocabulaire* a voulu donner idée, comme une nouvelle manifestation de la puissance de créer propre à Deleuze, puissance que Guattari n'a fait que confirmer il est déjà magnifique qu'il ait pu répondre et correspondre de si près à son *exigence*.

Il faudrait également dire un mot de la force poétique du texte de Deleuze. Voici un cas, très rare, où poésie et philosophie, art et philosophie ne s'opposent plus et au contraire semblent s'épauler. Qu'on ait pu faire de la « fulguration » un concept philosophique, voilà qui nous renvoie aux meilleurs moments de Böhme et de Schelling. Pourtant prévalent à chaque instant dans le texte deleuzien les magnifiques distinctions de type juridique, romain, kantien. Chez Deleuze, on sait « ce que parler veut dire ». Mais à l'inverse de certains développements logiques et analytiques, on ne perd jamais l'élan, le désir enthousiaste. Tout ce volume peut en témoigner suffisamment. C'est bien à son retour vainqueur du chaos que Deleuze doit d'avoir, selon le vœu de Nietzsche, « enfanté une étoile dansante ».

Remerciements

Sollicités en France et en Belgique, dix-neuf spécialistes de Deleuze — des universitaires et des chercheurs, de formations philosophique, littéraire, linguistique ou épistémologique — nous ont fait l'honneur de bien vouloir devenir les collaborateurs bénévoles de ce numéro, soumettant ainsi leurs compétences particulières à des règles formelles de rédaction, et acceptant d'avance des contraintes ou des aléas inévitables dans la réalisation d'une entreprise collective. Nous les en remercions, tous et toutes, avec la plus profonde gratitude.

Robert Sasso et Arnaud Villani

ABRÉVIATIONS ET CONVENTIONS

Les références propres à chaque entrée du Vocabulaire sont faites de manière abrégée, directement dans le corps du texte et sans notes en bas de page. Cela n'exclut évidemment pas les évocations ponctuelles, motivées par des choix ou des contraintes de rédaction, du titre complet d'un livre ou de l'intitulé intégral d'un article.

Toutes les références mentionnées dans une entrée du Vocabulaire sont récapitulées et explicitées à la fin de celle-ci, sous la forme suivante 1° énumération, par ordre alphabétique, des titres simplifiés des livres relevant du *corpus deleuzien* (c'est-à-dire, de l'ensemble des titres d'ouvrages attribuables à Deleuze, en tant qu'auteur ou co-auteur) ; 2° explicitation des mentions abrégées concernant les articles (et textes assimilés) du corpus ; 3° présentation bibliographique complète des autres textes cités, par ordre alphabétique des auteurs.

1. Abréviations relatives aux textes du corpus

• *Références à des livres signés ou cosignés par Deleuze*

Les ouvrages sont identifiés par des lettres majuscules, en italique, immédiatement suivies des quatre chiffres de l'année de publication. Par exemple, <LS 1969> correspond à <Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969>, et <A 1972> à <Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie I)*, Paris, Éditions de Minuit, 1972>. Toutes les correspondances entre lettres et titres sont données dans le tableau de la page 20.

• *Références à des articles et textes assimilés de Deleuze*

Les textes de Gilles Deleuze qui ont été publiés soit dans des revues, soit dans des ouvrages collectifs, ou bien sous forme de préfaces ou de postfaces à des livres d'autres auteurs, de même que les entretiens de Gilles Deleuze parus dans divers périodiques, sont tous considérés comme des « articles » et identifiés en conséquence par l'abréviation <art.>, suivie de l'année de publication. Lorsque deux ou plusieurs « articles » cités dans une même entrée ont paru la même année, ils sont distingués par un numéro qui figure en exposant de celle-ci. De la sorte, des références du type <art., 1956¹> et <art., 1956²>, apparaissant dans une même entrée, permettent de distinguer : < « Bergson 1859-1941 », *Les philosophes célèbres*, dir. Maurice MERLEAU-PONTY, Paris, Éditions d'Art Lucien Mazenot, 1956, p. 292-299> ; et : < La conception de la différence chez Bergson, *Les Études bergsonniennes*, vol. 4, Paris, Albin Michel, 1956, p. 77-112>. Il suffit de savoir que ce codage — tout à fait indépendant de celui de la grande bibliographie de Murphy (v. ci-dessous, p. 362) —, est propre à chaque entrée, et qu'il est complètement explicité dans les références récapitulées à la fin de celle-ci.

2. Abréviations relatives à la citation d'autres auteurs

Les références sont faites par le nom de l'auteur cité, en petites capitales, suivi de la date de la publication (livre ou article). Par exemple, <FOUCAULT, 1975> renvoie à <Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975>.

3. Abréviation des références à des éditions différentes

Dans tous les cas, une date figurant entre des crochets signale l'année de la première parution ou de la rédaction

(connue ou présumée) d'un texte. Elle est alors suivie de la date et de la pagination de l'édition effectivement citée. Ainsi, <D [1977] 1996, p. 85> est une référence à *Dialogues*, ouvrage originellement paru en 1977, mais cité dans la pagination correspondant à l'édition de 1996. Lorsqu'une nouvelle édition s'est accompagnée d'un changement du titre, l'abréviation du titre original est rappelée également entre crochets. En conséquence, <[MPS 1964] PS 1970, p. 32> signifie que l'on cite le texte de *Marcel Proust et les signes*, PUF, 1964, mais d'après la pagination de *Proust et les signes*, ouvrage paru en 1970, dans lequel le texte de 1964 a été réutilisé pour constituer la « première partie » du nouveau titre.

R. S.

Abréviations des titres de livres cités

Les références bibliographiques complètes de ces titres sont données à la fin du volume (p. 363-365), dans la liste chronologique de tous les livres publiés sous le nom d'auteur de Gilles Deleuze, exclusivement ou non.

- A 1972 = *L'Anti-Œdipe (Capitalisme et schizophrénie 1)*
 C1 1983 = *Cinéma 1. L'image-mouvement*
 C2 1985 = *Cinéma 2. L'image-temps*
 CC 1993 = *Critique et clinique*
 D 1996 = *Dialogues*
 DR 1968 = *Différence et répétition*
 ES 1953 = *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*
 F 1986 = *Foucault*
 FB 1981 = *Francis Bacon. Logique de la sensation*^{*}
 H 1952 = *Hume*
 ID 2002 = *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*
 K 1975 = *Kafka. Pour une littérature mineure*
 LB 1966 = *Le bergsonisme*
 LP 1988 = *Le Pli. Leibniz et le baroque*
 LS 1969 = *Logique du sens*
 MP 1980 = *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2)*
 MPS 1964 = *Marcel Proust et les signes*
 N 1965 = *Nietzsche*
 NP 1962 = *Nietzsche et la philosophie*
 P 1990 = *Pourparlers 1972-1990*
 PS 1970 = *Proust et les signes* (éd. augm. de MPS 1964)
 PS 1976 = *Proust et les signes* (éd. augm. de PS 1970)
 PSM 1967 = *Présentation de Sacher-Masoch*
 QP 1991 = *Qu'est-ce que la philosophie?*
 R 1976 = *Rhizome* (repris dans *Mille plateaux*)
 S 1970 = *Spinoza. Textes choisis*
 SPE 1968 = *Spinoza et le problème de l'expression*
 SPP 1981 = *Spinoza. Philosophie pratique* (éd. augm. de S 1970, sans textes)
 Sup. 1979 = *Superpositions*

^{*} Édition originale en deux volumes, le second réservé à des reproductions de tableaux de Bacon. Sauf mention contraire, les renvois de type <FB 1981> ne concernent donc que le texte du premier volume.

LES NOTIONS

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

ACTUEL / VIRTUEL

(Deleuze 1956)

- ♦ **Catégories ontologiques qui se substituent au couple de l'intelligible et du sensible, de l'essence et de l'existence, du possible et du réel ; elles possèdent la même réalité, mais sont exclusives l'une de l'autre. L'actuel désigne l'état de choses matériel et présent. Le virtuel, l'événement incorporel, passé, idéal. Leur échange traduit la dynamique du devenir comme différenciation et création.**

HISTORIQUE

Actuel et virtuel forment solidairement les catégories décisives de l'ontologie deleuzienne. Si Deleuze aime à transformer ses catégories métaphysiques en fonction des problèmes qu'il traite, l'importance du couple actuel / virtuel et la théorie du virtuel s'affirment, à partir des premiers travaux sur Bergson (*art.*, 1956¹ et 1956²), comme la pièce décisive et toujours active de son système métaphysique.

(1) L'actuel désigne « le présent », « l'état de choses », la réalité en tant qu'elle est actuellement donnée ; le virtuel, tout ce qui n'est pas actuellement présent. Deleuze renouvelle ainsi la logique modale en la temporalisant au présent matériel actuel s'oppose le passé virtuel idéal. Le virtuel sert à poser une idéalité non actuelle ayant le même degré d'être que l'actuel et engage le statut d'une idéalité inactuelle autant que celui, ontologique, de la réalité du temps.

(2) Alors, le virtuel, c'est le « passé pur » (*ibid.* DR 1968, p. 134-135). Il y a là une difficulté la greffe de l'axe temporel sur l'axe ontologique, nécessaire à une philosophie du devenir, peut faire croire que le virtuel devrait avoir été actuel, que l'idéalité relève du passé et devrait avoir été présente. C'est se méprendre sur le statut du passé le profond bergsonisme de Deleuze donne au passé le statut de

virtuel qui n'a jamais été présent. Deleuze décèle chez Bergson cette évolution « la durée lui parut de moins en moins réductible à une expérience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses et fournir le thème d'une ontologie complexe » (LB 1966, p. 27). Or la durée « est une multiplicité [qui] ne se divise pas sans changer de nature » (*ibid.*, p. 36), ce que Deleuze explique ainsi « il y a *autre* sans qu'il y ait *plusieurs* » (*ibid.*, p. 36). C'est le sens profond du rapport entre virtuel et multiplicité qui commande chez Bergson la distinction entre deux multiplicités, dont Deleuze fait la clé de son propre système. La multiplicité quantitative fait plusieurs de l'un, reste une multiplicité d'extériorité, de juxtaposition *partes extra partes*, de différence de degré (l'espace chez Bergson). La multiplicité qualitative se transforme elle-même en changeant de nature (en se divisant). La durée est une telle multiplicité intensive, hétérogène et continue (3) « **le subjectif, ou la durée, c'est le virtuel**. Plus précisément, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, **inséparable du mouvement de son actualisation**. Car l'actualisation se fait par différenciation, par lignes divergentes, et crée par son mouvement propre autant de différences de nature. [...] [Une telle multiplicité] va du virtuel à son actualisation, elle s'actualise en créant des lignes de différenciation qui correspondent à ses différences de nature. Une telle multiplicité jouit essentiellement des trois propriétés de la continuité, de l'hétérogénéité et de la simplicité » (*ibid.*, p. 36). C'est pourquoi « une telle philosophie suppose que la notion de virtuel cesse d'être vague, indéterminée ». Ainsi, l'élan vital, chez Bergson, est « une virtualité en train de s'actualiser », « une simplicité en train de se différencier », « une totalité en train de se diviser » (*ibid.*, p. 96) : « la différenciation est toujours l'actualisation d'une virtualité qui persiste à travers ses lignes divergentes actuelles » (*ibid.*, p. 97).

Selon Deleuze, (4) « la meilleure formule pour définir les états de virtualité serait celle de Proust : “réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits” » (PROUST [1927]

1954, p. 873 ; *LB* 1966, p. 99 ; *DR* 1968, p. 269). La formule proustienne scande d'un bout à l'autre de l'œuvre la définition du virtuel. Mais sa résolution théorique se transforme. Dans la première version du travail sur Proust, « ce réel idéal, ce virtuel, c'est l'essence » ([*MPS* 1964] *PS* 1976, p. 76). Mais « la notion de sens [prend] le relais des Essences défaillantes » (*LS* 1969, p. 89), et « la structure », qui « n'a rien à voir avec une *essence* », (*art.*, [1973] *ID* 2002, p. 242) devient « la réalité du virtuel » (*DR* 1968, p. 270). « De la structure, on dira : *réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite* » (*art.*, [1973] *ID* 2002, p. 250). **(4.1) Le virtuel est « Idée », « réelle sans être actuelle, différenciée sans être différenciée, complète sans être entière »** (*DR* 1968, p. 276). « Incorporel », « événement pur » (1969), le virtuel devient **(4.2) une « multiplicité »** (*MP* 1980), « **l'événement pur** » ou « **la réalité du concept** » (*QP* 1991, p. 198). Ces transformations fournissent une piste sûre pour étudier la métaphysique de Deleuze.

Il s'agit en effet d'articuler la logique au temps. « Mais dans tous les cas, la distinction du virtuel et de l'actuel correspond à la scission la plus fondamentale du Temps, quand il avance en se différenciant suivant deux grandes voies faire passer le présent et conserver le passé » (*D* 1996, p. 184). Le virtuel a donc cette prééminence sur l'actuel il « fait passer » le devenir, il assure à ce qui n'est pas actuel un mode d'existence spécifique qui garantit l'actualisation. **(5) « [Tous les virtuels] appartiennent à un Temps unique, ils coexistent dans une Unité, ils sont enveloppés dans une Simplicité, ils forment les parties en puissance d'un Tout lui-même virtuel. Ils sont la réalité de ce virtuel.** Tel était le sens de la théorie des multiplicités virtuelles, qui animait le bergsonisme dès le début » (*LB* 1966, p. 103).

Comment en effet déterminer leur différence, si l'actuel et le virtuel ont autant de réalité ? C'est un procès de différenciation qui les lie, en se dédoublant le virtuel, réel mais idéal, est différencié dans son contenu même sans s'actualiser ; lorsqu'il s'actualise, il se différencie, d'où les deux moments de la différence, que Deleuze exprime par la

formule complexe de la « différenciation » à l'époque de *Différence et répétition* « Tandis que la différenciation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel » (DR 1968, p. 270). Virtuel et actuel forment donc les pôles solidaires d'un mouvement vital qui est celui de la différenciation. « Ce qui est premier dans le processus d'actualisation, c'est la différence — la différence entre le virtuel dont on part et les actuels auxquels on arrive, et aussi la différence entre les lignes complémentaires suivant lesquelles l'actualisation se fait. Bref (6) **le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier** » (LB 1966, p. 100). Alors, « l'actualisation du virtuel se fait toujours par différence, divergence ou différenciation. [...] L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création » (DR 1968, p. 273 ; LB 1966, p. 105).

Virtuel et actuel forment ainsi la clé de la métaphysique l'être est devenir mutuel, échange réciproque du virtuel et de l'actuel le virtuel est une force en cours d'actualisation. « Le plan d'immanence comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux » (D 1996, p. 180) virtuel et actuel sont les modalités de l'être, et le pivot de la logique modale. « La philosophie est la théorie des multiplicités. Toute multiplicité implique des éléments actuels et des éléments virtuels. Il n'y a pas d'objet purement actuel. Tout actuel s'entoure d'un brouillard d'images virtuelles » (*ibid.*, p. 179). « L'actuel est le complément ou le produit, l'objet de l'actualisation, mais celle-ci n'a pour sujet que le virtuel. L'actualisation appartient au virtuel. L'actualisation du virtuel est la singularité, tandis que (7) **l'actuel lui-même est l'individualité constituée** » (*ibid.*, p. 181).

CRITIQUE

1. La théorie du rapport du virtuel et de l'actuel est la pièce maîtresse de l'ontologie deleuzienne parce qu'elle sert à

libérer la philosophie du devenir de l'opposition de l'essence et de l'existence (l'existence comme réalisation contingente de l'essence), comme du possible et du réel (le possible préexistant logiquement au réel). De sa lecture précoce et ininterrompue de Bergson, Deleuze retient la critique sévère du possible, exemple même du « faux problème » construit par « le mouvement rétrograde du vrai » (BERGSON [1934, I] 1959, p. 1153 et suiv.) qui consiste, une fois le réel donné, à construire à partir de lui l'abstraction logique d'un possible qui lui préexisterait. Selon Bergson, « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé » (BERGSON [1934] 1959, p. 1339 ; [1907] 1959, p. 683 et 730] ; DELEUZE, *LB* 1966, p. 6-7 ; *DR* 1968, p. 272). Le problème est triple : ontologique, il consiste à postuler le possible, le non-être comme antérieur à l'être ; modal, il pose l'existence comme dérivée contingente du possible ; temporel, il rabat le temps sur une réalisation successive, linéaire. Dans tous les cas, le négatif est la raison de l'existant. Il s'agit pour Deleuze de penser le devenir sans le rabattre sur une réalisation linéaire du possible. Le virtuel n'existe pas moins que l'actuel, l'actuel n'est pas le développement du virtuel, le temps n'est pas une ligne de développement successive du virtuel à l'actuel. Ainsi, le virtuel se distingue du possible : 1° parce que le virtuel, sans être actuel, possède toujours une réalité, ce qui n'est pas le cas du possible ; 2° la réalisation du possible est soumise aux règles essentielles de la « ressemblance » — le réel est à l'image du possible, ayant seulement l'existence « en plus » — et de « la limitation », puisque le possible est tenu pour l'égal du réel en droit ; il faut cette condition pour expliquer que tous les possibles ne se réalisent pas (*LB* 1966, p. 99). Avec Bergson, et sa critique virulente du possible, Deleuze tient les conditions qui lui permettent de substituer au transcendantal kantien un véritable empirisme transcendantal.

2. Il faut donc se garder d'entendre le rapport de l'actuel au virtuel comme une opposition assimilant le virtuel au possible logique, ou à l'essence, tandis que l'actuel fournirait

l'existence réelle mais contingente. Ce couple métaphysique sert justement à répartir différemment le partage de l'idéal et de l'état de choses, du noétique et de l'actuel, d'Aïôn et de Chronos (*LS* 1969), de la singularité et de l'individualité. Leur articulation n'a pas la forme d'une opposition dialectique, même s'ils sont exclusifs l'un de l'autre. Il s'agit d'un rapport solidaire disjonctif. L'actuel n'est pas la suppression du virtuel, mais sa phase adverse et réversible. « Il n'y a pas de virtuel qui ne devienne actuel par rapport à l'actuel, celui-ci devenant virtuel sous ce même rapport c'est un envers et un endroit parfaitement réversibles » (*C2* 1985, p. 94). Le virtuel n'est donc pas une réserve d'être antérieure à l'actuel, ni une puissance, destinée à se résoudre dialectiquement en actuel, mais une réalité solidaire « en position de présupposition réciproque, ou de réversibilité » avec l'actuel (*ibid.*). Le virtuel et l'actuel sont donc les deux phases solidaires du réel qui existent au même titre, mais non de la même manière, et jamais simultanément. « Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel* » (*DR* 1968, p. 269). Ils forment le couple hétérogène qui anime la différenciation en tant qu'ils sont tous deux pleinement réels. C'est ainsi qu'il faut lire la thèse difficile de l'univocité de l'être. L'être se dit de la même façon de ce qui existe actuellement et virtuellement, ce qui n'équivaut ni à les confondre, ni à les identifier, mais à les différencier (*ibid.*, p. 57-61 ; *QP* 1991, p. 2). L'actuel est donc la présupposition du virtuel et réciproquement. « Distincts, mais indiscernables, tels sont l'actuel et le virtuel qui ne cessent de s'échanger » (*C2* 1985, p. 95). Cet « échange » interdit de poser leur articulation comme négation dialectique, réalisation, ou succession on ne passe de l'actuel au virtuel ni en développant le possible logique en compossible réel (Leibniz), ni par succession temporelle (conception téléologique de l'histoire), mais par devenir.

3. Le vitalisme d'une pensée en devenir réclame donc une logique qui ne soit plus seulement une *Logique du sens* (1969), mais devienne *logique des multiplicités* (*R* 1976,

MP 1980) ; pour faire le multiple, et pas seulement « le dire », il faut amener le devenir temporel au sein de l'être comme de la pensée. Ici, les références à Nietzsche et à Bergson sont déterminantes. Le temps se définit par cette bifurcation « faire passer le présent et conserver le passé ». « C'est le présent qui passe, qui définit l'actuel » (D 1996, p. 184), temps de Chronos, état de choses présent mais successif, tandis que le virtuel est peut-être « l'éphémère », mais « l'éphémère qui conserve et se conserve » (*ibid.*, p. 184-185). C'est pourquoi l'actuel définit « l'individu » alors que le virtuel est le plan d'immanence qui supporte et déclenche toutes les différenciations, sans se limiter pour autant aux actuels qu'il déclenche. « Les actuels impliquent des individus déjà constitués, et des déterminations par points ordinaires ; tandis que le rapport de l'actuel et du virtuel forme une individuation en acte ou une singularisation par points remarquables à déterminer dans chaque cas » (*ibid.*, p. 184). D'où le statut remarquable du virtuel, qu'il ne faut pas confondre avec le Chaos (QP 1991, p. 111, 147) : « C'est ce qu'on appelle l'Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de qui échappe à sa propre actualisation. [...] Il est le virtuel qui se distingue de l'actuel, mais un virtuel qui n'est plus chaotique, devenu consistant ou réel sur le plan d'immanence qui l'arrache au chaos. Réel sans être actuel idéal sans être abstrait. On dirait qu'il est transcendant [...] mais c'est l'immanence pure [...], pure immanence de ce qui ne s'actualise pas [...] la pure réserve » (*ibid.*, p. 148).

Anne Sauvagnargues

Références

- Cinéma 2. L'image-temps* (1985)
Dialogues (1996) [Annexe V « L'actuel et le virtuel » ; texte posthume et vraisemblablement contemporain de *Cinéma 2*]
Différence et répétition (1968)
Le bergsonisme (1966)

Logique du sens (1969)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., 1956¹ « Bergson. 1859-1941 », *Les Philosophes célèbres*, dir. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Éditions d'Art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299 (republié dans *ID 2002*, p. 28-42).

art., 1956² « La conception de la différence chez Bergson », *Les Études bergsoniennes*, Paris, Albin Michel, 1956, p. 79-112 (republié dans *ID 2002*, p. 43-72).

art., 1973 : « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *Histoire de la philosophie*, dir. François Châtelet, t. 8 *Le XX^e siècle*, Librairie Hachette, 1973 [et non "1972" comme l'indique Lapoujade en republiant ce texte (*ID 2002*, p. 238-269) que Deleuze avait écrit dès 1967].

BERGSON

Matière et mémoire [1896], in *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.

L'Évolution créatrice [1907], in *Œuvres (op. cit.)*.

La pensée et le mouvant [1934], in *Œuvres (op. cit.)*.

Mélanges, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1972.

PROUST

A la recherche du temps perdu, t. III, « Le temps retrouvé » [1927], Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 873.

AFFECT

(Deleuze 1970)

- ♦ **Terme qui fait couple et contraste avec celui d'affection. L'affection a son sens habituel de processus affectant un individu, et de résultat de ce processus, ou état affectif. L'affect est ce qui est extrait, par blocs, des affections. C'est le rôle de l'art que d'effectuer cette extraction, comme d'extraire des blocs de percepts des perceptions. L'affect ainsi extrait perd tout aspect individuel ou personnel.**

HISTORIQUE

L'affect chez Deleuze n'est pas pris dans un sens freudien (énergie psychique qui se décharge), mais dans son sens spinoziste. Chez Spinoza, l'affection (*affectio*), définie dans le Livre I de l'*Éthique*, est un mode de la substance, ou la modification qui affecte ce mode. Les affects (*affectus*), auxquels le Livre III est consacré, recouvrent ce que la tradition entendait pas « passions » affections du corps par lesquelles sa capacité d'agir est augmentée ou diminuée, et idées de ces affections.

Deleuze définit ces termes et leur corrélation dans son « Index des principaux concepts de l'«Éthique» » (in *Spinoza, Philosophie pratique*) « L'*affectio* renvoie à un état du corps affecté et implique la présence du corps affectant, tandis que l'*affectus* renvoie au passage d'un état dans l'autre, compte tenu de la variation corrélatrice des corps affectants » ([S 1970] *SPP* 1981, p. 69).

En dehors des études consacrées à Spinoza, le concept d'affect occupe une place centrale dans trois ouvrages de Deleuze, tout en étant chaque fois replacé dans une constellation conceptuelle différente.

Dans *Cinéma 1 L'image-mouvement* (1983), le concept d'affect est utilisé en corrélation avec celui d'affection pour déterminer à la fois un type d'image (l'image-affection, par

opposition à d'autres tels que l'image-mouvement, l'image-perception, l'image-pulsion) ainsi qu'une composante de toute image. Dans le cadre de cette étude, la différence spinoziste entre affect et affection n'est plus pertinente, le mot affection désignant la nature de l'image alors que celui d'affect en désigne l'exprimé (« le visage est en lui-même gros plan, le gros plan est par lui-même visage, et tous deux sont l'affect, l'image-affection », p. 126). L'affect y est défini à la fois comme **(1) qualité intensive** (selon les lignes et les traits de visagité qui traversent le gros plan) et comme **puissance, intense potentialisation de l'espace**. L'affect est déjà ici conçu comme processus d'extraction, d'abstraction – selon différents modes – puisque c'est à l'arrachement de l'image aux coordonnées spatio-temporelles et aux états de choses que le gros plan doit de pouvoir élever l'affect pur au rang d'entité. Enfin, tout en étant singulier, il est indissociable des autres singularités avec lesquelles il se conjugue ou auxquelles il s'oppose.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), le chapitre 7 est intitulé « Percept, affect et concept ». Ce chapitre formule une esthétique l'art n'est affaire ni de concepts, ni de perceptions ni d'affections, mais de percepts et d'affects, indépendants d'un corps qui les ressentirait (celui de l'artiste, celui du spectateur), non subjectifs, non humains, non soumis au temps. Pour Deleuze et Guattari, l'esthétique n'a rien à voir avec la perception, et tout avec la sensation, singulière mais non individuelle, mixte de percept et d'affect. La sensation est dans le matériau (« sourire d'huile, geste de terre cuite, élan de métal, accroupi de la pierre romane », *QP* p. 156). Le rôle de l'œuvre d'art est d'extraire un bloc de sensation aux perceptions et affections, de leur arracher des percepts et des affects (*ibid.*, p. 158). L'affect est alors défini comme **(2) « un devenir non-humain de l'homme »** (*ibid.*, p. 163), et l'artiste est un créateur d'affect, un inventeur d'affects inconnus (le devenir-baleine du capitaine Achab, l'affect violent qui unit Heathcliff à Catherine dans *Les Hauts de Hurlevent*).

Dans *Critique et clinique* (1993, chap. XIII « Bégaya-t-il ... »), l'affect est lié à la question du style, dont le concept est construit à travers celui de bégaiement « Ce n'est plus le personnage qui est bègue de parole, c'est l'écrivain qui devient bègue de la langue : il fait bégayer la langue en tant que telle. Un langage affectif, intensif, et non plus une affection de celui qui parle » (p. 135).

CRITIQUE

Les principales valeurs de l'affect que l'on doit à la pensée de Deleuze sont les suivantes :

1. L'affect est puissance d'affirmation à l'opposé des propositions de la psychanalyse ou de certaines approches philosophiques telles que celles de Lyotard, ou d'Agamben, l'affect n'est pas rapporté à un trauma, ni à une expérience originaire de la perte, mais il apparaît au contraire comme puissance de vie, puissance d'affirmation (« s'affecter de joie, multiplier les affects qui expriment ou enveloppent un maximum d'affirmation » écrit Deleuze dans *Dialogues*, p. 76). Cette conception rejoint l'affirmation de Spinoza selon laquelle il y a, à l'origine de toute forme d'existence, une affirmation de la puissance d'être. L'affect n'est pas pensé comme une qualité, un prédicat, mais comme une puissance et un rapport, lesquels enveloppent tous les modes du vivant. D'où le privilège accordé aux affects qui permettent d'augmenter la puissance d'agir. D'où également une pensée de l'affect comme expérimentation et non comme objet d'interprétation.

2. L'affect est de ce fait non-personnel. Deleuze démarque ainsi ce concept de celui de pulsions, qui relève trop d'une dynamique de l'intériorité, d'un plaisir qui assigne l'affect, ou d'un désir trop souvent ancré dans une problématique du sujet clivé ou de l'objet perdu. L'affect est puissance de vie non personnelle, supérieure aux individus, voire devenir non

humain de l'homme, devenir qui sera saisi dans son processus même selon des vitesses différentes, pétrification brusque ou accélération infinie.

3. L'affect est enfin inséparable d'un autre concept propre à la pensée de Deleuze, à savoir le plan d'immanence. N'étant pas rabattu sur la subjectivité, l'affect est en effet conçu comme processus immanent à un plan qu'il faut construire : ce plan n'est ni structuration de formes ni fait naturel ou spontané, mais milieu instable toujours « machiné », « agencé » par des affects-passions et des affects-actions, recomposé par des principes cinétiques (vitesses et lenteurs) et des principes dynamiques (intensités, degrés de puissance).

Chantal Delourme et Jean-Jacques Lecercle

Références

Spinoza. Philosophie pratique [1970] (1981)
Cinéma I. L'image-mouvement (1983)
Critique et clinique (1993)
Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

⇒ CONCEPT, DEVENIR, PERCEPT, PLAN D'IMMANENCE.

AGENCEMENT COLLECTIF D'ÉNONCIATION

(Deleuze et Guattari, 1975)

- ◆ Une des quatre faces de l'agencement (instance de co-fonctionnement d'hétérogènes), chargée de régler, sous divers modes, la production et la distribution des énoncés dans un champ social donné.

HISTORIQUE

La première occurrence du concept d'« agencement collectif d'énonciation » peut être formellement relevée dans *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) ; son élaboration se poursuit dans *Dialogues* (1977) et *Mille plateaux* (1980 ; principalement « Postulats de la linguistique »), constituant comme trois phases de formation du concept. Néanmoins, on peut lui reconnaître une proto-formulation dès *L'Anti-Œdipe* (1972), sous la forme non définie des « agents collectifs d'énonciation », contenant en germe quelques-uns des enjeux principaux du concept. Le point est, pour Deleuze et Guattari, de parvenir à « une conception des agents collectifs d'énonciation qui voudrait dépasser la coupure entre sujet d'énonciation et sujet d'énoncé » (*P* 1990, p. 35).

S'y dessinent en effet les principaux axes selon lesquels le concept peut être approché. Il s'agit de faire participer l'énonciation à la récusation de la logique de la représentation et des instances qui lui sont affiliées (celles du sujet, d'énonciation et d'énoncé, celle de l'auteur...). Ainsi libérée, l'énonciation est traitée comme processus de production, dès lors immédiatement collectif et social, et dès lors également solidaire de la production désirante « Substituer, au sujet privé de la castration, clivé en sujet d'énonciation et en sujet d'énoncé [...] les agents collectifs qui renvoient pour leur compte à des agencements machiniques. Reverser le théâtre de la représentation dans l'ordre de la production désirante : toute la tâche de la schizo-analyse » (*A* 1972, p. 323-324). Ainsi se profile l'indissociabilité caractéristique des deux

faces de l'agencement, instance censée faire co-fonctionner des termes ou des ensembles hétérogènes, « un seul et même agencement [se présentant] comme agencement machinique de contenu et agencement collectif d'énonciation » (K 1975, p. 153) – les deux autres faces de l'agencement opérant, selon un autre axe, les déterritorialisations et (re)territorialisations. A partir des principales étapes de transformation du concept, il est possible de dégager quatre axes de caractéristiques, non exhaustifs :

(1) Instance d'effectuation des conditions du langage dans un champ social donné.

C'est la fonction la plus générale accordée à l'agencement collectif d'énonciation, et lui octroyant peut-être, avec la définition (4), le plus de puissance conceptuelle. Coextensif à la langue dans le champ social considéré, « et au langage lui-même » (MP 1980, p. 108), il intervient pour fixer les conditions d'usage de cette langue, par le biais des *mots d'ordre* et des *transformations incorporelles* qu'il intègre comme variables *pragmatiques* (« actes de parole » immanents effectués avec l'énoncé, l'agencement se présentant alors comme « **complexe redondant de l'acte et de l'énoncé qui l'accomplit nécessairement** » *ibid.*, p. 100-101). Ainsi, dans l'ordre de cette opération, l'agencement et les conditions qu'il détermine précèdent-ils l'usage de la langue, celui-ci précédant à son tour les constantes de cette langue. Il découle de cette fonction plusieurs aspects que l'on peut dégager de manière autonome.

(2) Instance de co-fonctionnement de différents sites d'énonciation.

(2.1) : Dans un champ social donné.

Pour que ces conditions soient effectuées, l'agencement collectif d'énonciation se voit chargé d'établir les différents sites de production énonciative et d'assigner les « **procès de subjectivation** » dans le champ social en question. Il opère ainsi à la fois comme instance de

distribution, de répartition et de déplacement, de variation de ces sites d'énonciation, chargé de leur co-fonctionnement et de leurs modes de connexion, et comme « producteur » d'une énonciation transversale première, le *discours indirect libre*, par lequel « [l'agencement] apparaît librement » (*ibid.*, p. 101 ; voir aussi *CI* 1983, p. 106-107). Dans les deux cas, l'agencement précède l'énonciation subjective.

(2.2) : Entre écrivain actuel et collectivité virtuelle.

C'est selon cette spécification des sites d'énonciation, historiquement première, que le concept est forgé dans *Kafka*, dans le cadre strict de la *littérature mineure*. Celle-ci étant « dans la situation exemplaire de produire de nouveaux énoncés » (*K* 1975, p. 149), l'**agencement collectif d'énonciation** intervient, « dans un procès qui ne laisse pas de place à un sujet quelconque assignable » (*ibid.*, p. 150), pour opérer par anticipation les connexions entre un écrivain, « Célibataire actuel », et la collectivité virtuelle, « dont les conditions objectives [...] ne sont pas encore données en dehors de l'énonciation littéraire » (*ibid.*, p. 149).

(3) Instance de formalisation des expressions et des contenus.

Au titre d'instance d'effectuation de la *machine abstraite* (singulière) et d'agencement *concret*, l'agencement collectif d'énonciation opère la formalisation des *expressions*, constituant ainsi des *régimes de signes* (« ensemble d'énoncés qui surgissent dans le champ social », *MP* 1980., p. 86), c'est-à-dire qu'en réglant les rapports internes aux complexes énonciatifs, il donne forme aux grandeurs sémiotisables qui n'existent, dans la machine abstraite, qu'à l'état de *traits* – en même temps que sur son autre face, l'agencement formalise les *contenus* (états de corps). Les rapports de formation et de rection constitutifs des formes d'expression et des régimes de signes doivent être entendus comme toujours instables, révocables, dans la mesure où les formalisations n'opèrent pas sans conjuguer les degrés de déterritorialisation de chaque forme (cela correspond aux deux autres faces de

l'agencement, de (re)territorialisation et de déterritorialisation), à la fois stabilisation et déstabilisation.

(4) Instance d'hétérogénéisation du linguistique.

En vertu de la présupposition réciproque établie entre les deux formalisations (celles-ci étant néanmoins, et malgré l'enchevêtrement de leurs segments, indépendantes et non correspondantes), et de l'effectuation de transformations incorporelles (toute transformation des corps induite par une effectuation énonciative (proche de l'illocutoire), les exprimés s'attribuant aux corps), l'agencement fait communiquer le linguistique et le non-linguistique. Il est alors possible de dire que **l'agencement collectif d'énonciation fait intervenir les expressions dans les contenus et « parle à même les états de choses ou les états de contenu »** (*ibid.*, p. 110). Aussi participe-t-il à l'hétérogénéisation du linguistique (le transfert entre les deux formalisations est inassignable en regard des deux faces, les transformations incorporelles opérant à leur jointure), et est-il également doté, au même titre que les concepts de *bégaïement* et de *style*, du pouvoir de « faire une langue dans une langue » (*ibid.*, p. 123).

CRITIQUE

Ainsi l'énonciation se voit-elle affranchie des « conditions d'homogénéité » (*D* 1977, p. 65) de la structure. Il en découle des positions fortes, que l'on peut rassembler à nouveau sous les traits suivants 1° libération de la représentation (de la projection mimétique ; on n'a pas, à cet égard, suffisamment pris en charge l'efficacité d'un concept tel que le *sub-représentatif*) ; 2° conception de l'énonciation comme processus *positif* de production, à part entière collectif et social, et opérant dans le *réel*. Il convient néanmoins de se demander si c'est par le biais de l'agencement que l'énonciation trouve sa meilleure émancipation à l'égard de la structure.

On saisit certes bien les enjeux, contextuellement et historiquement forts, qu'il y avait à destituer l'instance de l'auteur et sa transcendance (garantissant la transcendance d'Un sens, etc.), la dichotomie (linguistico-psychanalytique) sujet d'énonciation – sujet d'énoncé (postulant une rupture entre énonciation et énoncé, tout en subordonnant la première au second), bref à récuser la ou les conceptions du sujet dont disposaient les sciences du langage, identifiables comme relevant du doublet sujet cartésien / sujet transcendantal (doublet auquel *ne se réduit pas* l'instance énonçante voir COQUET, 1996, 1997), ou encore de ce qu'avec Jean-Claude Coquet on identifiera comme non-sujet fonctionnel, c'est-à-dire une instance énonçante réduite à sa fonction (COQUET, 1989, p. 66-67).

Or c'est à partir de ce point, celui du présupposé de l'instance par laquelle l'énonciation procède, qu'apparaissent les limites du concept d'agencement collectif d'énonciation. De fait, l'instanciation que promeuvent par son biais Deleuze et Guattari reste de part en part, et exclusivement, *fonctionnelle* (l'assignation, positionnelle, des subjectivations par l'agencement n'y échappe pas). Et c'est précisément sur ce mode même que s'est bâti le paradigme de la structure, dans sa (non-) pensée de l'énonciation et de l'instance, jusque sur le plan épistémique (qu'on songe à la prévalence des concepts de programme, d'opérateur ou d'automate, comme statut du sujet épistémique, chez Greimas, et à leurs résonances, valorisées, chez Deleuze). On n'a pas à cet égard suffisamment questionné les rapports qu'entretient le principe de l'extériorité des relations à leurs termes avec le principe structural (la structure, ou la langue, « est un objet abstrait où seules comptent les relations entre les termes » (COQUET, 1997, p. 235), les deux procédant par *objectalisation*. Pensée à travers l'agencement, celui-ci étant l'instance d'effectuation de la machine abstraite, et malgré le primat de l'effectuation des conditions et de l'usage sur la langue, l'énonciation se voit d'ailleurs réduite à l'exécution, l'application, fussent-elles obliques, du diagramme de la machine abstraite. Un autre bord du même geste, levant la dichotomie langue –

parole, revient littéralement à *mettre l'énonciation dans la langue*, c'est-à-dire strictement à occulter l'énonciation en tant que telle, comme champ autonome. Ainsi est en réalité reconduite la subordination de l'énonciation à une instance fonctionnelle et déterminée par objectalisation, et sont maintenues par ce biais les dépendances au sol épistémologique de la structure : l'agencement ne libère donc l'énonciation que du carcan de l'homogène.

On ne peut d'ailleurs s'empêcher de relever un certain nombre d'exclusivités, qu'une théorie de l'énonciation gagnerait à résorber. Ainsi, on ne voit pas ce qui justifie, même si les questions de l'inassignable et du transversal doivent être posées, l'exclusion mutuelle du sujet et du processus, ni la séparation radicale introduite entre le sujet et le social ou le collectif (l'énonciation, subjective ou non, c'est-à-dire *même subjective, est d'emblée sociale*). De même, on voit mal ce qui justifie la dualité maintenue, quel que soit son traitement, par la présupposition réciproque entre expression et contenu (linguistique et non-linguistique) les deux gagneraient à être pensés en continu (une seule et même effectuation comme *intrinsèquement* hétérogène). C'est là la généalogie de ces concepts, empruntés à Hjelmslev (et transformés) qui fait achoppement.

Le seul enjeu alors, pour pallier cette subordination reconduite de l'énonciation au fonctionnel objectalisé, et par ce biais, au paradigme de la structure, et pour penser ensemble l'énonciation et l'instance, ou l'*instanciation*, réside dans l'affirmation, réitérée, du *discours* comme champ épistémologique irréductible et incommensurable à la structure (étant dit que le discours *n'est pas*, de façon définitoire, logocentré). On saisit dès lors que, s'il faut penser l'énonciation avec Deleuze, c'est bien plutôt vers les concepts deleuzo-foucaaldiens de *subjectivation* et de *production de subjectivité*, où le sujet apparaît bien comme *processus*, qu'il faut se tourner.

Sylvain Dambrine

Références

Dialogues (1977)

Foucault (1986)

Kafka. Pour une littérature mineure (1975)

L'Anti-Œdipe (1972)

Cinéma I. L'image-mouvement (1983)

Mille plateaux (1980)

Pourparlers (1990)

Jean-Claude COQUET

Le discours et son sujet, I, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989 (2^e éd.).

« Avant-propos » in *Sémiotiques*, n° 10, *Nouvelle problématique de l'énonciation*, Paris, Didier-Érudition, 1996, p. 5-14.

La quête du sens. Le langage en question, Paris, PUF, 1997.

⇒ **DÉSUBJECTIVATION, DÉTERRITORIALISATION, LITTÉRATURE MINEURE, MACHINE ABSTRAITE, RÉGIME DE SIGNES.**

AIÏN / CHRONOS

(Deleuze 1969)

- ♦ Dans le clivage du temps, Chronos représente le présent des corps et des causes, tandis qu'Alôn représente le temps qui recueille les événements ou effets de surface, les devenir. Chronos n'a qu'un temps, le « présent vivant » ; Alôn en possède deux, le passé et l'avenir, mais n'a pas de présent. C'est dire qu'il est un incorporel, illimité, infiniment divisible.

HISTORIQUE

La réflexion de Gilles Deleuze sur le temps et l'histoire est éminemment complexe et subtile. Une des caractéristiques principales de sa pensée réside dans sa tentative d'échapper à l'historicisme, et au mono-chrono-logisme qu'il implique, aussi bien à celui de Marx, qu'à celui des historiens généalogistes d'inspiration plus empiriste, et même à celui de Michel Foucault. Deleuze, comme Nietzsche, est à la recherche d'une forme d'intemporel qui ne serait ni l'éternité (l'absence de temps) ni la sempiternité (la permanence indéfinie dans le temps d'une nature ou structure). Il lui faut, pour asseoir l'intempestif, présent en toute création, un troisième terme entre le temps historique et l'éternité. Ce sera — au départ de l'élaboration de sa pensée telle qu'elle s'esquisse dans *Différence et répétition* (1968, p. 108 et suiv.) et apparaît dans *Logique du sens* (1969) — l'*Alôn*. Ce temps deleuzien est mélangé, nietzschéen d'inspiration et de destination, mais venant des Grecs quant à sa source. Le temps sera clivé, dédoublé, entre *Chronos*, plan de l'histoire et du mélange physique des corps et *Alôn*, plan des devenir, des événements et du sens, incorporels.

L'origine précise de la distinction de deux genres de temps trouve sa source chez les Stoïciens. Mais le terme d'*Alôn*, présent chez Héraclite (v. fr. 59 « Le temps de notre vie — Alôn — est un enfant qui joue », trad. Yves Battistini), se

trouve déjà dans l'*Illiade* (XIX, 27) et désigne la force vitale (v. le *juvenis* latin). Puis son sens s'étendra, il désignera le temps de la vie humaine, et enfin le temps éternel et illimité, sans commencement ni fin, comme chez les Stoïciens (v. les études de Bréhier et Goldschmidt). On sait que le « génie » des Stoïciens (LS 1969, p. 15) fut de cliver la causalité, et de faire passer une coupure entre le monde des causes et des corps, d'un côté, et des purs effets, incorporels, de l'autre (LS 1969, p. 15 — N.B. sans mention particulière, toutes les références suivantes concernent des pages de cet ouvrage). « Si bien que le temps doit être saisi deux fois... » (p. 14), dit Deleuze. Ainsi *Chronos* est-il chargé de représenter :

(1) « le présent vivant » des corps qui agissent et pâtissent ; « le seul temps des corps et des états de choses, c'est le présent » (p. 13), et le seul temps réel

(2) « seul le présent existe dans le temps » (p. 14).

Tandis que, de son côté, *Aiôn* représentera la dimension temporelle propre aux événements ou devenirs purs que sont les effets de surface, comme résultats impassibles des actions des corps et qui, sans exister, « insistent » dans le temps — « extra-être ». L'*Aiôn*, sans présent, se divise indéfiniment en passé et avenir (p. 14). Les événements

(3) « ce ne sont pas des présents vivants mais des infinitifs : *Aiôn* illimité, devenir qui se divise à l'infini en passé et en futur, toujours esquivant le présent » (p. 14).

L'*Aiôn* constitue donc le temps qui recueille les événements ou sens, comme incorporels, extra-êtres. On aboutit ainsi à une conception non homogène des trois temps du temps (passé, présent, futur ne sont pas des parties d'un même temps), mais à deux « lectures exclusives » du temps

(4) « d'une part le présent toujours limité, qui mesure l'action des corps comme causes, et l'état de leurs mélanges en profondeur (*Chronos*) ; d'autre part le passé et le futur essentiellement illimités, qui recueillent à la surface les événements incorporels en tant qu'effets (*Aiôn*) » (p. 77 ; voir aussi p. 95 ; et p. 176, sur le paradoxe du comédien).

Dans *Logique du sens*, Gilles Deleuze montre que nous ne pouvons nous contenter de la seule opposition, habituelle, des mots et des choses. Entre les deux séries ou strates, celle des corps et celle des propositions, il nous faut un troisième terme, ou milieu. Intermédiaire, ou « à la frontière » des propositions ou des choses (p. 34), le SENS se dit de la chose (attribut logique) sans se confondre avec une qualité dans la chose (une qualité physique). Il est l'exprimé (= *lekton*) de la proposition (du verbe précisément) sans laquelle il n'existerait pas. L'Aiôn est la surface qui recueille le sens, comme extra-êtré, le présent vide ou la sorte d'éternité où subsiste l'événement, toujours prêt à venir (futur) et toujours déjà passé (puisqu'il n'a pas de présent). D'où l'événement pur, comme effet de surface, est l'*x* angoissant dont on sent que « cela » vient de se passer et qui, en même temps, va se passer (p. 80). Mais, plus profondément, en tant qu'indissociable d'un Événement sans actualité et unique (qui vaut pour « tous les événements », (p. 81), l'Aiôn, comme forme vide de temps (l'expression est déjà présente dans *DR* 1968, p. 119 et 120, avec une allusion au Hölderlin des *Remarques*) et fêlure du Je, se déplace en ligne droite (attaché au non-sens du point aléatoire qui est comme son centre d'engendrement) opérant la division des choses et des signes. Par là, il est l'Événement lui-même comme Temps pur (ou blessure, ou mort) :

(5) « cet Aiôn en ligne droite et forme vide, c'est le temps des événements-effets » (*LS* 1969, p. 79).

(6) « L'Aiôn c'est la ligne droite que trace le point aléatoire » (p. 80).

(7) « Il appartient donc à l'Aiôn, comme milieu des effets de surface ou des événements, de tracer une frontière entre les choses et les propositions : il la trace de toute sa ligne droite » (p. 194, série 23, « De l'Aiôn »).

Le déplacement de l'objet paradoxal, qui produit le sens par la mise en communication des séries hétérogènes, est lui-même le point qui trace la ligne droite de l'Aiôn. Sur cette ligne, qui est en même temps une surface, se distribuent les événements que le point aléatoire fait communiquer.

(8) « Chaque événement communique avec tous les autres, tous forment un seul et même Événement, événement de l'Aiôn où ils ont une vérité éternelle » (p. 80-81).

Enfin, l'Aiôn, en tant qu'il n'est autre que le nom de la surface comme lieu du sens, joue le rôle d'une limite incorporelle « qui garantit le langage sonore de toute confusion avec le corps physique » (p. 111). L'Aiôn permet l'organisation secondaire (p. 99) et empêche l'effondrement schizophrénique (la faillite de la surface) qui se produit quand les mots se rabattent sur les choses (*ibid.*, Série 13).

CRITIQUE

Gilles Deleuze, à travers tout son travail de pensée, a toujours été à la recherche d'un temps qui ne fut ni le temps historique ni son absence comme éternité. Et dans cette périlleuse aventure, il s'est emparé, avec un très grand raffinement conceptuel, de tout ce qui pouvait l'aider, dont la distinction stoïcienne. Mais, bien évidemment, il s'agit d'un détournement, et, sous l'apparente révérence, on a en réalité affaire à une théorie extrêmement originale, propre à Deleuze.

Pour les Stoïciens, le seul temps réel, ayant densité et épaisseur, est le présent de Chronos, et des corps qui le remplissent avec tous leurs mélanges et affrontements. Cette primauté du présent, rattaché aux corps, et de Chronos, interdit, pour les philosophes du portique, de considérer l'Aiôn — en tant que temps total et étendue temporelle infinie du passé et de l'avenir — comme réel. En effet, le temps indéfini (Aiôn) est rattaché au monde des corps, dont il est le simple « accompagnement » ou résultat. Il n'a de quasi-être que par l'entremise d'un mouvement rétrograde de la pensée opéré à partir de l'existence des corps et du monde. Le temps est, comme le vide, un incorporel, et, en tant que tel, comme tous les exprimés de la proposition, dit l'historien Victor Goldschmidt, il est un irréel (GOLDSCHMIDT, 1969, p. 38, 189), auquel on ne saurait prêter aucun pouvoir d'incarnation, ou de virtualité active. Ce virtuel n'est doté d'aucune

efficacité, contrairement à ce qui est impliqué chez Deleuze, avec les idées d'« incarnation », d'« incorporation » ou d'« effectuation ». Qu'on se rapporte, par exemple, à ce qu'il écrit dans des passages très nets comme ceux-ci 1) « Autant le présent mesure l'effectuation temporelle de l'événement, c'est-à-dire son incarnation dans la profondeur des corps agissants, son incorporation dans un état de choses, autant l'événement pour lui-même et dans son impassibilité, son impénétrabilité, n'a pas de présent mais avance et recule à la fois » (= dans le passé et l'avenir de l'Aîon) ; 2) « Dans tout événement il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses... » (LS 1969, p. 177). Avec Deleuze nous avons donc affaire à deux ordres de réalités, à deux strates parallèles, la surface des événements et des virtualités, d'un côté, et le fond des corps actuels, de l'autre, et ces plans sont dans un rapport d'effectuation, d'incarnation, impossible pour les Stoïciens. Pour ces derniers, il y a, dit Goldschmidt, « un primat absolu de l'actuel sur le virtuel [...], c'est grâce à l'actuel que le virtuel existe [...]. Il y a quelque chose de comparable au "mouvement rétrograde" chez Bergson » (GOLDSCHMIDT, 1969, p. 28). L'Aîon est un pur être de raison, pensé comme divisible à l'infini, une virtualité purement évanescence (*ibid.*, p. 194), un flux inconsistant dans lequel va se découper le présent de l'acte (ou des corps agissants). C'est donc le présent de l'acte qui donne *rétroactivement* un quasi-être à cet irréel qu'est l'Aîon (*ibid.*, p. 28). L'Aîon, et les autres incorporels, les événements, écrit Bréhier, « ne sont pas un monde nouveau ajouté au monde des corps, mais comme la limite idéale et irréelle de leur action » (BRÉHIER, 1962, p. 62).

On ne reprochera pas à Deleuze, qui ne fait pas œuvre d'historien, ce gauchissement de la théorie stoïcienne. Mais, ce retour à la fidélité du texte stoïcien était nécessaire pour expliquer le destin de cette distinction, et de sa relative mise à l'écart, au profit principalement de la distinction histoire/devenir à partir de *Mille plateaux*. On constatera que cette distinction, qui lui a permis d'ouvrir pour la première

fois, et d'une manière radicale, la pensée du temps — monologique jusqu'à lui, en raison du poids qu'avaient pris les ontologies historiques formatrices des *Lumières* et de la Modernité — est rapidement devenue un obstacle. Car, les intensités virtuelles, et l'ensemble des devenir, ne pouvaient plus se contenter, comme espace de recueillement, de la « surface » d'inspiration stoïcienne et de l'Aiôn dont elle est solidaire. Il fallait un réceptacle plus actif, plus soutenu et plus consistant que celui de l'Aiôn, trop prisonnier de la fragilité et de la ténuité, voisine du non-être, de la surface stoïcienne.

Si l'on admet que, pour penser adéquatement notre monde, il nous faille sortir de l'impérialisme de l'histoire philosophique — la révolution que Deleuze opère dans les sciences humaines implique une liquidation de la monochronie —, et qu'il nous faut, à défaut d'éternité, forger un autre concept de temps, alors, on voit que la distinction deleuzienne entre Aiôn et Chronos constitue pour nous aujourd'hui le point de départ d'une conceptualisation incontournable. Il faudra donc prolonger et renforcer, réélaborer la distinction, capitale pour la pensée du présent, de deux temps, et trouver pour les concepts et les événements un autre temps ou plan. D'où la création, par Deleuze, du concept de « plan d'immanence » de la pensée (dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*), qui remplace celui de surface (et d'Aiôn comme temps de cette surface). D'où la possibilité de théoriser d'une manière moins subtile peut-être, mais plus solide, la nécessaire coupure entre les devenir et l'histoire. Cette référence aux deux concepts stoïciens de temps, ainsi que la distorsion qu'il leur aura fait subir, Deleuze en a donc eu besoin pour créer l'espace conceptuel de sa théorie des événements et des DEVENIRS dans leur irréductibilité à l'HISTOIRE.

Philippe Mengue

Références

Différence et répétition (1968)

Logique du sens (1969) — [V. les p. 77-82, 95, 176, et surtout la *Série 23, De l'Aiôn*, en entier, p. 190 et suiv. Pour la distinction entre chronos et aiôn chez les Stoïciens, voir p. 13-14].

Mille plateaux (1980) — [Sur devenir et histoire, cf p. 363].

Pourparlers (1980) — [Sur devenir et histoire, v. p. 209, 231].

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991) — [Sur devenir et histoire v. p. 92, 106-107, 167].

NIETZSCHE

Considérations inactuelles, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » [1872], in *Œuvres philosophiques complètes*, tome II, vol.1, Paris, Gallimard, 1977.

Émile BRÉHIER

La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme, Paris, Vrin, 1962.

Victor GOLDSCHMIDT

Le système stoïcien et l'idée de temps, 2^e éd., Paris, Vrin, 1969.

⇒ DEVENIR, ÉVÈNEMENT, PLI, RÉSONANCE, LOGIQUE DU SENS, SCHIZO-ANALYSE.

CAPTURE

(Deleuze 1975)

- ♦ **La capture est un procès qui fait converger les termes de deux ou plusieurs séries hétérogènes. Elle qualifie ainsi la manière dont un agencement crée une « zone de voisinage » entre plusieurs éléments hétérogènes, pris ensemble dans un « bloc de devenir » qui les transforme sans les identifier.**

HISTORIQUE

La capture détermine le mode par lequel des individus (biologiques, sociaux, noétiques) entrent dans des rapports variables qui les transforment. L'exemple princeps en est la symbiose qui lie la guêpe et l'orchidée (v. *infra*), que Deleuze emprunte sans doute à Proust (au début de *Sodome et Gomorrhe*) et dont il tire une théorie complexe de la création vitaliste : la série animale (guêpe) « captée » par l'apparence de l'orchidée, assure la fonction d'organe reproducteur pour la série végétale. On peut en détailler trois conséquences :

1° La copule passe d'une logique attributive centrée sur l'identité du sujet (« est ») à une logique de la connexion hétérogène et du devenir multiple (« et »), (*D* [1977] 1996, p. 16).

2° Il s'agit d'une théorie de la relation qui renouvelle la biologie (rapport de l'individu à l'espèce, sexualité comme reproduction du semblable) autant que la théorie de l'art (ressemblance) et celle de l'interprétation (critique d'art). L'analyse du « mimétisme » animal (von Uexküll, Merleau-Ponty) s'articule chez Deleuze à une théorie nouvelle de la *mimesis* (Aristote) : la genèse des formes vivantes et la production des œuvres sont posées sur le même plan.

3° Mais la capture, qui qualifie la production d'un effet esthétique — d'où la définition générale de l'art comme « capture de forces » (v. *FB* 1981, p. 39) — devient dans *Mille plateaux* l'opérateur concret de tout agencement. Elle

sert à penser une synthèse hétérogène, une « synthèse des disparates », et cède alors le pas aux notions plus neutres d'« interaction », définissant les devenirs par leur « modes de voisinage indiscernables ».

Esquissée dans *Kafka* (1975, p. 26) pour définir l'art comme « expérimentation » et « devenir-animal », la capture, procédé de la vie et de l'art, est approfondie dans *Rhizome* (1976), *Dialogues* (1977) et surtout *Mille plateaux* (1980). **L'exemple de symbiose guêpe-orchidée** est le suivant : l'orchidée piège la guêpe et l'intègre comme fertilisateur dans son système de reproduction en présentant une image de guêpe qui attire l'insecte, qui pollinise ainsi par ruse les fleurs, jouant le rôle de reproducteur externe (v. *K* 1975, p.26 ; *MP* 1980, p. 17). C'est un cas de mimétisme, liant par symbiose deux séries hétérogènes. Merleau-Ponty note qu'il ne faut pas assimiler cette convergence à une imitation, un déguisement, sous peine d'admettre une « magie naturelle » impliquant un finalisme magique « il faut donc admettre une possibilité d'indivision entre l'entourage et l'animal », et indique : « admettre l'existence d'un organe des sens, c'est admettre un miracle tout aussi remarquable » (MERLEAU-PONTY [1957-1958] 1995, p. 242-243). Deleuze et Guattari reprennent ce cas pour déterminer les symbioses vitales et les modes de la création en art (*K* 1975), et en dégagent plus largement une théorie de l'interaction valant pour toutes les individuations, mais statuant également sur la sensation et l'articulation disjonctive entre pensée et matière (*MP* 1980).

Le cas éthologique de la rencontre improbable entre insecte et fleur détermine la « capture ». « La guêpe et l'orchidée donnent l'exemple. L'orchidée a l'air de former une image de guêpe, mais en fait, il y a un devenir-guêpe de l'orchidée, un devenir-orchidée de la guêpe, une double capture puisque "ce que" chacun devient ne change pas moins que "celui qui" devient » (*D* [1977] 1996, p. 8-9). La rencontre hétérogène bloque deux disparates dans un même devenir, à la fois solidaire et disjoint, que Deleuze et Guattari, selon une suggestion rapide de Chauvin, nomment évolution

« aparallèle » ou co-évolution (CHAUVIN, 1969, p. 205). En effet **(1) toute capture est au moins double puisqu'elle agence des disparates, dans un devenir qui les transforme de concert sans les assimiler (« aparallèle »).** « Ce n'est pas un terme qui devient l'autre, mais chacun rencontre l'autre ». Ils forment alors un « bloc de devenir » « un seul devenir », mais qui « n'est pas commun aux deux » puisque la guêpe et l'orchidée « n'ont rien à voir l'une avec l'autre », et restent distinctes. Elles sont prises dans un devenir « entre les deux, qui a sa propre direction, un bloc de devenir, une évolution aparallèle » (R [1976], in *MP* 1980, p. 17).

La capture débouche donc sur une théorie du devenir, comme agencement : les termes « agencés » par la capture sont pris dans un mouvement solidaire, qui les fait devenir sans rester les « mêmes » ni devenir un même « autre ». Ils conservent leurs différences, mais s'individuent dans cet agencement qui les transforme. Il y a là une logique de l'agencement comme multiplicité qui prétend fournir une alternative à la logique du même, et spécialement au devenir-autre de la logique hégélienne. Il y a devenir, mais par capture et non reproduction du semblable, différences et non identité. La capture entraîne un devenir-guêpe de l'orchidée, un devenir-orchidée de la guêpe, sans que la guêpe et l'orchidée fusionnent dans le même devenir-autre (l'évolution reste aparallèle). Toutes deux différent, divergent, chacune transformée par l'agencement qui les capture, distinctes (la guêpe et l'orchidée ne sont pas identiques) mais indiscernables elles forment le même agencement, ou plutôt sont produites par lui. Les orchidées ne se reproduiraient pas sans les insectes pollinisateurs. Dans leur agencement « guêpe-orchidée », elles entrent en « voisinage indiscernable ». **(2) Il s'agit d'une « commune déterritorialisation, mais dissymétrique »** (R [1976], in *MP* 1980, p. 17).

(3) Une telle connexion entre hétérogènes, Deleuze et Guattari la nomment en 1976 un « rhizome » : « La guêpe

et l'orchidée font rhizome, en tant qu'hétérogènes. On pourrait dire que l'orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l'image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre). Mais [...] il s'agit de tout autre chose [...] devenir-guêpe de l'orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre [...]. Il n'y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun » (*R* [1976], in *MP* 1980, p. 17). À la logique du même, de la reproduction du semblable, le modèle végétal du rhizome substitue sa genèse par création disjointe (ligne de fuite), transformation, greffe, synthèse hétérogène. Dans *Mille plateaux*, le vocabulaire un peu précieux du rhizome cède le pas à « l'agencement », qui définit le même problème celui d'un « système ouvert » (*P* 1990, p. 48) définissant l'agencement des devenirs. Tandis que la logique des multiplicités remplace le cas imagé du rhizome, (4) la « capture » guêpe-orchidée, dans les ouvrages suivants, sera le plus souvent théorisée par les concepts plus neutres d'« interaction », de « zone de voisinage et d'indiscernabilité » (*MP* 1980, p. 160-175), sans que le cas éthologique perde de sa pertinence.

CRITIQUE

1. Cette capture, Deleuze la met effectivement en pratique en produisant ses œuvres avec Guattari il ne s'agit plus de « penser » (*DR* 1968, *LS* 1969) mais de « faire le multiple » (*D* [1977] 1996, p. 23), en écrivant à deux. Une nouvelle méthode de penser produit une nouvelle conception de la pensée. La création de pensée n'est plus l'acte d'un sujet noétique, mais une pragmatique, un agencement impersonnel qui module des dimensions sociales, politiques, vitales et connecte la pensée avec des régimes de signes non discursifs. Avec le concept de « capture », on passe d'une logique du sens (1969) à une théorie des multiplicités (*MP* 1980).

2. La capture modélise un devenir sans ressemblance ni imitation, qui indique « la seule manière de sortir des

dualismes » « être-entre, passer entre, intermezzo » (MP 1980, p. 339). « Le devenir est toujours “entre” ou “parmi” » (CC 1993, p. 12). Il faut bien comprendre qu’il s’agit d’un devenir-entre, et non d’un devenir-*autre* qui souscrirait encore à la logique du même. Il ne s’agit pas de passer d’une identité à une autre, mais d’*être* en devenir : « Le devenir ne reproduit pas autre chose que lui-même. C’est une fausse alternative qui nous fait dire : ou bien l’on imite, ou bien on est. Ce qui est réel, c’est le devenir lui-même, le bloc de devenir » (MP 1980, p. 291). La capture est donc un concept important pour saisir la « logique par le milieu », où la relation, extérieure à ses termes, les produit.

3. La capture est ce procès qui engendre ses termes, par une relation que Deleuze et Guattari nomment un « bloc de devenir » « Ce qui est réel, c’est le devenir lui-même, le bloc de devenir [...]. Un devenir n’a pas de sujet distinct de lui-même ; mais aussi [...] il n’a pas de terme, parce que son terme n’existe à son tour que pris dans un autre devenir dont il est le sujet, et qui coexiste, qui fait bloc avec le premier. [...] Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l’orchidée [...] » (MP 1980, p. 291). C’est ce qu’on a défini comme agencement multiple, qui produit une « zone de voisinage », une modulation de forces co-présentes aux deux termes, et permet de penser leur interaction comme une composition nouvelle (*ibid.*, p. 334). Ainsi définie, la capture devient le mode de composition d’un agencement quelconque, qui lie des hétérogènes elle forme le premier « théorème de déterritorialisation », où chacun des termes « se reterritorialise sur l’autre » (MP 1980, p. 214), par un procès de double devenir sans ressemblance.

4. La capture, comme agencement, s’applique à l’art, renouvelle les théories de l’interprétation, et tout le champ des sciences humaines. « En art, et en peinture comme en musique, il ne s’agit pas de reproduire ou d’inventer des formes, mais de capter des forces. C’est même par là qu’aucun art n’est figuratif » (FB 1981, p. 39 et ch. VIII). Le devenir remplace l’imitation. « Devenir, ce n’est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle [...]. Car

à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes » (*D* [1977] 1996, p. 8). On passe de la métaphore analogique, de la structure symbolique à la sémiotique réelle (*K* 1975, p. 14 ; *MP* 1980, 10^e plateau ; *C2* 1985, p. 32). Le commentaire laisse place à une « logique de la sensation » (*FB* 1981).

5. La capture rend compte en même temps des processus réels qui agencent l'histoire humaine, et des modes de pensée qui les décrivent : elle devient un concept décisif pour les sciences humaines, qu'il s'agisse du problème politique de la formation de l'État (*MP* 1980, p. 464, et 13^e plateau « Appareil de capture »), ou des agencements économiques, sociaux, technologiques qui transforment les sociétés (*ibid.*, p. 377, 369, 408, 424). Cela donne la mesure de l'originalité et de la rigueur de l'entreprise deleuzienne. Un cas, emprunté à l'éthologie animale, renouvelle la philosophie de l'art autant que la philosophie politique. Si le vitalisme organise la philosophie de Deleuze, il se détermine néanmoins dans la sphère politique et dans la sphère artistique en fonction de problèmes et d'enjeux spécifiques.

Anne Sauvagnargues

Références

- Dialogues* (1977)
- Différence et répétition* (1968)
- Francis Bacon* (1981)
- Kafka* (1975)
- Logique du sens* (1969)
- Marcel Proust et les signes* (1964)
- Mille plateaux* (1980)
- Proust et les signes* (1976)
- Rhizome* (1976)

Rémy CHAUVIN

« Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux », in Max ARON, Robert COURRIER et Etienne WOLFF, (éds.), *Entretiens sur la sexualité*, Centre Culturel international de Cerisy-la-Salle, 10 juillet-17 juillet 1965, Paris, Plon 1969, p. 200-233.

Maurice MERLEAU-PONTY

La Nature. Notes. Cours du Collège de France 1956-1960, établi et annoté par Dominique Ségler, Paris, Seuil, coll. « traces écrites », 1995.

Raymond RUYER

La genèse des formes vivantes, Paris, Flammarion, 1958.

Jacob von UEXKÜLL

Mondes animaux et monde humain, (Berlin, 1921), tr. fr. Philippe Muller, Paris, Denoël, 1965.

⇒ CRÉATION, DÉTERRITORIALISATION, DEVENIR, HECCÉITÉ, LIGNES DE FUITE, RHIZOME.

CHAOÏDE

(Deleuze, 1991)

- ♦ **Réalité (philosophique, scientifique ou artistique) produite sur des plans qui recoupent le chaos.**

HISTORIQUE

Le terme « chaoïde » (utilisé parfois comme substantif, parfois comme adjectif) apparaît dans l'œuvre de Deleuze à l'occasion d'une réflexion sur la philosophie, la science et l'art dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, ouvrage écrit en 1991 en collaboration avec Félix Guattari. La philosophie a pour Deleuze deux aspects complémentaires elle doit créer des concepts et tracer un plan comme une coupe du chaos. **Le chaos n'est pas un état informe, ou un mélange confus et inerte, mais plutôt le lieu d'un devenir plastique et dynamique**, d'où jaillissent sans cesse des déterminations qui s'ébauchent et s'évanouissent à vitesse infinie « le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge [...]. *Donner consistance sans rien perdre de l'infini* » (QP 1991, p. 45). **La philosophie, la science et l'art « tirent des plans sur le chaos »** la philosophie en rapporte des *variations* conceptuelles infinies, le scientifique des *variables* qui ont été rendues indépendantes par ralentissement jusqu'à entrer sous des rapports déterminables dans une fonction, l'artiste des *variétés* d'affects et de percepts qui ne reproduisent pas simplement le sensible, mais qui donnent un être du sensible ou de la sensation. **Chacune de ces trois disciplines extrait donc de la variabilité chaotique des entités « chaoïdes » jusqu'à constituer un chaosmos** (terme emprunté à Joyce et qui définit, surtout dans le domaine esthétique, « un chaos composé — non pas prévu ni préconçu »).

Le chaos reste la condition de possibilité infinie de toute détermination finie, un champ virtuel qui subsiste à la surface des choses et qu'aucune effectivité ne pourra jamais épuiser:

« Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe: ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée et de la création » (*ibid.* p. 196). Félix Guattari poursuivra cette réflexion dans l'ouvrage *Chaosmose* où il affirme que le chaos « n'est pas une pure indifférenciation; il possède une trame ontologique spécifique. Il est habité d'entités virtuelles et de modalités d'altérité qui n'ont rien d'universel » (GUATTARI, 1992, p. 114).

CRITIQUE

Une réalité *chaoïde* doit être distinguée d'une réalité purement et simplement *chaotique*; la réflexion deleuzo-guattarienne sur le chaos, qui dérive du « chaos universel » aux multiples centres de puissance déjà évoqué par Nietzsche, n'est pas un éloge de l'indifférencié, d'un état physique ou mental dans lequel on ne perçoit aucun ordre ou d'une confusion générale. Du chaos émergent sans cesse des formes changeantes qui n'ont rien de stable et de figé et qui empêchent la philosophie, l'art et la science de jouir de la tranquille certitude donnée par la croyance en une vérité universelle, un chef-d'œuvre absolu ou un savoir scientifique dominant.

La présence et la persistance du chaos au sein des réalités chaoïdes est donc nécessaire pour fonder une vision constructiviste de toutes les formes de la pensée ou de la création qui tracent un plan au sein de ce qui n'a ni commencement ni fin.

Chaoïde est ce qui a la forme du chaos, qui en conserve la trace, l'empreinte et le mouvement, tout en lui donnant assez de détermination et de consistance pour ne pas retomber dans l'abîme de l'indifférencié.

Manola Antonioli

Références

Qu'est-ce que la philosophie? (1991)

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

⇒ PLANOMÈNE, PLAN D'IMMANENCE, VITESSE.

Les Cahiers de Noesis / n° 3 – Le Vocabulaire de G. Deleuze

CONCEPT

(Deleuze 1953)

- ♦ **Violence faite à la pensée, le concept, dès le moment qu'il a accueilli en lui l'infini, devient le mouvement même des singularités sur le plan d'immanence, le mouvement même des choses à l'état libre et sauvage. Il se définit alors comme un tout fragmentaire, découpant de façon consistante et irrégulière une multiplicité finie de composantes hétérogènes, et les condensant dans une vibration intensive. En ce sens, on pourrait le dire fragment d'un pli.**

HISTORIQUE

Soit la définition que Deleuze lui-même souligne dans le chapitre intitulé « Qu'est-ce qu'un concept ? », de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (QP 1991, p. 26)

(1) « **Le concept se définit par l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie** ». Cette définition est incontestablement énigmatique. Et la notion de concept est sans doute ce qui manifeste le mieux la totale originalité, et l'on pourrait même dire, l'art baroque de Deleuze.

Comment comprendre en effet sans une longue initiation des définitions de ce genre (QP 1991, p. 87)

(2) « **Le concept n'a pas d'autre règle que le voisinage** » ?

Comment comprendre que les concepts puissent apparaître comme des « traits intensifs », des « dimensions absolues, surfaces ou volumes toujours fragmentaires », des « intensions » (QP 1991, p. 42). Comment se retrouver dans une série composée à partir d'une suite d'équivalences de *Qu'est-ce que la philosophie ?* concept = contour découpé dans un plan d'immanence = zones de voisinage et

d'indiscernabilité devenir création résistance
événement ?

Pourquoi avons-nous le plus grand mal à accepter les définitions deleuziennes du concept comme « balai de sorcière », « force qui pousse dans le dos », ou bien, dans le Séminaire enregistré sur Leibniz, « cri »

(3) « Le concept est de l'ordre du cri. C'est quelque chose de très vivant, un mode de vie. La folle création de concepts exprime ce cri à plusieurs niveaux ».

La généalogie du concept est ici décisive pour sa bonne compréhension. Ainsi, quand Deleuze étudie les concepts nominaux, les concepts de la nature et ceux de la liberté (*DR* 1968, p. 20 à 26), il ne semble pas requis de donner à « concept » un sens différent de celui de la tradition. Toutefois l'empirisme, analysé dès 1953 en tant que « folle création de concepts », ouvrait déjà à un « mysticisme du concept », un concept-Erewhon (l'ouvrage de Butler, dont on peut lire le titre comme l'envers de *nowhere*). Et dès ce moment, le concept est coextensif à une certaine réalité, libre et mouvante

(4) « Les concepts sont les choses mêmes à l'état libre et sauvage » (*DR* 1968, 3).

C'est à la page 61 de cet ouvrage que se dévoile partiellement l'énigme : « Quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation orgique et non plus organique elle découvre le tumulte, l'inquiétude et la passion, elle retrouve le monstre. Le concept [...] suit [...] toutes les métamorphoses ».

C'est que penser n'a rien à voir avec l'image traditionnelle « Comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans les aventures les plus étranges ou les plus compromettantes ! » (*DR* 1968, p. 176). D'où la distinction entre concepts traditionnels et concepts au sens deleuzien. Dans la phrase suivante, « concept » a encore son premier sens « En vérité les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, une violence originelle

faite à la pensée, une étrangeté, une inimitié. Ce qu'il y a de premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, l'ennemi. Tout part d'une misosophie » (DR 1968, p. 181). Seulement, ces « mouvements terribles » de la pensée et des concepts (DR 1968, p. 156) ne peuvent être supportés que par des « sujets larvaires », toujours prêts à de nouvelles formes.

On opposera donc du tout au tout l'acéphale dans la pensée, l'amnésique dans la mémoire, l'aphasique dans le langage, qui sont la seule façon de penser, se souvenir, parler, parce que « penser c'est créer, et créer, c'est engendrer « penser » dans la pensée » (DR 1968, p. 192), aux postulats d'une pensée comme *bon sens*, prête à toutes les compromissions et toutes les rationalisations secondaires. Deleuze dégage alors ce qu'il nomme « l'image de la pensée », expression qu'il faut lire dans les deux sens, car le centre de cette pensée est l'image représentationnelle, le théâtre, et non l'usine des désirs machinants.

En retenant six des huit postulats de cette pensée que recense *Différence et répétition* (v. leur résumé p. 216-217), on peut en faire par conséquent une définition du concept (5) *au sens classique*, comme objet et outil de ce type, récusé par Deleuze, de pensée :

- (5.1) Penser, c'est l'exercice naturel d'une faculté ;
- (5.2) Penser c'est faire preuve d'une bonne volonté de penser ;
- (5.3) Penser repose sur la reconnaissance ;
- (5.4) Penser est affaire de représentation ;
- (5.5) Penser comporte l'erreur comme son seul négatif ;
- (5.6) Penser est affaire de proposition désignative.

Etant donc entendu que le concept au sens deleuzien est l'un des objets d'une *terra incognita*, on ne pourra plus s'étonner que le concept soit un monstre, un cri, une *vis a tergo*, un *balai de sorcière*, les choses mêmes à l'état libre.

CRITIQUE

Qu'il y ait de l'infini dans le concept ne peut évidemment tomber sous le sens. Et il est encore moins évident pour un philosophe traditionnel de comprendre que concept puisse désigner ce qui n'a plus rien à voir ni avec la proposition, ni avec la représentation. Il y a là un peu l'image de ce forçage même auquel Deleuze assimile l'acte de penser : il nous force à penser dès lors qu'il avance des propositions aussi impossibles et disparates.

Rapprochons-nous de la difficulté du concept par les Idées. Elles sont les différentielles de la pensée, les problèmes. Les problèmes sont des nœuds, des *complexes de voisinage entre éléments disparates*, qui n'attendent qu'un éclair pour « prendre ». Tout aussi virtuels que les Idées, les concepts sont donc des tous fragmentaires, des multiplicités finies de composantes inséparables. Le concept en tant que tel est le nouveau découpage qui donne une consistance inédite à des composantes hétérogènes. Cette consistance le désigne comme intension ou ordonnée intensive condensant ses éléments et les parcourant, tel un incorporel, en « survol absolu » et à vitesse infinie. On peut donc dire que le concept est la vibration d'un contour irrégulier de composantes (QP 1991, p. 21 à 29). Deleuze en donne des exemples dans le cogito cartésien (douter-penser-être) ou dans le concept d'autrui (visage effrayé-monde possible).

Mais Idées et concepts se distinguent par un point fondamental : l'Idée laisse prévoir comment les singularités peuvent s'apparier pour former un chaos, le concept est le fragment de pli même formé par ces singularités portées à l'infini par le déploiement des voisinages. D'où la possibilité de tenir ensemble deux définitions précédemment citées : le concept, c'est bien le voisinage qui régit les multiplicités intensives, indivisibles sans changer de nature, continues et hétérogènes (alors que les multiplicités quantitatives sont, on le sait, discontinues-discrètes et homogènes, et se divisent

sans changer de nature). Mais le concept, c'est aussi le contour découpé sur le plan d'immanence : « **Le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir** » (*ibid.*, p. 36).

Où l'on voit, si le plan d'immanence est le revenir du pli, et si d'autre part le pli est le chaoïde obtenu par une coupe du chaos par un plan, que le concept, c'est en définitive un fragment consistant du pli lui-même, selon ses ordonnées intensives « **le concept [...] consiste à dresser un événement qui survole tout vécu** » (*ibid.*, p. 37).

Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968) [chap. III, « L'image de la pensée »]

Empirisme et subjectivité (1953)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991) [chap. I, « Qu'est-ce qu'un concept ? »]

⇒ CHAOÏDE, DÉSUbJECTIVATION, ÉVÉNEMENT, IMAGE DE LA PENSÉE, MULTIPLICITÉS, PLI, PLAN D'IMMANENCE.

CORPS SANS ORGANES

(Deleuze 1969)

- ♦ **Limite de déterritorialisation du corps schizophrénique, conçu pour faire pièce au corps morcelé et aux mauvais objets partiels, il fonctionne plus généralement comme surface virtuelle et lisse, indissociable des flux qui la parcourent et s'y intersectent.**

HISTORIQUE

La notion de corps sans organes (souvent abrégée en CsO) apparaît comme un hommage à Antonin Artaud. Elle correspond au virage perceptible dans le cours de la *Logique du Sens*, où les premiers chapitres (« séries ») chantent les louanges du maître et arpenteur des surfaces, Lewis Carroll, mais où tombe vite le verdict : « Pour tout Carroll, nous ne donnerions pas une page d'Antonin Artaud » (LS 1969, p. 114). Si Carroll reste en effet le héros de l'organisation secondaire de l'inconscient, Artaud est celui de l'organisation primaire (*ibid.*, p. 112) qui échappe de justesse au chaos, et en garde la forme du « non-marqué », définissant la surface comme coupe du chaos, virtualité virgine.

La notion vient donc directement des textes où Artaud évoque le corps soudé et fluide sans organes, seulement fait d'os et de sang, en ces termes : « Pas de bouche Pas de langue Pas de dents Pas de larynx Pas d'œsophage Pas d'estomac Pas de ventre Pas d'anus Je reconstruirai l'homme que je suis » (ARTAUD, 84, 1948, cité in LS 1969, p. 108, note). Encore faut-il corriger ces remarques sur deux points, acquis dans le *Francis Bacon* (1981) : 1) l'ossature est encore du côté de l'organique ; 2) le corps sans organes n'est pas à proprement parler inorganique, mais peuplé d'organes indéterminés.

Une deuxième origine de l'apparition du CsO se trouve dans la lecture deleuzienne de l'*Esquisse de 1895* de Freud. « La vie biopsychique se présente sous la forme d'un *champ intensif* où se distribuent les *différences* déterminables comme

excitations, et les différences de différences, déterminables comme *frayages* » (DR 1968, p. 155 — nous soulignons). Deleuze assimile la rencontre des flux à la « tension psychique » (Habitus), la résonance qui en résulte à Eros, le mouvement forcé à Thanatos. Ce seront ces termes, « couplage », « résonance », « mouvement forcé », que Deleuze reprendra inlassablement pour désigner la rencontre des plis, en y associant, éventuellement dans un ordre différent, trois synthèses. Dès ce moment la psychanalyse est pour Deleuze « de la géographie » « Une psychanalyse doit être de dimensions géométriques avant d'être d'anecdotes historiques » (LS 1969, p. 113). « Toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages » (*ibid.*, p. 259). Et donc aussi de plans.

Comment ne pas remarquer également l'influence décisive de l'étude philologique de Laroche : *Histoire de la racine Nem- en grec ancien* ? Deleuze en tire ou en renforce l'opposition du *nomos* (le partage légal) et du *nomade* (la distribution aléatoire) (DR 1968, p. 289) et les deux manières d'occuper l'espace « se répartir dans un espace ouvert, répartir dans un espace fermé » (LS 1969, p. 93). Cette idée donnera la différence entre « lisse » et « strié ». Le CsO, de ce point de vue, marque la limite du corps nomade, un corps virtuel, non marqué, lisse.

On peut dès lors faire le lien, dans l'économie de l'œuvre, entre CsO et plan d'immanence. Le CsO nous apparaît comme un *cas*, sociologique (au sens de « Sauvages, Barbares, Civilisés », de *L'Anti-Œdipe*) et psychanalytique, du plan d'immanence. Le CsO, c'est le plan d'immanence sous l'angle de l'organicité, c'est la forme inorganique du chaos. Les origines lointaines du CsO sont donc déjà dans *Empirisme et subjectivité* « De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse d'où l'on puisse comprendre et mener l'examen des structures de la conscience » (ES 1953, p. 92). Et si *Qu'est-ce que la philosophie* ? n'hésite pas à affirmer qu'il n'y a de philosophie qu'immanente, c'est bien une forme plus générale

de CsO, et un objet typiquement philosophique qui se manifeste dans cette définition programmatique

(1) « Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal impersonnel et préindividuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et ne se confonde pas pourtant avec une profondeur indifférenciée » (LS 1969, p. 124).

Nous avons donc nettement vu le CsO apparaître « à sa place et à son heure » (A 1972, p. 14), à la croisée du concept deleuzien de surface et du problème du corps schizophrénique. Détaillons.

De même que Deleuze évoque la proximité des sections coniques, toutes virtuelles dans le sommet du cône qui les surplombe et les survole, et de l'Idée, ou travaille sur un Sextus = X, ou sur un « Adam vague » (LS 1969, p. 139), brouillard de singularités virtuelles comme le sourire flottant du chat de Chester, de même il nous faut penser un champ informe, amorphe, où les séparations ne sont que virtuelles ou en filigrane. C'est ici la véritable gloire, entre hauteur et profondeur, de la surface (*ibid.*, p. 155). Deleuze note avec Valéry la profondeur du moi-peau, il affirme : « ce qui est plus profond que tout fond, c'est la surface » (*ibid.*, p. 166), et situe la puissance d'Œdipe entre la puissance infernale des profondeurs et la puissance céleste des hauteurs (*ibid.* p. 134). La surface, c'est l'entre-deux, où se situent ce que Whitehead appelait les objets éternels, ce que Deleuze nomme les différentielles problématiques.

Le CsO est donc une surface. Mais elle est aussi la réponse schizophrénique au corps morcelé, aux *membra disjecta*, et aux mauvais objets partiels. Contre eux est conçu :

(2) « ce néant blanc, surface redevenue calme, où flottent des déterminations non liées, comme des membres épars, têtes sans cou, bras sans épaule, yeux sans front » (DR 1968, p. 43).

On s'intéresse ensuite à la façon dont ces disparates prennent soudain en blocs par l'intermédiaire d'un point aléatoire (*dispars*) qui les connecte « le point aléatoire à

deux faces impaires, qui parcourt les séries divergentes et les fait résonner (*LS* 1969, p. 204).

Le CsO, c'est un peu l'« ardoise magique » de Derrida. Quelles que soient les formes configurées, une gomme peut toujours les effacer, non sans que des lignes persistent en filigrane. Ce que permet d'essentiel ce coup d'ardoise, c'est le renouvellement des branchements et agencements bouche/sein, bouche/parole... (v. *LS* 1969, p. 229, sur le prolongement de la singularité comme orifice jusqu'au voisinage d'une autre singularité, et la question de l'inscription territoriale qui en résulte ; *DR* 1968, p. 306, sur la notion de distance indécomposable ; et sur le voisinage, *QP* 1991, p. 87 et 88). Le CsO peut donc être défini

(3) « un ensemble non-marqué de complexes de rapports de voisinage (le *spatium*, les *loci*), attendant d'être sillonné de lignes abstraites » (*DR* 1968, p. 44).

Pour le schizophrène, il est

(4) « un œuf, traversé d'axes, de seuils, de latitudes et longitudes, de géodésiques, gradients, qui marquent des devenir et de passages » (*A* 1972, p. 25), ou encore :

(5) « une surface glissante, opaque et tendue, fluide amorphe indifférencié » (*ibid.* p. 15), et sous l'aspect du négatif, lorsque l'on tend vers la loque droguée et l'autiste :

(6) « l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable » (*ibid.*, p. 14).

Mais ce que le corps sans organes est au schizophrène, le « corps plein » l'est pour la société. Deleuze et Guattari en déclinent trois types : corps de la terre (« Sauvages »), corps du despote (« Barbares »), corps du capital (« Civilisés »). Chaque fois, le système comporte l'inscription territorialisante, organicisante sur le corps plein, et son contraire, la ligne de fuite déterritorialisante vers le non-marqué. De ce dernier point de vue, le CsO, c'est :

(7) « la limite des corps pleins » (*ibid.* p. 334 à 336, et schémas).

Toutes ces définitions se résumeront dans l'image de l'« œuf dogon », dans *Mille plateaux*, « Comment se faire un corps sans organes ? ».

CRITIQUE

Cette expression reprise d'Artaud est sans doute, avec « ligne de fuite », « rhizome » et l'imprononçable (du moins au début) « déterritorialisation » une marque emblématique du génie lexicologique, terminologique de Deleuze et Guattari. Si, du côté de ce dernier, cela peut s'expliquer du fait de son extraordinaire soif de liberté et de nouveauté, qui touche à toutes les expériences et élargit le champ de l'expérience de la pensée — de sorte que Nadaud n'avait pas tort de s'écrier : « Avec Guattari, soleil neuf » —, du côté de Deleuze cela s'expliquerait plutôt par la remarque rarement faite que Deleuze est un kantien de la plus belle eau sous le rapport des distinctions « à la latine ». Distinguer veut dire aussi chez Kant trouver des dénominations, aussi adéquates que possible. En même temps, Deleuze est nietzschéen, dans son sens de la « métaphore ». Car comment dire en une seule expression la compacité, le caractère lisse et parcourable sans obstacles en tous sens, l'infinité (qui ressemble à celle des *apeiroi* ou bagues sans chaton, qu'évoque Detienne à la fin des *Ruses de l'intelligence*), la virtualité de l'œuf, le caractère embryonnaire et larvaire, au plus haut point virtuel, enfin, parce qu'une sphère est pentue partout, la capacité de laisser couler les flux et s'organiser les « bonnes rencontres », celles qui augmentent la « puissance d'agir du corps et de l'âme », comme le sait Spinoza ?

Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968)

Empirisme et subjectivité (1953)

Francis Bacon (1981)

L'Anti-Œdipe (1972)

Logique du sens (1969)

Mille plateaux (1980).

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

⇒ DÉTERRITORIALISATION, IDÉE, LIGNE DE FUITE, PLAN D'IMMANENCE, NOMADISME, SYNTHÈSES, SINGULARITÉ.

CRÉATION

(Deleuze 1956)

- ♦ **Actualisation du virtuel, devenir, la création reçoit un sens ontologique, mais elle sert aussi de critère axiologique et définit alors non plus le procédé, mais la réussite de la pensée, sur le triple plan de l'art, de la science et de la philosophie. La création est le caractère d'une pensée (pensée du devenir) capable de se hisser à sa réalité ontologique (devenir de la pensée). La reprise de ce thème bergsonien et nietzschéen détermine l'articulation de l'art et de la philosophie chez Deleuze.**

HISTORIQUE

En pensant le devenir comme création du nouveau, Deleuze suit Nietzsche et Bergson « La durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place » (BERGSON [1907] 1959, p. 507), cité par Deleuze, *CI* 1983, p. 20). Le devenir est création, nouveauté imprévisible « Le tout se crée, et ne cesse de se créer dans une autre dimension sans parties, comme ce qui entraîne l'ensemble d'un état qualitatif à un autre, comme le pur devenir sans arrêt qui passe par ces états » (*CI* 1983, p. 21).

(1) La création qualifie la différenciation du virtuel comme affirmation et nouveauté « Pour s'actualiser, le virtuel ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit *créer* ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs » (*LB* 1966, p. 100). « **L'actualisation [du virtuel], la différenciation [...] est toujours une véritable création** » (*DR* 1968, p. 273). Mais Deleuze, soucieux d'éviter la charge théologique chrétienne d'une « création » appliquée à l'ontologie, emploie plus volontiers le terme de « devenir », et se démarque de Bergson en la concevant moins comme une « évolution » que comme une « *involution* créatrice » (*MP* 1980, p. 292), mouvement de l'être comme devenir (« *dividuel* » *CI* 1983, p. 26 ; « pli » du

mouvement *QP* 1991, p. 41). Deleuze réserve alors le concept de « création » à l'activité de la vie, c'est-à-dire à l'individuation qui se différencie, et plus spécialement à cette activité vitale qu'est la pensée, suivant alors la leçon de Nietzsche « la vérité n'est pas quelque chose qui serait à trouver et à découvrir — mais quelque chose *qui est à créer* » (NIETZSCHE [1887, 9, 91] 1976, p. 54).

Depuis ses premiers textes, Deleuze lie systématiquement la philosophie à la création de concepts qui opèrent une distribution nouvelle de l'expérience. « Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire » (*art.*, [1956] *ID* 2001, p. 28). **(2) La création ne signale plus tout devenir, mais devient le critère axiologique qui distingue la réussite de la pensée.** Deleuze exige de la philosophie qu'elle « pense le devenir » en devenant elle-même, en « créant » de « nouveaux concepts », mais cela, sans disqualifier sa vertu systématique (*QP* 1991, 1).

Qualifiant la réussite de la pensée, **(3) la création nomme en même temps le procédé des arts.** Cela explique l'importance des arts pour Deleuze, qui consacre près du tiers de ses publications à la littérature (*MPS*, 1964, [éd. augm. *PS* 1970 et 1976] ; *PSM* 1967 ; *K* 1975 ; *Sup.*, 1979 ; *art.*, 1992 ; *CC* 1993), à la peinture (*FB* 1981), au cinéma (*CI* 1983, *C2* 1985) ou au Baroque (*LP* 1988). La philosophie doit s'instruire de l'exercice de l'art pour se délivrer d'une image abstraite de la pensée, et réussir à déterminer concrètement la pensée comme création. « La philosophie, avec toute sa méthode et sa bonne volonté, n'est rien face aux pressions secrètes de l'œuvre d'art » ([*MPS* 1954], *PS* 1976, p. 118-119 ; *DR* 1968, p. 94). Chez Deleuze, l'art montre la voie et « indique à la philosophie un chemin qui conduit à l'abandon de la représentation » (*ibid.*).

Si l'expérience de l'art dégage la philosophie de ses errements, c'est qu'elle indique correctement le fonctionnement vital et corporel de la pensée (4) « **L'acte de penser [est] la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même. [...]** Toujours la création, comme la genèse de l'acte de penser, part des signes » ([MPS 1954] PS 1976, p. 119 ; DR 1968, p. 94). « Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée » (DR 1968, p. 192). Deleuze ne varie pas sur ce point : « Dire "la vérité est une création" implique que la production de vérité passe par une série d'opérations qui consistent à travailler une matière » (*art.*, [1985] P 1990, p. 172) : l'art, dans la diversité de ses modes, est une telle matière pour la philosophie, parce qu'il exhibe dans son procédé la modulation de forces nouvelles qui s'emparent de nouveaux matériaux. L'art est ainsi expérimentation (K 1975) et capture de forces (FB 1981, ch. VII), mais n'a nul privilège sur le plan de la création philosophie et science sont aussi créatrices l'une que l'autre, mais différemment (*art.*, [1985] P 1990, p. 170 ; QP 1991, p. 11, 13, 194, 196).

CRITIQUE

1. « Ainsi donc, la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l'un à l'autre » (QP 1991, p. 16). Cette définition hardie de la philosophie tranche dans les débats contemporains. Création de concepts, la philosophie n'est ni contemplative (visée d'une essence éternelle), ni réflexive (seconde), ni périmée (mort de la métaphysique), ni communicationnelle (forum des opinions), elle est en même temps critique et active, c'est-à-dire affirmative et systématique (*ibid.*, p. 10-16). « La critique implique de nouveaux concepts (de la chose critiquée) autant que la création la plus positive » (*ibid.*, p. 80), mais les concepts ne sont pertinents qu'autant qu'ils sont créés : « la vérité, c'est seulement ce que la pensée crée » (*ibid.*, p. 55). Si la philosophie a toujours été définie par Deleuze comme

création, pensée du devenir, son mode opératoire varie « essence » (*MPS* 1964), « pensée de l'Idée » (*DR* 1968), « sens » (*LS* 1969), « multiplicité » (*MP* 1980), avant de déboucher sur ce résultat « la philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts » (*QP* 1991, p. 10). « Le concept appartient à la philosophie et n'appartient qu'à elle » (*ibid.*, p. 37). Définir la création pour la philosophie, c'est alors définir le concept. Création singulière, autoconsistante, idéale et virtuelle, mais aussi multiple et fragmentaire, le concept est l'acte de pensée qui articule systématiquement un problème. C'est une entité réelle, mais plurielle (multiplicité articulée), virtuelle, qui ne se construit pas à partir d'un état de fait (comme la science), ni d'un percept (comme l'art), mais « dresse un événement » qu'elle configure en même temps qu'elle l'explique (problème). Le concept ne relève donc ni du vécu, ni de l'opinion, ni de l'universel abstrait (*art.*, [1980] *P* 1990, p. 48 ; *QP* 1991, 1). Si la définition de l'acte de pensée philosophique se transforme, la création comme devenir, la pensée comme événement, la philosophie comme système en forment le cadre et l'enjeu depuis les premières œuvres.

2. Toute création s'articule avec l'événement, et se « dresse » sur un plan « singulier » (*QP* 1991, p. 12). Son occurrence spatio-temporelle est singulière, et elle reste liée à son acte créateur, « signée » (*ibid.*, p. 29), inséparable de son actualisation historique (l'Idée platonicienne, le théorème de Pythagore, la ligne de Klee...). Son mode varie selon qu'elle s'actualise dans les arts, les sciences ou les philosophies. D'où la répartition originale de trois modes de pensée également créateurs, mais dont les moyens, les objets, les problèmes et les résultats diffèrent (*DR* 1968, p. 16, 64 ; 1990, p. 166-167 ; *QP* 1991, p. 11, 16). La pensée crée sur trois plans distincts, hétérogènes, mais d'égale dignité « Le véritable objet de la science, c'est de créer des fonctions, le véritable objet de l'art, c'est de créer des agrégats sensibles et l'objet de la philosophie, créer des concepts » (1990, p. 168). Le « plan d'immanence » de la philosophie opère avec « la

forme du concept » et produit des « concepts et personnages conceptuels » ; le « plan de composition de l'art » opère avec « la force de la sensation » et produit des « blocs de sensations et figures esthétiques » ; le « plan de référence de la science » opère avec les « fonctions de la connaissance » et produit des « fonctions et observateurs partiels » (*QP* 1991, p. 204). Ni fusion, ni indifférence, ni hiérarchie, mais « stricte répartition » de droit qui n'interdit nullement les « interférences » entre les trois modes de création de la pensée. Elles « entrent dans des rapports de résonance mutuels et dans des rapports d'échange, mais, à chaque fois, pour des raisons intrinsèques » (*art.*, [1985] *P* 1990, p. 170 ; v. aussi p. 224 ; *QP* 1991, p. 204-205). « L'exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts » (*QP* 1991, p. 13-14).

3. En ce sens, Deleuze est exemplaire de la place prise par l'art dans la philosophie contemporaine. Il conteste le modèle épistémologique qui garantit l'étanchéité entre formations objectives de la science, rationalités idéelles de la philosophie, et productions sensibles de l'art. D'une part, la philosophie s'indexe sur l'activité de l'art (créer de la pensée comme on façonne des œuvres), d'autre part, la création semble déterminée de manière seulement négative, comme différence qui se soutient de l'ancien qu'elle récuse, rupture avec la tradition, réaction. « Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie » (*ibid.*, p. 10). Cela pose deux problèmes. Si la vertu de rupture se soutient de ce qu'elle conteste, cette définition est aussi traditionaliste que celle qui pose la vérité comme répétition du même. L'intérêt remplace la vérité, mais s'il se résume à un « dire autrement », on troque l'éternité du vrai contre l'oscillation brutale de la rupture, de la contestation, de la succession des problèmes. Deuxièmement, l'accent mis sur la création singulière semble déboucher sur un atomisme, une solitude et un relativisme

généralisé, qui rendent les doctrines incomparables, « indiscutables » (*ibid.*, p. 32), et par là équivalentes. Cela permet à Barbara Cassin de ranger Deleuze parmi les sophistes (CASSIN, 1995, p. 19-20). « À la limite, n'est-ce pas chaque grand philosophe qui trace un nouveau plan d'immanence, apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle image de la pensée, au point qu'il n'y aurait pas deux grands philosophes sur le même plan ? C'est vrai que nous n'imaginons pas un grand philosophe dont on ne doive dire il a changé ce que signifie penser, il a "pensé autrement" [...]. Mais alors, comment s'entendre en philosophie ? [...]. N'est-ce pas reconstituer une sorte de chaos ? » (*QP* 1991, p. 52). Créateur signifie constituant (*LB* 1966, p. 5), et le nouveau n'est pas la contestation de l'ancien, mais l'actualisation réelle d'un concept sur un plan qui n'est pas éternel mais variable et multiple (*CC* 1993, p. 52). Deleuze donne ainsi ses droits à une véritable historicité non contingente de la philosophie elle crée son plan de référence (« plan d'immanence ») en même temps que le concept inédit qui l'explore. L'évaluation d'une philosophie ne peut faire l'objet d'une mesure unifiée, qui serait forcément préexistante, extérieure, donc transcendante, anhistorique. « Critiquer » un concept, c'est le porter sur un autre plan, changer son problème : il n'y a par conséquent aucun critère externe de discussion pour les doctrines, car il n'existe aucun lieu anhistorique de la pensée qui projette les concepts sur un seul plan. À la suite de Leibniz, de Nietzsche, de Bergson (BERGSON [1915] 1972, p. 1147 ; [1934] 1959, p. 1322), Deleuze estime donc que la nouveauté n'implique ni « discussion » avec l'ancien, ni négation du passé, ni reprise et progrès, mais l'instauration d'une perspective qui transforme aussi l'histoire de la pensée (la fait devenir). Dans la mesure pragmatique où le concept croise une situation historique singulière, un type de vie et l'articulation singulière et systématique d'une réponse déterminée par le « problème singulier » du penseur (primat des problèmes sur les réponses), le concept est déterminé à innover, de même que l'art et la science. C'est la singularité qui enveloppe la

nouveauté et non l'inverse. D'où un monadisme des œuvres, une histoire « stellaire » comme disait Nietzsche, qu'on aurait tort de confondre avec une théorie du génie, du penseur d'exception. Nouveauté et création sont « impersonnelles » et « collectives » (K 1975 ; MP 1980). Ce qui détermine la singularité du concept, créateur et nouveau, c'est donc la systématiscité avec laquelle il répond au problème vital qui le convoque. « "Donnez-moi donc un corps" c'est la formule du renversement philosophique. Le corps n'est plus l'obstacle qui sépare la pensée d'elle-même, ce qu'elle doit surmonter pour arriver à penser. C'est au contraire ce dans quoi elle plonge ou doit plonger, pour atteindre à l'impensé, c'est-à-dire à la vie. Non pas que le corps pense, mais, obstiné, têtù, il force à penser, et force à penser ce qui se dérobe à la pensée, la vie. Les catégories de la vie, ce sont précisément les attitudes du corps, ses postures » (C2 1985, p. 246). La création articule la pensée aux devenirs des corps.

Anne Sauvagnargues

Références

- Cinéma 1. L'image-mouvement* (1983)
- Cinéma 2. L'image-temps* (1985)
- Critique et clinique* (1993)
- Différence et répétition* (1968)
- Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981)
- Kafka. Pour une littérature mineure* (1975)
- Le bergsonisme* (1966)
- Logique du sens* (1969)
- Marcel Proust et les signes* (1964)
- Mille plateaux* (1980).
- Pourparlers 1972-1990* (1990)
- Proust et les signes* (1976)
- Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991)
- Superpositions* (1979)

art., 1956 « Bergson, 1859-1941 » [*Les philosophes célèbres*, dir. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Mazenot, 1956, p. 292-299], ID 2002, p. 28-42.

art., 1980 : « Entretien sur *Milles plateaux* » [*Libération*, 23 octobre 1980], P 1990, p. 39-52.

art., 1985 « Les intercesseurs » [entretien, *L'Autre Journal*, n° 8, octobre 1985], P 1990, p.165-184.

art., 1992 « L'Épuisé », in Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p. 55-106.

Barbara CASSIN

L'effet sophistique, Paris, Gallimard, 1995.

BERGSON

L'Évolution créatrice (1907), in *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.

La pensée et le mouvant (1934), in *Œuvres* (op. cit.).

Mélanges, Paris, PUF, 1972.

NIETZSCHE

Fragments posthumes, Œuvres complètes, t. XIII, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976.

DÉSUBJECTIVATION

(Deleuze et Guattari, 1980)

- ♦ **Abolissement de la forme aliénée sous laquelle l'individu est constitué en sujet, au profit d'une subjectivation sans assujettissements.**

HISTORIQUE

Dans tout le corpus deleuzien, le mot « désubjectivation » est sans doute un hapax. On le trouve dans *Mille plateaux* (1980), au cœur d'un développement critique sur les « trois strates qui nous ligotent le plus directement l'organisme, la signifiante et la subjectivation » (p. 197), auxquelles le corps sans organes « oppose la désarticulation [...], l'expérimentation [...] (pas de signifiant, n'interprétez jamais !), le nomadisme comme mouvement (même sur place, bougez, ne cessez pas de bouger, voyage immobile, désubjectivation) » (p. 198). Une trentaine de pages plus haut, on rencontrait aussi le verbe « désubjectiver » (dans la phrase-programme « Désubjectiver la conscience et la passion », p. 168). Mais il s'agit d'occurrences exceptionnelles. Deleuze emploie plus couramment les termes voisins de dépersonnalisation ou, plus généralement, de déterritorialisation. Pourquoi donc avoir retenu un terme des plus rares ? Parce qu'il est possible de lire immédiatement et d'entendre résonner en lui, d'après sa forme même, le thème central d'une thèse que les textes de la maturité, précisément, expriment et modulent sous un grand foisonnement de formulations diverses : la véritable subjectivation (le devenir-sujet) n'est jamais envisageable que comme abolissement de la forme primitivement « stratifiée » et « assujettie » de la subjectivation, et l'individuation, comme trans-individuation.

La question de la subjectivation est en effet la question fondamentale et récurrente pour Deleuze ; on la trouve, dès 1953, au cœur de l'interprétation qu'il propose de Hume

(*Empirisme et subjectivité*). Quant à la nécessité de la concevoir paradoxalement comme une dé-subjectivation, elle s'impose dans les deux premiers grands textes non-classiques : *Différence et répétition* (1968) ; *Logique du sens* (1969). Et, dans les textes qui suivront, c'est encore cette conception qui prévaudra : tous les devenirs (guêpe, orchidée, femme, etc.) qu'analyse Deleuze sont des modes de désubjectivation qui témoignent de ce que le sujet n'existe jamais qu'à l'état « larvaire », et non comme « sujet substantiel achevé, bien constitué » (*DR* 1968, p. 156).

Les diverses acceptions de la notion peuvent se répartir en quatre groupes complémentaires.

(1) La désubjectivation se dit d'un sujet « sans identité, toujours décentré » (*A* 1972, p. 27), qui s'ouvre à la multiplicité de ses individuations possibles (au lieu de s'inventer une identité) et se laisse disloquer par la virtualité multidimensionnelle de l'*Aïôn* (au lieu de se cramponner à l'actualité de *Chronos*).

(2) Elle représente en conséquence un « exercice sévère de dépersonnalisation » (*art.*, 1973, p. 111), s'accomplissant dans la « corrélation du Je fêlé avec le moi dissous » (*DR* 1968, p. 332), et dont l'enjeu est de libérer le sujet des « mystifications de l'histoire opérées au nom du progrès de la conscience et du devenir de la raison » (*art.*, 1970, p. 30).

(3) Elle fait paraître le caractère indécidable et instable du devenir-sujet — c'est-à-dire, montre que le sujet, toujours issu d'un « synthèse passive » qui lui permet d'exister en « contractant » les forces d'où il procède, ne peut aller que d'une « synthèse disjonctive » à une autre, en changeant constamment de « point de vue » et en faisant communiquer les différents points de vue qu'il expérimente.

(4) Elle est le mode d'individuation en intensité d'un sujet qui intériorise le dehors et dont le rapport au dehors est aussi — et constitutivement — un rapport au temps pur.

Le sujet deleuzien est donc un sujet dépossédé de lui-même qui ne peut s'actualiser que « par variation, expansion, conquête, capture, piqure » (R 1976, p. 62), en se laissant déterritorialiser par l'intensité de l'événement pur et segmenter par la « singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes, les animaux indépendamment des manières de leur individuation et des formes de leur personnalité » (LS 1969, p. 131). Il est un « agencement machinique de désir » 1° tourné vers des « lignes de segmentation » (ou « stratification ») qui font du multiple « une détermination attribuable à un sujet » et vers des « lignes de fuite » (ou « déterritorialisation ») qui ne cessent de « défaire l'organisme, de faire passer et circuler des particules asignifiantes, intensités pures » (R 1976, p. 10) ; 2° en synergie avec « un agencement collectif d'énonciation », lui-même branché sur un « prodigieux dehors qui fait multiplicité » et travaille sur des « flux sémiotiques », mais aussi « matériels et sociaux » (*ibid.*, p. 65-67).

En mettant ainsi en avant la question de la désubjection, Deleuze entend prendre résolument le parti de la vie aux côtés de Nietzsche et éliminer les « passions tristes » au profit de l'affirmativité pure comme nous y convie Spinoza, mais il entend le faire en s'appropriant par ailleurs la leçon de Fitzgerald et des littérateurs expérimentateurs maudits, *c'est-à-dire* en se souvenant que « toute vie est *bien entendu* un processus de démolition » (LS 1969, p. 180).

Le sujet qu'il soumet à la désubjection est « un sujet d'ordre pratique dont les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique » (ES 1963, p. 138) et qui est incapable de distinguer « sa raison de son délire » (*ibid.*, p. 87). Et la désubjection est elle-même une réponse singulière et inédite au problème général en lequel le proto-Deleuze avait reconnu le problème de Hume et de Bergson et qu'il formulait en ces termes « Le sujet, étant l'effet des principes [à savoir, les « principes de l'association » qui lui donnent sa « forme nécessaire », et les « principes de la passion » qui fonctionnent comme « principe

d'individuation » (*ibid.*, p. 117)], n'est rien d'autre que l'esprit comme activité [...]. Pour parler comme Bergson disons que le sujet est d'abord une empreinte, une impression laissée par les principes, mais qui se convertit progressivement en une machine capable d'utiliser cette impression » (*ibid.*, p. 127). Mais, tandis que Hume attribuait au sujet une « forme nécessaire », Deleuze le pense à partir d'un « principe mobile d'unification par *distribution nomade* » (*LS* 1969, p. 124-125), en montrant que le temps lui-même ne signifie pas seulement « une passivité dans le moi », mais aussi « une faille ou une fêlure dans le Je » (*DR* 1968, p. 117), qui témoigne de ce que « l'individualité n'a pas le caractère du moi, mais au contraire forme et nourrit le système du moi dissous » (*ibid.*, p. 180).

Ce qui lui permet de retraduire en termes de désubjectivation ce que Hume (comme Bergson après lui) pensait en termes de subjectivation, c'est la « théorie rationalisée des singularités impersonnelles et pré-individuelles » de Gilbert Simondon, théorie qui montre que « la vie existe de manière essentielle, comme un aspect d'une topologie dynamique qui entretient elle-même la métastabilité par laquelle elle existe », et qui nous convie à dénoncer la fausse « alternative du sans-fond indifférencié et des singularités emprisonnées » (*LS* 1969, p. 129) et à reconnaître le caractère « proprement problématique » du champ transcendantal lui-même (*ibid.*, 126).

Aussi le « champ transcendantal » deleuzien est-il un « champ de forces » qui ne surplombe pas le « champ empirique », mais est *directement* en prise sur lui, et qui ne comporte aucune instance originelle, aucune territorialisation ultime (grand signifiant despotique, triangle œdipien, etc.), mais est constitué de « singularités pré-individuelles » qui manifestent le statut *positif* de l'indétermination. Il permet de poser le problème de l'individuation en termes de « multiplicités linéaires à n dimensions », soumises à des « déformations anarchiques » qui ne se laissent ramener ni à l'un ni au multiple, et de le résoudre ainsi « Il faudrait que l'individu se saisisse lui-même comme événement. Et que

l'événement qui s'effectue en lui, il le saisit aussi bien comme un autre individu greffé sur lui. [...] Chaque individu serait comme un miroir pour la condensation des singularités, chaque monde une distance dans un miroir » (*ibid.* p. 208-209).

Deux points sont à souligner. Le modèle sur lequel Deleuze pense la dimensionnalité des « multiplicités linéaires » est d'origine spinoziste : il consiste à faire des singularités-événements des *expressions* qui développent et enveloppent à la fois les singularités anonymes, en présupposant que toutes les dimensions dans lesquelles la multiplicité s'exprime peuvent être aplaties sur « un même plan de consistance » ou « plateau » (*R* 1976, p. 25). Et la matrice qui lui permet de rendre compte des « déformations anarchiques » de ces multiplicités est d'origine bergsonienne. À la suite de Bergson, il reconnaît en effet à la durée le pouvoir de « se partager sans se diviser », d'« être une et plusieurs », *c'est-à-dire* de constituer « un seul temps (monisme) », fait d'« une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé) » qui participe du « même tout virtuel (pluralisme restreint) » (*LB* 1966, p. 81).

Aussi, la maxime de la désubjectivation est-elle « Non pas en arriver au point où l'on ne dit plus je, mais au point où ça n'a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire je. Nous ne sommes plus nous-mêmes. [...] Nous avons été aidés, aspirés, multipliés » (*R* 1976, p. 7). Et sa visée ultime est l'*actualisation du virtuel* : « captage de codes, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir guêpe de l'orchidée et devenir orchidée de la guêpe, chacun de ses devenirs assurant la déterritorialisation de l'un des termes et la reterritorialisation de l'autre, les deux devenirs se relayant et s'enchaînant suivant un circuit d'intensités qui pousse toujours la déterritorialisation plus loin ». En clair : « engineering génétique » (et « évolution parallèle » (*ibid.*, p. 29-31), qui fonde une conception du Je comme « habitude contemplative » (*QP* 1991, p. 101).

CRITIQUE

Les structures et les modalités de la désubjectivation témoignent de ce que l'intention de Deleuze n'est nullement (contrairement à ce que l'on a parfois cru), de proclamer la mort du sujet, mais de lui ôter tous ses masques, en montrant qu'il est tout aussi illégitime d'ancrer la question du sujet dans « l'individualité fixe de l'être infini » que de l'inscrire dans « les bornes sédentaires du sujet fini » (LS 1969, p. 130). Plus précisément, elles montrent que son ambition est de repenser le devenir-sujet en sortant de l'oubli le problème scotien de l'individuation (heccéité) et en relevant le défi lancé par Nietzsche aux philosophes.

Mais alors que Duns Scot pensait l'individuation comme individuation par la forme, Deleuze la détermine comme individuation en intensité et dénonce les apories de la forme et de l'informe ; et alors que la conception nietzschéenne du devenir était généalogique, la sienne est « anti-généalogique » (R 1976, p. 31). Et, bien qu'il entende recueillir l'héritage de Nietzsche et réaliser sa prophétie (« Vous serez un monstre et un chaos » : LS 1969, p. 130), Deleuze n'emprunte cependant pas le même chemin que lui : il ne cherche pas à penser l'imprévisibilité (« l'innocence du devenir »), mais l'aléatoire, il n'affirme pas la « pluralité des âmes mortelles », mais le caractère « numériquement un et formellement multiple » du devenir-sujet, et propose une conception du « champ de forces » qui, à la différence de celle de Nietzsche, est purement immanente.

En dernier ressort, la question de la désubjectivation, telle qu'il l'introduit, s'inscrit dans le cadre d'un matérialisme immanentiste et perspectiviste (*c'est-à-dire* sans clôture) qui ne peut qu'évacuer le problème de la liberté de la volonté et celui de l'assomption de l'existence par elle-même, et qui, en outre, pense encore très classiquement le rapport à soi et le rapport au monde en termes de contemplation. Là sont précisément ses limites, particulièrement visibles dans la

façon dont Deleuze entreprend de greffer l'existentiel sur l'organique. Mais ces limites ne compromettent cependant pas la fécondité du concept de désubjectivation qui fait paraître non seulement le caractère fantomatique du partage dedans / dehors, mais encore la nécessité d'inscrire *d'emblée* le sujet dans l'horizon de la temporalité et de déterminer celle-ci comme temporalité non linéaire.

Élisabeth Rigal

Références

Empirisme et subjectivité (1953)

Foucault (1986)

L'Anti-Œdipe (1972)

Le bergsonisme (1966)

Logique du sens (1969)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

Rhizome (1976)

art., 1970 « Un nouvel archiviste », *Critique*, n° 274, mars 1970, p. 195-209 [repris et augmenté dans *Foucault*, 1986].

art., 1973 « Lettre à Miche Cressole » in Michel CRESSOLE, *Deleuze*, Paris, Éditions Universitaires, 1973 [texte d'abord paru dans *La Quinzaine littéraire*, n° 161, 1^{er} avril 1973, p. 17-19, puis repris sous le titre « Lettre à un critique sévère » dans *Pourparlers*, 1990].

⇒ DÉTERRITORIALISATION, CORPS SANS ORGANES, MACHINE DÉSIRANTE, PLATEAU.

DÉTERRITORIALISATION / RETERRITORIALISATION

(Deleuze et Guattari 1972)

- ♦ Concernant toute chose (matière, objet, être, entité) :
1) sortie d'un territoire (au sens propre ou figuré) qui capte et code les flux qui la traversent ; 2) entrée dans un territoire nouveau — les deux mouvements entraînant, pour la même chose, des changements de fonctionnement, de fonction et de sens.

HISTORIQUE

Ces néologismes, avec les verbes correspondants « déterritorialiser » et « reterritorialiser », apparaissent en 1972 dans *L'Anti-Œdipe*. On les retrouve ensuite fréquemment dans les autres textes que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont rédigés en commun *Kafka* (1975), *Rhizome* (1976), *Mille plateaux* (1980), *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). Mais ils figurent beaucoup plus rarement dans les autres textes du corpus deleuzien publiés entre 1972 et 1996. (Deleuze les utilise par exemple ponctuellement, en 1977, dans les *Dialogues* avec Claire Parnet).

Jusqu'à *Mille plateaux*, qui en donne plusieurs définitions explicites (notamment à la lettre « D » de la conclusion en forme de lexique), complétées par huit « *théorèmes de déterritorialisation* », tout se passe souvent, en de nombreux passages assortis d'exemples très divers, comme si les deux auteurs avaient présupposé une compréhension intuitive facile du sens général de ces termes, sitôt que résonnait en eux, de manière assez « audible » à travers l'adjectif « territorial », le mot bien connu de « territoire » portion terrestre ou, plus généralement, « espace » dans lequel vit un individu, un groupe, une collectivité, une espèce, et où s'exerce quelque « autorité » (force naturelle ou juridiction définissant une « territorialité »). Les deux auteurs ont pu aussi compter sur l'usage courant du terme au sens figuré pour désigner des

territoires non seulement géographiques et historiques, ou « physiques » au sens large, mais psychologiques aussi, ou mentaux, et même « spirituels », tels ceux que constituent par exemple une philosophie (v. K 1991, p. 67, et QP 1991, notamment le chapitre intitulé « Géophilosophie »).

De fait, il n'y a rien de bien mystérieux dans ces mots créés sur l'adjectif régulier de territoire, quand on suggère un parallèle entre, d'une part, certaines activités territoriales de l'animal — « qui consistent à former des territoires, à les abandonner ou à en sortir, et même à refaire territoire sur quelque chose d'une autre nature » (QP 1991, p. 66) — et, d'autre part, le fait que **chacun**, dans la vie humaine, « **se cherche un territoire, supporte ou mène des déterritorialisations, et se reterritorialise presque sur n'importe quel, souvenir, fétiche ou rêve** » (*ibid.*).

On tire en effet immédiatement de ces indications l'idée que, dans un processus formellement décomposable en trois temps ou en trois étapes — constitution (ou occupation) d'un territoire, sortie de ce territoire, reconstitution d'un territoire —, la déterritorialisation correspond au deuxième temps et la reterritorialisation au troisième. Des définitions séparées relativement « simples », relevant en apparence de ce schéma élémentaire, se rencontrent d'ailleurs chez Deleuze et Guattari. Mais d'autres aussi, beaucoup plus complexes, qui finissent par rendre entièrement problématique une telle succession. Des concepts que l'on estimait transparents, à première vue, et faciles à délimiter, interfèrent alors entre eux et font obstacle à la schématisation.

Les deux types de définitions seront présentés l'un après l'autre, avec les conventions suivantes aucune numérotation pour les définitions concernant « territoire » et « territorialisation » ; numéros commençant par (1) pour les définitions séparées de « déterritorialisation », et par (2) pour celles de « reterritorialisation » ; numéros commençant par (3) pour les définitions associées de ces deux notions.

I. Définitions séparées

A. Définitions de base Territoire et territorialisation

Dans la sphère naturelle elle-même « **un Territoire [...]** **n'est pas un milieu** » (MP 1980, p. 386), si l'on entend par là quelque chose de premier et de pré-constitué par rapport à l'animal ou au végétal qui s'y trouve. Un territoire est en réalité « construit avec des aspects ou des portions de milieu » (*ibid.*), où s'exprime et s'impose une « marque qualitative » (*ibid.*, p. 388). Par conséquent, **un territoire n'est autre chose que ce qui résulte de la « territorialisation »** (*ibid.*) **d'un ou de plusieurs milieux, par l'émergence, en eux, de « qualités expressives, [...] forcément appropriatives »** (*ibid.*, p. 389). Quoique de telles qualités reviennent à des *signatures*, « la signature, le nom propre, n'est pas la marque constituée d'un sujet » (*ibid.*) : car il est seulement question de qualités expressives « *au sens où elles dessinent un territoire* qui appartiendra au sujet qui les porte ou les produit » (*ibid.*, [nous soulignons]), autrement dit, eu égard au seul « auto-mouvement » de ces qualités (*ibid.*, p. 389-390).

Cette mise entre parenthèses des notions de milieu et d'individu ou de sujet permet de mieux comprendre ce qui est effectivement visé par Deleuze et Guattari, de manière très générale, sous les termes de territoire ou de territorialité c'est toute « forme », tout « agencement », toute « expression », toute « fonction », pour un « contenu » quelconque, considéré comme matériel ou non. Faire un territoire, *territorialiser*, cela se produit donc chaque fois qu'un contenu est rapporté ou assigné à une forme, à une fonction, etc.

Cependant, un contenu d'avant la forme, d'avant la fonction ou d'avant la signification revient, par définition, à une réalité non *informée* une « multiplicité » distribuée en « rhizome », une « intensité », un « flux ». Mais qui dit flux, dit « machine » : tout à la fois, *coupe* et *prélèvement* d'un flux émis par une autre machine, et *production* d'un autre flux (A 1972, p. 11). C'est bien pourquoi la notion de

territorialisation, dès l'*Anti-Œdipe*, reçoit une acception aussi large que possible, au-delà du cas de l'appropriation d'un milieu *donné* par un vivant *donné*, en désignant un processus comparable à celui d'une « machine » *qui capte, délimite et code un flux*. Tout au long de l'histoire, par exemple, la « machine sociale ou socius » (A 1972, p. 41) a toujours eu cette fonction : « coder les flux du désir, les inscrire, les enregistrer, faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé » (*ibid.*). Elle s'y est justement employée comme « machine territoriale », au début, en rapportant tous les flux au « corps plein de la Terre » (*ibid.*, p. 40) — opération littérale de territorialisation, reliant l'Homme à la Nature. Quand cela n'a plus suffi, « la machine despotique » a pris le relais et « instauré une sorte de surcodage » (p. 41), en rapportant tous les flux au « corps du Despote » (p. 40). Enfin, la « machine capitaliste » a rapporté les flux au « corps de l'Argent » (p. 40). Dans le contexte du capitalisme d'ailleurs, et bien que sur un autre plan, le désir est tout autant capté et codé lorsque la psychanalyse l'inscrit dans le triangle familial de l'Œdipe. Chacun se voyant assigné, par la théorie, à ce territoire, la même conclusion s'impose à tous : « on nous œdipianise » (p. 80).

Mais un « je », un « nous », peuvent-ils se distinguer à coup sûr d'un « on » ?

B. Définitions générales de la déterritorialisation

D'un point de vue strictement nominal, la première est la suivante :

(1.1) « D [= la **déterritorialisation**] est le mouvement par lequel "on" quitte le territoire » (MP 1980, p. 634).

« On » quitte un territoire : cela signifie évidemment que quantité d'entités peuvent faire office de *sujet grammatical* dans les phrases du type « X quitte le territoire », « X est déterritorialisé », ou tenir lieu de complément de nom dans l'expression « déterritorialisation de X » aussi bien des animaux que des hommes — dont le *nomade* évidemment,

appelé « le Déterritorialisé » (*ibid.*, p. 473) —, aussi bien des fleurs que des insectes (l'orchidée qui se déterritorialise « en guêpe », en prenant sa forme : exemple repris et développé dans la section II ci-dessous). Et tout autant les parties d'un corps ou d'un organisme : la main est la « patte antérieure » de l'hominien, mais *déterritorialisée, arrachée à la terre* (QP 1991, p. 66 ; v. aussi p. 211) ; la bouche, la langue et les dents, qui trouvent « leur territorialité primitive dans les aliments » (K 1972., p. 36), « se déterritorialisent » quand ils se consacrent « à l'articulation des sons », c'est-à-dire au langage (*ibid.*) ; le *visage* advient quand la tête « cesse d'être codée par le corps » (MP 1980, p. 208), il « représente une déterritorialisation » qui « fait sortir la tête de la strate d'organisme » (*ibid.*, p. 211) — et le visage a un corrélât dans *le paysage*, « qui n'est pas seulement un milieu mais un monde déterritorialisé » (*ibid.*). En fait, tout ce qui est détourné d'un lieu et d'une fonction relève du concept de déterritorialisation un *bâton* « est une branche déterritorialisée » (QP 1991, p. 66 ; voir aussi p. 211). Et outre les dérivations ou détournements du « naturel », maintes choses relèvent du même type de processus dans la sphère culturelle Einstein déterritorialise « la représentation de l'univers », quand les dodécaphonistes déterritorialisent *la musique*, et le cinéma expressionniste *l'image* (K p. 45) ; la *ritournelle*, si territoriale et « territorialisante » par elle-même, est déterritorialisée par la musique (MP 1980, p. 369 et suiv.) ; « la machine capitaliste déterritorialise » des *flux* « pour en extraire la plus-value » (A 1972, p. 42) ; *l'écriture* est un « flux déterritorialisé », et le *signifiant*, « c'est le signe devenu signe du signe [...] ; le signe déterritorialisé » (*ibid.*, p. 244) ; *la langue écrite* d'une « littérature mineure [...] est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation » (K 1972, p. 29) ; et dans une littérature mineure comme celle de Kafka, on peut observer, sous de multiples formes, une déterritorialisation généralisée du *désir* bloqué, « territorialisé » (*ibid.*, p. 9, 11, 15-16, etc.).

Autrement dit, la déterritorialisation défait tout ce qu'une territorialisation antérieure avait pu faire. Elle constitue ainsi

une notion critique par excellence, constamment sous-jacente, pour s'en tenir à un même registre, à des programmes comme « désœdipianiser l'inconscient » (A 1972, p. 97) ; « défamilialiser la libido (K 1975, p. 21) ; « Désubjectiver la conscience et la passion » (MP 1980, p. 168).

Par conséquent, dire qu'« on » abandonne ou refait un territoire, cela ne présuppose ou n'implique vraiment *personne* en particulier, ni ne désigne quelque origine ou cause obligées. L'emploi du pronom impersonnel renforcerait plutôt l'idée qu'il n'y a pas, vis-à-vis du mouvement considéré, un primat et une permanence de « sujets », d'êtres, de choses ou d'entités, dont une essence garantirait l'identité. À côté de la territorialisation, la déterritorialisation peut ainsi apparaître comme un *moment* parmi d'autres des auto-processus en fonction desquels des entités diverses se font et se défont. *Rhizome* propose cet exemple « **Dans un livre comme dans toute chose, il y a des lignes d'articulation ou de segmentarité, des strates, des territorialités ; mais aussi des lignes de fuite, des mouvements de déterritorialisation et de déstratification** » (R [1976], in MP 1980., p. 9-10). Un livre, *comme toute chose en général*, en tant qu'« agencement » de lignes et de « vitesses » variables, ou en tant que « multiplicité » (*ibid.*, p. 10), semble ainsi promis à une déterritorialisation qui équivaut à une *dénaturation*. En termes explicites : « **Les multiplicités se définissent par le dehors : par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d'autres** » (*ibid.*, p. 15-16). Car tout mouvement de déterritorialisation revient à franchir un seuil au-delà duquel il n'y a plus que des « zones d'intensités libérées où les contenus s'affranchissent de leurs formes » (K 1975, p. 24).

En rappelant maintenant que la territorialisation est elle-même descriptible en termes de codage de flux, on aboutit à cette nouvelle définition :

(1.2) La déterritorialisation est un processus qui libère un contenu (multiplicité ou flux) de tout code (forme,

fonction ou signification), et le fait filer sur une « ligne de fuite ».

C. Définitions générales de la reterritorialisation

La première, partiellement nominale, peut se formuler ainsi

(2.1) La reterritorialisation est le mouvement qui consiste « à refaire territoire » (QP 1991, p. 66) sur quelque chose d'autre, c'est-à-dire « d'une autre nature » (ibid.) que celle du territoire qu'« on » a quitté.

En ce sens, et bien que l'on ne doive « pas confondre la reterritorialisation avec le retour à une territorialité primitive » (MP 1980, p. 214.), il s'agit d'une espèce de territorialisation, procurant simplement un nouveau territoire à un élément préalablement détterritorialisé. La notion devrait donc être rabattue sur celle de territorialisation, sans véritable gain conceptuel. Une seconde définition, en revanche, semble affirmer l'originalité intrinsèque de la reterritorialisation :

(2.2) « La reterritorialisation comme opération originale n'exprime pas un retour au territoire, mais [des] rapports différentiels intérieurs à la D [= la détterritorialisation] » (MP 1980, p. 635).

Il est évidemment possible, comme le texte y invite, d'avoir quelque idée de ces rapports en se référant aux *théorèmes de détterritorialisation* 5 à 8 (ibid., p. 377), qui décrivent, entre autres propriétés remarquables, un dédoublement interne de la détterritorialisation :

« La détterritorialisation est toujours double [nous soulignons], parce qu'elle implique la coexistence d'une variable majeure et d'une variable mineure qui deviennent en même temps » (5^e théorème) ;

« La double détterritorialisation non symétrique permet d'assigner une force détterritorialisante et une force détterritorialisée » — chacune étant susceptible de prendre l'autre valeur (6^e théorème) ;

« Le détterritorialisant a le rôle relatif d'expression, et le détterritorialisé le rôle relatif de contenu » (7^e théorème) ;

« Un agencement n'a pas les mêmes forces ou la même vitesse de déterritorialisation qu'un autre » (8^e *théorème*).

Mais, ce faisant, on se rend bien compte que l'approfondissement de la définition (2.2), censée concerner spécifiquement la notion de reterritorialisation, reconduit à la notion de déterritorialisation elle-même. Double impasse conceptuelle par conséquent, en (2.1) et en (2.2), sauf à renoncer à la définition séparée de notions qui, à l'évidence, sont constamment impliquées dans un processus ambivalent et complexe, dont ce texte, parmi d'autres, donne une première idée « Les mouvements de déterritorialisation ne sont pas séparables des territoires qui s'ouvrent sur un ailleurs, et les procès de reterritorialisation ne sont pas séparables de la terre qui redonne des territoires. Ce sont deux composantes, le territoire et la terre, avec deux zones d'indiscernabilité, la déterritorialisation (du territoire à la terre) et la reterritorialisation (de la terre au territoire). On ne peut pas dire lequel est premier » (QP 1991, p. 82).

II. Définitions associées

Déterritorialisation et reterritorialisation se succéderaient-elles donc indéfiniment l'une à l'autre ? Depuis le *Kafka* de 1975, l'exemple quasi canonique de la guêpe et de l'orchidée semble l'attester. La relation entre l'insecte et la fleur est d'abord décrite ainsi : « l'orchidée à l'air de reproduire une image de guêpe, mais plus profondément se déterritorialise en elle, en même temps que la guêpe à son tour se déterritorialise en s'accouplant à l'orchidée » (K 1975, p. 26). Mais la guêpe, quittant la fleur, « reterritorialise l'orchidée, en en transportant le pollen » (R [1976], in MP 1980, p. 17). Il y a manifestement, en plus des mouvements de déterritorialisation, des « procès de reterritorialisation » (*ibid.*) qui leur sont relatifs. De ce point de vue, déterritorialisation et reterritorialisation sont « perpétuellement en branchement » (*ibid.*). Fait consigné et analysé dans les théorèmes de déterritorialisation numérotés 1, 2 et 3. Le premier énonce la double caractéristique fondamentale « On ne se

déterritorialise jamais tout seul, mais à deux termes au moins [...]. Et chacun de ces deux termes se reterritorialise sur l'autre » (MP 1980, p. 214). Si le deuxième théorème indique simplement que le plus rapide de « deux éléments ou mouvements de déterritorialisation » n'était pas forcément « le plus intense ou le plus déterritorialisé », le troisième théorème le complète en précisant que l'élément ou le mouvement « le *moins* déterritorialisé se reterritorialise sur le *plus* déterritorialisé ».

Affirmer l'existence de tels rapports renforce sans doute l'idée que la déterritorialisation et la reterritorialisation sont des processus mutuellement corrélatifs. Mais, de manière paradoxale, l'assertion suscite en même temps une interrogation se pourrait-il que quelque chose de déterritorialisé ne fût jamais reterritorialisé ?

On trouve en fait plusieurs réponses à cette question dans les textes de Deleuze et Guattari — particulièrement dans *Mille plateaux*, qui inventorie tous les « devenir » possibles du mouvement de déterritorialisation et en distingue quatre formes principales. Ce sont autant de définitions nouvelles de la notion de déterritorialisation, rapportée à la notion de reterritorialisation.

(3.1) La déterritorialisation « négative » est celle qui est « recouverte par une reterritorialisation qui la compense, si bien que la ligne de fuite reste barrée » (MP 1980, p. 634).

C'est sans doute le cas le plus fréquent. La « reterritorialisation » n'est autre chose, ici, que la captation, à nouveau dans un « territoire », du mouvement d'échappement à un territoire donné — étant entendu que n'importe quoi puisse « valoir pour » le territoire perdu » (*ibid.*) un être, un objet, un livre, un appareil, un système. Parmi quantité d'exemples, en voici quelques uns, plus ou moins graves.

1. Tel chanteur en faveur d'une déterritorialisation politique et culturelle régionaliste « peut aussi faire la reterritorialisation la plus réactionnaire, la plus œdipienne, oh maman, oh ma patrie, ma cabane, ollé, ollé » (K 1975, p. 45).

2. Dans l'énonciation, les signes, ou plutôt les « régimes de signes », sont déterritorialisés par la ligne de fuite que constitue le « régime signifiant » (comprendons quand quelqu'un parle, par exemple, les mots peuvent ne plus s'entendre comme des signes, mais comme des sons) ; mais cette ligne « de fuite » peut ensuite se trouver doublement bloquée « sur le signifié [ou] sur le signifiant lui-même » (*ibid.*) — comprenons le son peut finalement représenter encore quelque chose, ou entrer dans un système de sons.

3. Procédant des « flux décodés de production » et des « flux décodés du travail » (le capital-argent et le « travailleur libre »), le capitalisme tend à la « déterritorialisation du socius », en allant vers « une limite schizophrénique » (A 1972, p. 41) — le « schizo » devenant ainsi son produit. Mais par ailleurs, le capitalisme « instaure ou restaure toutes sortes de territorialités résiduelles et factices, imaginaires ou symboliques » (*ibid.*, p. 42). Il y a, par exemple, « déterritorialisation des flux de financement, mais re-territorialisation par le pouvoir d'achat et les moyens de paiement » (*ibid.*, p. 307). Plus généralement si divers procès de décodage et de déterritorialisation définissent les sociétés modernes, « *ce qu'elles déterritorialisent d'un côté, elles le reterritorisent de l'autre* » (*ibid.*, p. 306 — souligné dans le texte). La vie moderne devient ainsi plus durement « segmentarisée » que dans les anciennes sociétés (MP 1980, p. 255-256), favorisant de multiples formes d'« assujettissement social » (v. MP 1980, p. 570-571).

(3.2) La déterritorialisation « relative », en partie « positive », est celle qui *s'affirme jusque dans la reterritorialisation* ; mais selon une ligne de fuite « segmentarisée », qui « s'engouffre dans des trous noirs, ou même aboutit à un trou noir généralisé (catastrophe) » (MP 1980, p. 634).

C'est, pour l'individu, la déterritorialisation « passionnelle et conscientielle », avec ses régimes de signes « subjectifs » correspondants. Car la « subjectivation », selon une ligne de fuite que l'individu emprunte pour se déterritorialiser

absolument au sein du cogito ou de la passion, chose affirmative en soi, débouche sur cette impasse : « L'absolu de la conscience est l'absolu de l'impuissance, et l'intensité de la passion, la chaleur du vide, dans [une] redondance de résonance » (*ibid.*, p. 167). Mais il y a aussi d'autres dangers. Ainsi, on « risque bien la folie » à vouloir « défaire le visage », à faire que les « *traits de visagité* » ne soient plus subsumés et mis « au service de la signifiante et de la subjectivation » (*ibid.*, p. 230).

Soustraire l'inconscient à la territorialisation œdipienne et utiliser des drogues (*ibid.*, p. 348) pour lui donner « l'immanence et le plan que la psychanalyse n'a cessé de rater » ? Arriver par ce moyen à percevoir « aussi vite qu'un oiseau rapide » ? Mais ce sont des déterritorialisations relatives, « compensées par les re-territorisations les plus abjectes ». — « Au lieu que des trous dans le monde permettent aux lignes du monde de fuir elles-mêmes, les lignes de fuite s'enroulent et se mettent à tournoyer dans des trous noirs, chaque drogué dans son trou, groupe ou individu, comme un bigorneau » (*ibid.*).

(3.3) La « déterritorialisation positive absolue » (MP 1968, p. 168), autrement dit « *absolue* » au sens d'un **absolu affirmatif** (*ibid.*, p. 635), est celle qui « opère la création d'une nouvelle terre » (*ibid.*, p. 636).

Comment ce qui est déterritorialisé pourrait-il ne pas être reterritorisé, dès lors qu'il entre dans une *création* ? On ne donnera ici que des *séquences* d'énoncés, parmi celles qui paraissent les plus favorables à l'idée formulée en (3.3). Mais, un point de vue critique sera par la suite présenté.

Une mise au point s'impose en premier lieu. La création dont il est question n'est pas plus création artistique que production technique. Si l'art peut y prendre part, ce n'est pas à titre de fin : « il n'est qu'un instrument pour tracer les lignes de vie, c'est-à-dire tous ces devenirs réels, qui ne se produisent pas seulement *dans* l'art [...], ces déterritorialisations positives, qui ne vont pas se reterritorialiser sur l'art, mais bien plutôt l'emporter avec

elles, vers les régions de l'asignifiant, de l'asubjectif et du sans-visage » (MP 1968, p. 230). L'idée la plus générale que l'on peut se faire de la déterritorialisation positive absolue, c'est en fait celle d'une « machine abstraite ou diagrammatique » elle-même positive — à la différence de la machine abstraite assurant « des déterritorialisations seulement relatives » (*ibid.*, p. 232). La machine abstraite positive est explicitement définie « par l'aspect, le moment où il n'y a plus que des fonctions et des matières » (p. 176), et pour autant qu'elle *constitue* et *conjugue* « tous les points de déterritorialisation » d'un « agencement » (p. 175) ; elle ne fonctionne pas « pour représenter, même quelque chose de réel », mais construit « **un réel à venir, un autre type de réalité** » (p. 177), en ne retenant que « le contenu le plus déterritorialisé et l'expression la plus déterritorialisée » (*ibid.*).

Tel est, par exemple, le « son musical déterritorialisé » auquel s'intéresse Kafka, « **pure matière sonore** [...], cri qui échappe à la signification, à la composition, au chant, à la parole », puisque : « Tant qu'il y a forme, il y a encore reterritorialisation, même dans la musique » (K 1975, p. 12).

Tel serait aussi le « corps sans organes » dont parle Antonin Artaud, *improductif, inengendré, inconsommable*. Au lieu du corps dont le flux d'énergie est canalisé et organisé par les « machines désirantes », plus d'organisation du tout « **un pur fluide à l'état libre et sans coupure**, en train de glisser sur un corps plein » (MP 1980, p. 14).

Chez Kafka encore, s'agissant de l'être « humain », il y a plusieurs descriptions d'un devenir-animal — comme celle du personnage principal de *la Métamorphose*, entité nommée « K. » qui se transforme peu à peu en coléoptère (cancrelat). Et cette description n'aurait « rien de métaphorique » ; elle constituerait au contraire « **une déterritorialisation absolue de l'homme** » (K 1975, p. 65).

La déterritorialisation est positivement absolue quand elle parvient à *connecter* des lignes de fuite, jusqu'à « une ligne vitale abstraite », ou en traçant « un plan de consistance » (MP 1980, p. 636). Sous cette perspective, la

déterritorialisation de « la terre » n'aboutit pas à un vide dans lequel le mouvement lui-même s'abîmerait, ni à un chaos dissolvant constamment toute formation issue du mouvement. Une illustration en est donnée par cet acte de pensée que l'on appelle philosophie. Si la philosophie est une véritable *création de concepts*, celle-ci présuppose que les concepts viennent peupler « comme un désert » (QP 1991, p. 43) c'est le plan de consistance ou « plan d'immanence » que la pensée instaure (terme emprunté à SOURIAU, 1939) — à l'encontre de toute transcendance, mais sans pour autant se défaire dans le chaos, qu'elle vient *couper* —, et qui « constitue le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts » (QP 1991, p. 44). Au fond, « la déterritorialisation est absolue quand la terre passe dans le pur plan d'immanence d'une pensée » (*ibid.*, p.85).

(3.4) La déterritorialisation sera également dite « absolue », mais au sens d'un « absolu limitatif », si elle est rapportée à un « englobant », à un « totalisant qui surcode la terre » (MP 1980, p. 636).

Dans ce cas, les lignes de fuite ne sont plus connectées, dans un acte de création, mais *conjuguées*, pour être *arrêtées*, voire *détruites*. Cette déterritorialisation, effectuée en fonction d'un absolu limitatif, n'aboutit en fait qu'à « la terre ceinturée, englobée, surcodée, conjugée comme objet d'une organisation mortuaire et suicidaire qui l'entoure de partout » (*ibid.*).

Concernant seulement le thème de la visagité, et formulé après que le visage eut été qualifié de « déterritorialisation absolue » (*ibid.* p. 211), le *quatrième théorème* de déterritorialisation trouverait ici son champ d'application puisqu'il s'énonce ainsi « La machine abstraite ne s'effectue [...] pas seulement dans les visages qu'elle produit, mais, à des degrés divers dans des parties du corps, des vêtements, des objets qu'elle visagéfie suivant un ordre des raisons » (*ibid.*, p. 215). Et cette « production de visage » est nécessaire à « certains agencements de pouvoir ». Car le visage, trou noir

des yeux sur « mur blanc », « n'est pas un universel » (*ibid.*, p. 216) « c'est le Christ » (*ibid.*), « l'Homme blanc », « l'Européen type » (*ibid.*), au sens où il n'y aurait plus d'être humain comme tel que *visagéifié* ; de là cette double nécessité tantôt se couler dans une unité de visage pré-donnée, tantôt être jugé sur son visage concret (*ibid.*, p. 217). C'est la soumission à « la toute-puissance du signifiant » (*ibid.*, p. 222). Mais le visage est alors « inhumain, monstrueuse cagoule », la déterritorialisation du corps dont il procède s'est faite finalement au profit d'une reterritorialisation il a été « produit par une machine, et pour les exigences d'un appareil de pouvoir spécial qui la déclenche, qui pousse la déterritorialisation à l'absolu tout en la maintenant dans le négatif » (*ibid.*, p. 233).

CRITIQUE

1. *Déterritorialisation, re-territorialisation* : « ces mots que Félix invente » (*D* [1977], 1996, p. 161). Deleuze attribue sans réserve la paternité de ces néologismes à Guattari. Mais, quand « Félix » les a proposés, on peut considérer qu'ils sont d'abord venus *nommer* — de manière fort heureuse, il est vrai —, deux conditions que Deleuze avait déjà dégagées en cherchant à construire le concept de « territoire ». C'est en effet pour des raisons personnelles, confie-t-il en 1988, à Claire Parnet, qu'il s'était à un moment interrogé sur cette notion « On reproche parfois aux philosophes de créer des mots barbares. Mais moi, mets-toi à ma place, pour des raisons données, je tiens à réfléchir à cette notion de territoire. Et je me dis, le territoire ne vaut que par rapport au mouvement par lequel on en sort. Dès lors, avec Félix, on a construit un concept que j'aime beaucoup, qui est celui de déterritorialisation [...] » (« A comme Animal », in *L'Abécédaire*). L'information est intéressante à deux points de vue. Il semble bien, d'un côté, que la prime détermination du concept — dans une formulation très proche de la définition (1.1) donnée ci-dessus — ait été unilatéralement *deleuzienne*, une élaboration plus poussée, faite en commun,

n'étant venue qu'après, avec certes l'apport du nom par Guattari. D'un autre côté, toutefois, Deleuze n'a guère utilisé seul, en dehors des textes rédigés avec Guattari, la terminologie volontiers attribuée à ce dernier. Fait d'autant plus troublant, que le registre conceptuel recouvert par celle-ci — registre qui s'est parfaitement intégré à la pensée *deleuzienne* d'avant 1972 — semble encore résonner, quoique d'une manière particulière, dans des analyses comme celles réservées par le seul Deleuze, en 1981, à la peinture de Francis Bacon. Dans certains chapitres de cette *Logique de la sensation*, on s'attend, presque à chaque page, à voir surgir le vocabulaire créé, neuf ans auparavant, sur l'adjectif territorial. Tout le livre ne soutient-il pas la thèse que le but de Bacon est de peindre la « Figure », isolée de tout ce qui n'est pas elle, soustraite aussi bien à l'illustration qu'à la narration, c'est-à-dire, croit-on comprendre, *soustraite à la territorialité de la figuration* ? De fait, on peut lire à un moment que le contour chez Bacon, en l'occurrence le simple rond dans un tableau, « est d'abord isolant, ultime territoire de la Figure », ce qui en fait « déjà le "dépeupleur", ou le "déterritorialisant", puisqu'il force la structure à s'enrouler, coupant la figure de tout milieu naturel » (FB 1981, p. 25). Mais la terminologie « territoriale » ne sera pas pour autant systématiquement réutilisée. Dues à « Félix », les créations verbales qui s'y rapportent semblent n'avoir été vraiment employées par Deleuze qu'avec « Félix ». L'usage que Deleuze en fait en 1977, dans les *Dialogues* avec Claire Parnet (v. D [1977], 1996 p. 47, 50, 52, 118-119, 161-164) est d'ailleurs entièrement circonscrit dans le cadre thématique de *l'Anti-Edipe*, déjà paru, et de *Mille plateaux*, en voie d'achèvement à ce moment-là, mais dont l'introduction, *Rhizome*, avait paru en avant-première l'année précédente (1976).

2. Il n'en reste pas moins que le mot *déterritorialisation* est un de ceux qui identifient le mieux, quand on en parle de l'extérieur, et qui caractérisent le mieux, quand on la suit de l'intérieur, la philosophie dé-stabilisante de Deleuze, ouvrant à toutes sortes de connexions toutes sortes de contenus par-

delà toute Forme et tout Domaine. « On nous dit [...] que c'est un mot difficile à prononcer », rappelle Deleuze (« A comme Animal », in *L'Abécédaire*). Certes. Mais cela n'a pas empêché la fortune du mot. Dans différentes langues (à la faveur des multiples traductions dont les livres signés ou cosignés par Deleuze ont bénéficié dans le monde entier), le terme s'est progressivement imposé, sans objections rédhibitoires, aussi bien en philosophie, que dans les sciences humaines ou les études littéraires. Peu de mots aussi « barbares », d'ailleurs, et forgés dans un contexte théorique aussi « lourd », se prêtent à un usage aussi rapidement assimilable, indépendamment de toute conceptualisation poussée. Peut-être parce que tout au long d'une vie, par élan du corps, par élan de la pensée, se faire des territoires, échapper à des territoire, trouver de nouveaux territoires, est chose vitale.

3. Les mots, cependant, recouvrent des concepts. Celui de déterritorialisation, articulé à celui de reterritorialisation, détermine en fait un champ conceptuel extrêmement complexe et étendu, dans les livres cosignés par Deleuze et Guattari, et sur lequel devrait porter une discussion approfondie, cas par cas. Ce qui reviendrait finalement à discuter la quasi-totalité des thèses et des arguments avancés dans ces ouvrages. On ne peut que se limiter ici à un problème de fond qui reste en suspens : celui de la possibilité réelle d'une déterritorialisation *absolue et positive*, auquel les textes, sitôt qu'on les sollicite davantage, ne répondent souvent que d'une manière partielle ou ambiguë (ainsi, on a vu que les devenirs-animaux étaient, chez Kafka, des déterritorialisations absolues ; le texte ajoute cependant : « du moins en principe » — K 1975, p. 23).

S'il est vrai que territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation constituent des « dynamismes puissants » dont il est finalement difficile « de dire quel est le premier » (QP 1991, p. 66) ; si la reterritorialisation est formellement une *re-territorialisation* ; si toute territorialisation suppose elle-même une déterritorialisation préalable ; si

déterritorialisation et reterritorialisation peuvent, à un moment, être déclarées en perpétuel branchement alors, l'évocation d'une déterritorialisation positivement « absolue » peut-elle avoir un sens lui-même absolu ? Tout le problème naît de l'assimilation d'une telle déterritorialisation à la « création d'une nouvelle terre ». A moins de retenir l'hypothèse d'une création *ex nihilo*, on ne voit pas en effet comment une nouvelle « terre » pourrait être créée, sans qu'il y ait quelque transformation, ou délocalisation, ou détournement de sens ou de fonction, d'éléments préexistants. En d'autres termes, on pose la question des relations qu'entretiennent le créé, le nouveau, avec ce *par rapport à quoi* ils apparaissent *comme* création, *comme* nouveauté. Et l'on se demande donc s'il ne faudrait pas reprendre tout le débat avec des catégories « dialectiques ». Vaste programme, qui conduirait, de fait, à confronter systématiquement Deleuze non seulement à Hegel, mais aussi à Bataille, quand celui-ci tente de reprendre le système hégélien pour le pousser, de l'intérieur, au-delà de lui-même. Le chapitre de « géophilosophie », dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, où sont examinés les rapports de la philosophie avec la Grèce, avec l'histoire, avec le capitalisme, avance surtout la thèse d'un excès irréductible (pour employer cette notion de Bataille) de la pensée philosophique par rapport au territoire dans lequel elle apparaît, c'est-à-dire par rapport à toute condition historique, géographique, culturelle, économique ou politique. Des distinctions subtiles sont notamment produites à cet effet (p. 85-86), entre déterritorialisation « absolue » (dans la pensée) et « relative » (dans l'ordre historique et social), « relative de transcendance » (la « terre » rapportée à une instance « céleste ») et « relative d'immanence » (comme l'émergence, dans les cités grecques (v. p. 83-85), d'une « pure sociabilité », de « sociétés d'amis » et d'un « goût pour l'échange d'opinions »). Mais, au total, l'évocation (p. 95) d'une « dialectique négative » (Adorno), censée valider l'idée de l'autonomisation du philosophique au sein du champ politico-historique, ne fait que réactiver une autre question, qui est de savoir jusqu'à quel point le « négatif »,

précisément, pourrait ne pas être, à son tour, dialectisé — autrement dit, reterritorisé.

Or, reconnaître finalement que « La déterritorialisation absolue n'est pas sans reterritorialisation » (*ibid.*, p. 97), c'est rendre incertaine ou improbable une distinction réelle entre création d'une « nouvelle terre » (3.3) et reterritorialisation. Et ajouter aussitôt « La philosophie se reterritorialise sur le concept », augmente la perplexité quand on se rappelle que le concept est chose créée, pur « événement ». Se peut-il d'ailleurs qu'il y ait une création pure de concepts, si la philosophie fait de surcroît entrer en scène des « personnages conceptuels », dont le rôle est de « manifester territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation absolues de la pensée » (*ibid.*, p. 67 — nous soulignons) ?

On peut justement supposer qu'il existe tout un imaginaire lié à diverses « personnifications » de la déterritorialisation. Au gré des textes, par exemple, les différentes figures du « déterritorisé » — toujours engagé sur une ligne de fuite qui le soustrait, en principe, à tout territoire comme à toute reterritorialisation — sont tantôt le célibataire, tantôt le nomade, tantôt encore le schizo (pour ce dernier, v. notamment *A* 1972, p. 41, 79 ; *QP* 1991, p. 37). Inversement, remarquer que des êtres bien réels correspondent à ces types (parmi d'autres Kafka, tel peuple particulier, Antonin Artaud) pourrait même constituer une objection contre l'idée qu'il y a « le » célibataire, « le » nomade », « le » schizo, quasi-essences elles-mêmes subsumées (explicitement pour le second, on l'a déjà vu, mais aussi pour le premier, dans *K* 1975, p. 129) sous celle du « Déterritorisé ».

*

L'idée est pourtant belle, de décrire la véritable déterritorialisation en termes non pas de fuite hors de tout espace, hors du monde, mais de « manière d'être dans l'espace, d'être à l'espace » (*MP* 1980, p. 602), comme le « voyage sur place », « en pure intensité », du célibataire (*K* 1975, p. 25, 130) ou des « véritables nomades », lesquels, d'après une suggestion de Toynbee, « ne bougent pas » (*MP* 1980, p. 602).

S'agirait-il seulement de faire droit, chez Deleuze et Guattari, à des images poétiques de la déterritorialisation « absolue », l'embarras ne serait que dans le choix. Soit deux images, parmi d'autres. La première une déterritorialisation positive absolue de la terre, conduisant à la terre « consolidée, connectée au Cosmos », c'est-à-dire à la terre traversée par des « lignes de création [...] comme autant de devenir » — la terre *légère* que souhaitait Nietzsche. Deuxième image Kafka, parlant dans son *Journal* de ses « promenades » *en tout lieu du monde*, et disant de sa « fuite » qu'elle le maintenait « sur la pointe de ses pieds » — et que seule la pointe de ses pieds pouvait le « maintenir au monde » (K 1975, p. 130).

Mais s'il s'agissait avant tout, lisant Deleuze et Guattari, de faire droit à la seule *pensée*, on pourrait vérifier réellement cela : « Penser, c'est voyager » (MP 1980, p. 602).

Robert Sasso

Références

- L'Anti-Œdipe* (1972)
- Dialogues* [1977] (1996)
- Francis Bacon* (1981)
- Kafka* (1975)
- Mille plateaux* (1980)
- Rhizome* (1976)
- Mille plateaux* (1980)
- Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991)
- L'Abécédaire de Gilles Deleuze* [entretiens entre Deleuze et Claire Parnet, filmés en 1988 et télédiffusés en 1995 sur la chaîne *Arte*], trois vidéocassettes, Paris, Éditions Montparnasse, 1997.

Étienne SOURIAU

L'instauration philosophique, Paris, Librairie Félix Alcan, 1939.

- ⇒ CAPTURE, CRÉATION, DÉSUbJECTIVATION, FLUX, MULTIPLICITÉ, RHIZOME, NOUVEAU, VISAGÉITÉ, ZONE D'INDISCERNABILITÉ.

DEVENIR

(Gilles Deleuze, 1962)

- ♦ **A entendre en un sens verbal et non substantiel, c'est un processus qui implique une métamorphose comme rencontre instantanée des séries de points virtuels qui caractérisent tout objet ou être.**

HISTORIQUE.

Rompant avec la tradition bi-millénaire d'une philosophie qui commence à Platon, le devenir au sens deleuzien s'inspire d'Héraclite, de la tragédie grecque, de Nietzsche et Mallarmé.

En Grèce ancienne, le concept de devenir est immanent à la vie des cités, il n'est pas réservé aux philosophes. Le rôle de la Pythie, comme la tradition des processions *phallophoriques* (HÉRACLITE, trad. 1986, p. 15), sont autant de manifestations d'une recherche de la positivité des devenirs. En ce sens, la Tragédie est pleinement l'exposition des devenirs à l'œuvre.

Ce qu'apporte Héraclite au concept, et ce qui en fait probablement le penseur le plus singulier de son temps, c'est une affirmation du devenir. Avec lui, le devenir n'est pas source de crainte et d'incertitude, il devient affirmation. Cette affirmation fait du devenir la texture de la vie même, et avec elle l'être devient l'être du devenir. Par Héraclite, l'être à la fois n'est pas, il est tout entier devenir, mais parallèlement il est seulement être, l'être du devenir. Cela induit que le devenir n'est pas quelque chose qui serait hors de l'être, transcendant, ni qu'il y aurait une condition de l'être comme *a priori* existant en dehors du devenir (NP 1962, p. 27).

C'est par Nietzsche, lecteur d'Héraclite, que l'Éternel Retour comme mouvement des devenirs devient un concept. Ce qui revient et ne cesse d'apparaître à l'être comme Éternel Retour sont les devenirs. Nietzsche apporte au concept héraclitéen un mouvement intempestif traversant l'être de toutes parts comme Éternel Retour. L'Éternel Retour est le

mouvement des devenirs sur l'être qui, dans leur apparition, s'organise comme jeu. Le Revenir est l'être du devenir, comme l'être s'affirme seulement par ces devenirs (*ibid.*, p. 28). Par Nietzsche, les devenirs sont un mouvement affirmateur et créateur. Les devenirs, dans leur rapport avec l'être, engagent un jeu mobile à l'encontre de toute vérité immuable et éternelle.

Mais c'est aussi à partir de la formule du « *coup de dés* », présente dans l'enfant héraclitéen et sublimée par Stéphane Mallarmé, que Deleuze créera une nouvelle image de la pensée par les devenirs. Le mauvais joueur attend, par la succession des coups de dés, la bonne formule, heureuse et gagnante. Il tente de contredire les devenirs, dans l'irruption de leur multiplicité. Cette contradiction est le refus d'un être qui tente d'exister en dehors des devenirs. A cet être Nietzsche oppose l'être des devenirs, qui ne recherche pas la formule victorieuse, mais épouse toutes les formules, quel qu'en soit le résultat. L'essentiel pour lui n'est pas d'affirmer par une formule, mais de s'affirmer par toutes formules dans leur apparition. La formule gagnante paraît être vraie, tandis que l'ensemble des formules est jeu. Jeu de l'être et de la vie dans la pleine affirmation des devenirs (*ibid.*, p. 29-31). Les devenirs sont alors, par Héraclite et Nietzsche, de purs mouvements dont l'extension traverse l'être et le conditionne. Dans ces deux philosophies, restent en présence deux objets dans leur interaction, l'être et les devenirs, même si leurs conditions sont très peu discernables. Ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari opéreront, c'est une fusion de ces deux objets, être et devenirs. Par eux, les devenirs ne sont plus un mouvement qui traverse l'être pour le modifier ou le métamorphoser. Maintenant, le devenir est la condition même de l'être. Il devient une condition purement ontologique.

L'être est une somme de devenirs. Cette somme toujours ouverte le soumet à des variations hétérogènes et chaotiques, détruisant donc tout principe de subjectivation à l'œuvre. C'est donc, par les devenirs, une multiplicité en acte qui dessine l'être entier. Les devenirs se croisent et projettent un ensemble ouvert de lignes (*MP* 1980, p. 293). L'être n'est

plus résumable à une image qui l'incarnerait, l'identifierait. Il est à présent constitué par un ensemble de *devenirs-autres* dont l'intensité autorise une métamorphose perpétuelle devenir-femme, devenir-oiseau, devenir-menuisier, devenir-écrivain. Le contre-ténor vit un devenir-femme quand le menuisier, dans son art, vit un devenir-bois (*Immortalité et éternité*, 2001). L'être ne détient plus un mouvement, il n'est plus traversé par lui, multiplement. Il est à présent le mouvement affirmateur même. Ce que révèlent les devenirs est une puissance de l'être, au contraire d'un pouvoir. Cette puissance est la puissance avec laquelle l'être devient, et non pas un pouvoir qui assignerait la multiplicité de ses lignes, ou devenirs, pour la réalisation d'une représentation de l'être.

Etant entendu que le devenir est, comme le désir qui « ne manque de rien », parfaitement positif chez Deleuze, on peut en distinguer cinq caractères essentiels qui en constituent la définition.

(1) Devenir est un verbe, et non un substantif : « il y a là comme des verbes à l'infinitif, des lignes de devenir » dit Deleuze à Claire Parnet (*D* 1977, p. 82, 86). Il faut parler de « **devenir à l'infinitif** ».

(2) Le devenir est toujours à prendre en bloc (d'où l'expression « bloc de devenir »), de sorte que, dans une évolution asymétrique et aparallèle, ce n'est pas l'homme qui chante comme un oiseau, mais il devient animal tandis que l'animal devient musical (*ibid.*, p. 88). « **Devenir-animal, à charge pour l'animal, rat, cheval, oiseau ou félin, de devenir lui-même autre chose, bloc, ligne, son, couleur de sable, ligne abstraite** » (*ibid.*, p. 91). « **C'est plutôt une rencontre entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise** » (*ibid.*, p. 55).

(3) « Les devenirs, c'est de la géographie ». Cette proposition essentielle des *Dialogues* indique que, dans le devenir, ce sont des lignes (de fêlure et de fuite), des plans

(plan d'immanence, corps sans organes, planomène) et des plis, tous virtuels, qui sont en jeu, définissant un *spatium* intensif et non pas un espace extensif. Dès lors, le devenir peut être comparé à un « voyage immobile », où l'on « franchit un seuil » (K 1975, p. 24, 65, 67). Le devenir implique la notion topologique de *milieu* : « le devenir n'est ni un ni deux, ni rapport de deux mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite » (MP 1980, p. 360).

(4) Tout devenir passe par un « devenir-moléculaire » (GUATTARI 1977, p. 19, 171 ; v. aussi MP 1980, chap. 10). Le devenir n'existe que pour cette part virtuelle de nous-mêmes (et de toutes choses) qui peut se dire « brouillard de singularités ». Et ici, il est essentiel de comprendre que l'on ne devient jamais que par un ou quelques points, jamais tout entier. Ainsi le héros des « Souvenirs du chemin de fer de Kalda », dans le *Journal* de Kafka, ne devient-il loup que par la voix. « **Albertine peut toujours imiter une fleur, mais c'est quand elle dort et se compose avec les particules du sommeil, que son grain de beauté et le grain de sa peau entrent dans un rapport de repos et de mouvement qui la mettent dans la zone d'un végétal moléculaire : devenir-plante d'Albertine** » (MP 1980, p. 337). C'est ici que devient compréhensible l'insistance de Deleuze sur l'anomal (du grec *ανώμαλος*, non uni, inégal, irrégulier) qui offre un point d'accroche aux devenirs.

(5) Enfin, « le devenir est une capture, une possession, une plus-value, jamais une reproduction ou une imitation » (K 1975, p. 25). (Pour des exemples de devenirs, voir MP 1980, p. 284 à 380 : « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... »).

CRITIQUE.

Cette multiplicité virtuelle qui rend possible le devenir comme infinitif, saisie dans son immanence et son actualité, n'est autre chose que l'expression d'une univocité. L'univocité deleuzienne, à partir d'une lecture de Jean Duns

Scot, n'est rien d'autre que la réalisation de l'être comme Un, par l'intermédiaire d'une expression multiple et différentielle. « *L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère il se dit de la différence elle-même* » (DR 1968, p. 53 ; nous soulignons).

C'est pourquoi Gilles Deleuze donnera au concept héraclitéen et nietzschéen des devenirs un nouvel essor par « Le jeu idéal » (LS 1969, p. 74-82). Ce jeu impossible serait sans règle, sans loi, sans vainqueur, sans vaincu. Chaque coup, quelle que soit sa fortune, serait le bon. Il est un jeu ne reposant que sur l'événementiel. Toute sa mise en œuvre n'existe que pour faire apparaître l'événement. L'événement du jeu idéal est le coup de dés comme devenirs s'exécutant. Et si le présent, le *Chronos*, relativise l'événement dans un état de choses et dans un vécu, le passé et le futur comme *Aiôn* lui permettent une splendide *indifférence*, comme immanence (*ibid.*, p. 79). Si les devenirs sont la condition de l'être, *devenir-autre*, l'événement est alors le principe d'une nouvelle ontologie, non plus pensée sur le principe d'un sujet à l'œuvre, mais sur la constitution d'un plan d'immanence sur lequel apparaissent les événements, où la conscience n'est qu'un élément parmi d'autres (*art.*, 1995, p. 3-5). Ainsi, le jeu idéal est celui de l'affirmation de tous les devenirs, comme condition ontologique, contre tous les processus de subjectivation en présence.

Le devenir est possible sur fond conjugué des deux concepts de multiplicité et d'univocité, qui font du moi « **un seuil, une porte entre deux multiplicités** » (MP 1980, p. 305), un espace de déterritorialisation.

Stéfan Leclercq et Arnaud Villani

*Références.**Différence et répétition* (1968)*Logique du sens* (1969)*Mille plateaux* (1980).*Nietzsche et la philosophie* (1962)*Immortalité et éternité*, 2 CD, Gallimard, 2001, collection
« A voix haute ».*art.*, 1995 « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, n° 47,
Paris, Les Éditions de Minuit, septembre 1995, p. 3-7.

GUATTARI

La révolution moléculaire, Paris, Éd. Recherches, coll.
« encre », 1977.

HÉRACLITE

Fragments, trad. et commentaire par Marcel Conche, Paris,
PUF, 1986.

NIETZSCHE

Prologue de Zoroastre, traduit et commenté par Romain
Sarnel, Paris, Les Éditions de l'Arche, 2000.*Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1985.⇒ MÉTAMORPHOSE, PLAN D'IMMANENCE, UNIVOCITÉ, VOISINAGE,
ZONE D'INDISCERNABILITÉ.

DIAGRAMME

(Deleuze, 1975)

- ♦ **Notion reprise de Michel Foucault, puis de Francis Bacon, le diagramme, chez Deleuze, est non seulement une machine abstraite exposant des rapports de force constitutifs du pouvoir, mais aussi une émission ou distribution de singularités, retenant les lignes des expressions (systèmes de signes) et des contenus (systèmes physiques) les plus déterritorialisés.**

HISTORIQUE

Un diagramme, déclare Deleuze dans le premier texte où il en expose le concept, « ne fonctionne jamais pour représenter un monde objectivé ; au contraire, il organise un nouveau type de réalité » (*art.*, 1975, p. 1223). L'histoire deleuzienne du diagramme tournera autour des définitions successives de cette réalité. Autour du concept de diagramme se définit ainsi progressivement un agencement susceptible de procurer le « peu d'ordre » nécessaire « pour nous protéger du chaos » (*QP* 1991, p. 189).

(1) C'est à *Surveiller et Punir* que Deleuze emprunte une première fois le terme de diagramme. Reconnaisant qu'il s'agit d'un hapax dans l'œuvre de Foucault, Deleuze précisera que « **diagramme** » constitue le « **nom le plus précis** » de la « **nouvelle dimension informelle** » isolée par l'analyse du Panopticon (*F* 1986, p. 42).

(1.1) Selon la formule de *Surveiller et Punir*, le Panoptisme est « le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale » (FOUCAULT, 1972, p. 207). Deleuze reprendra dans un premier temps cette identification entre diagramme et pouvoir « immanence du pouvoir, c'est-à-dire du diagramme lui-même » (*art.*, 1975, p. 1217). Le diagramme est alors défini comme la « **machine abstraite coextensive au champ social** » (*ibid.*, p. 1219) ; il organise

les machines sociales concrètes et sélectionne les techniques (p. 1221).

(1.2) Or, la triple définition avancée par Deleuze en 1986 débordera largement la conception foucauldienne. Le diagramme, c'est **« la présentation des rapports de forces propres à une formation ; c'est la répartition des pouvoirs d'affecter et des pouvoirs d'être affecté ; c'est le brassage des pures fonctions non-formalisées et des pures matières non-formées »** (*F* 1986, p. 79).

(1.3) Le concept de pouvoir se trouve ainsi inscrit dans une problématique de la force : **« Qu'est-ce qu'un diagramme ? C'est l'exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir »** (*ibid.*, p. 44) « tout rapport de forces est un 'rapport de pouvoir' » ; « toute force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir » (*ibid.*, p. 77 ; les guillemets sont de Deleuze).

(1.4) Un texte de 1977 rédigé à l'intention de Foucault (qui n'y répondra pas) permet de comprendre les enjeux de cet infléchissement. Deleuze s'y interroge sur « deux directions » que lui semblent suivre les « dispositifs de pouvoir » de *Surveiller et Punir* d'un côté la « multiplicité diffuse » des micro-dispositifs ; de l'autre, la « machine abstraite » ou « fonction générale » définie par le diagramme comme formule « stratégique » du pouvoir (*art.*, [1977] 1994, p. 59). Cette distinction conduit à mettre en doute la notion de « pouvoir », considérée comme « la miniaturisation d'un concept global » (*ibid.*, p. 60).

(1.5) Deleuze oppose alors aux micro-dispositifs de pouvoir de Foucault sa propre conception « d'agencement de désir », élaborée avec Félix Guattari. Le désir est « premier » ; le pouvoir, une « affection du désir » (*ibid.*, p. 61). Alors que le pouvoir ne surgit que là où s'opèrent des re-territorisations, le désir comporte également des mouvements de déterritorialisation. Or, **le désir a également un « véritable diagramme »**. Il y a donc **« deux états opposés du plan ou du diagramme »**, relevant respectivement de **l'organisation et de l'immanence** (*ibid.*, p. 65). Et Deleuze d'envisager que la « conception originale des rapports de force » apparue dans un entretien donné par Foucault à la

Quinzaine littéraire, mais que ce dernier n'aurait « pas encore développé[e] », puisse apporter la clef de la détermination des micro-dispositifs de pouvoir (*art.*, [1977], 1994, p. 60).

(1.6) Ce sera chose faite dans le *Foucault*. Aux côtés du diagramme de pouvoir, qui opère par « intégration » des forces (*F* 1986, p. 45), se trouve alors valorisée la notion de « distribution ». Une quatrième définition du diagramme vient s'ajouter à la triple définition citée plus haut **le diagramme, « c'est une émission, une distribution de singularités », c'est-à-dire de « points singuliers qui marquent chaque fois l'application d'une force »** (*ibid.*, p. 80). Par la même occasion, la définition de la force se précise. Entrevu dès 1977 dans la définition du pouvoir comme « affection du désir », le concept d'affect va prendre ici une importance considérable, la force se définissant maintenant comme le « pouvoir d'affecter d'autres forces [...] et d'être affectée par d'autres forces » (*ibid.*, p. 78).

(2) Également pressenti en 1977 pour tirer au clair le concept de pouvoir, le désir ne jouera aucun rôle en 1986. C'est qu'un nouveau concept s'y sera implicitement substitué dès 1981, dans *Logique de la sensation*.

(2.1) Si la peinture, selon Deleuze, implique un passage par un « **diagramme de sensations** » (*FB* 1981, p. 46), c'est que le « problème » des arts est de « capter des forces » (*ibid.*, p. 39). Une définition foncièrement dynamique du corporel assure la transition de la force vers la sensation : « il faut qu'une force s'exerce sur un corps, c'est-à-dire sur un endroit de l'onde, pour qu'il y ait sensation » (p. 39).

(2.2) Ainsi indexé sur le corps, le diagramme n'est plus coextensif au champ social. Sa définition est empruntée, non pas à Foucault, mais à Francis Bacon. Deleuze évoque alors une indication du peintre relative à sa pratique picturale de la marque involontaire : « les marques sont faites et on considère la chose comme on ferait d'une sorte de diagramme. Et l'on voit à l'intérieur de ce diagramme les possibilités de faits de toutes sortes implantées [...] » (*ibid.*, p. 63, n. 1). Condition d'invention de « forces inconnues » (*ibid.*, p. 39), cette

profusion de possibilités conduit à une nouvelle définition deleuzienne du diagramme comme « **zone absolue d'indiscernabilité ou d'indétermination objective** » (*ibid.* p. 88).

(2.3) Le diagramme n'est cependant pas uniquement « germe d'ordre ou de rythme ». En tant que « **point d'application ou lieu agité de toutes les forces** » (*ibid.* p. 96), il est surtout « **chaos** » ou « **catastrophe** » (*ibid.*, p. 67). Cette notion peut paraître achever le renversement du concept « stratégique » de diagramme repéré chez Foucault. Or, pas plus que le pouvoir, ce chaos de forces ne constitue un aboutissement « étant lui-même une catastrophe, le diagramme ne doit pas lui-même faire catastrophe » (*ibid.*, p. 101). D'où cette « loi du diagramme » « on part d'une forme figurative, un diagramme intervient pour la brouiller, et il doit en sortir une forme d'une toute autre nature, nommée Figure » (*ibid.*, p. 100).

(2.4) *Logique de la sensation* définit la sensation comme « élasticité » (p. 30) et donc comme pouvoir d'être affecté. Or, pour être également repérable dans la « descente comme passage de la sensation », le « moment pathique » (*ibid.*, p. 31) constitutif de la sensation, n'est nullement passif. Si « L'actif, c'est la chute » (*ibid.*, p. 54), l'élasticité est « force vitale » (*ibid.*, p. 31).

(3) La notion d'affection avait déjà été esquissée dans la note de 1977. Son approfondissement exigera un passage par les derniers travaux de Foucault.

(3.1) Si tout « exercice de pouvoir » apparaît comme un « affect », c'est que chaque force (ou rapport) « a un pouvoir d'affecter (d'autres) et d'être affecté (par d'autres encore) » (F 1986, p. 78). Mieux, la « capacité de résistance » (*ibid.*) dont dépend le pouvoir d'être affecté est « première » (*ibid.*, p. 95) ; elle est « pouvoir de vie » (*ibid.*, p. 98). A côté des singularités de pouvoir, on trouvera donc toujours des « singularités de résistance » (*ibid.*, p. 95). Ainsi, **un diagramme ne comporte pas seulement des points**

connectés mais aussi des points « libres ou déliés » (*ibid.*, p. 51).

(3.2) Alors que les rapports de pouvoir « tiennent tout entiers dans le diagramme », les résistances « sont nécessairement dans un rapport direct avec le dehors dont les diagrammes sont issus » (*ibid.*, p. 95-96). En effet, si « **Le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de forces n'épuise jamais la force** » (*ibid.*, p. 95), c'est que celle-ci est multiple et que la répartition affecter/être affecté ne saurait être autre chose que « l'indice » de « l'être multiple de la force » (*ibid.*, p. 90). D'où l'existence de singularités « sauvages » qui « restent suspendues au dehors, sans entrer dans des rapports » (*ibid.*, p. 125). Le dehors comme « élément informe des forces » (*ibid.*, p. 51) assure le brassage des pures fonctions non formalisées et des pures matières non formées.

(3.3) Une des « origines » (*ibid.*, p. 111) des points de résistance est le « rapport de la force avec soi » ou « affect de soi par soi » (*ibid.*, p. 108) qui dérive du plissement de la force multiple. Certes, **une fois « saisi dans les rapports de pouvoir », c'est-à-dire « diagrammatisé »** (*ibid.*, p. 110), **le rapport à soi donnera le « diagramme grec »** (*ibid.*, p. 108). Il n'en subsistera pas moins une « topologie du pli », qui « met en contact le Dehors et le Dedans » (*ibid.*, p. 118) et qui constituera la « zone de subjectivation » ou « chambre centrale » du « diagramme de Foucault », où on devient « relativement maître de ses molécules et de ses singularités » (*ibid.*, p. 130).

CRITIQUE

A l'époque de *Surveiller et Punir*, Deleuze estimait que les énoncés de Foucault étaient eux-mêmes « diagrammatiques », dans la mesure où ils cherchaient à « provoquer une mutation dans le diagramme » définissant la strate historique dans laquelle le philosophe se trouvait pris (*art.*, 1975, p. 1226). Il en va de même du propre travail de Deleuze sur le diagramme. Ce n'est pas que ses définitions successives

provoquent le surgissement d'un nouvel « état de diagramme » (*F* 1986, p. 92) au sens stratégique ou de pouvoir. C'est qu'il creuse le concept de diagramme jusqu'à dégager cette « force de dehors » qui, ne cessant « de bouleverser et de renverser les diagrammes » (*ibid.*, p. 101), provoque toute « création » ou « mutation » (*ibid.*, p. 51). Ainsi se trouve précisé l'enjeu de la distinction opérée par Deleuze entre le concept de « dispositif » développé par Foucault et son propre concept « d'agencement » (*art.*, [1977], 1994, p. 60).

Cependant, alors même que l'articulation force-affect permet à Deleuze de relancer la problématique du désir impliquée dans ses agencements (*ibid.*, p. 60-61), la notion d'intégration fournit une solution bien moins satisfaisante à la difficulté repérée dans la conceptualisation du pouvoir au sein des dispositifs foucaaldiens. Si « intégration » renvoie à la théorie des équations différentielles, sous la forme de courbes intégrales dont la propriété est de tracer une « ligne de force générale » (A. Lautman, cité par Deleuze, *F* 1986, p. 85), cette même notion est régulièrement utilisée par Deleuze dans un sens non mathématique, comme (pour ne citer que deux exemples flagrants) lorsqu'il est dit que l'état « vise une intégration globale » ou que le rapport à soi « se réintègrera dans ces systèmes [de pouvoir] dont il avait commencé par dériver » (*ibid.*, p. 45 et 110 ; nous soulignons). Or, une fonction mathématique ne saurait connaître pareille équivoque.

De surcroît, non seulement la mathématique ou la dynamique contemporaines démontrent la portée limitée des équations différentielles intégrables susceptibles « d'homogénéiser » les singularités, elles en arrivent même à contester la pertinence, pour les systèmes à stabilité faible, des notions de point et de courbe, ou trajectoire. Deleuze reconnaît certes que tout diagramme est « profondément instable ou fluant » (*ibid.*, p. 43). Cependant, bien que ses travaux évoquent des formalismes tels que les catastrophes élémentaires ou les fractals (*MP* 1981, chap. 14), il persiste à appuyer sa pensée du diagramme sur une opposition entre

intégration et chaos. Si donc Deleuze dégage une définition probante de la nouvelle « réalité » de la force qu'il discernait dans le diagramme, il ne parvient pas à en définir avec la même rigueur le mode d'organisation. A ce titre, « diagramme » désigne un problème persistant à la frontière entre science et philosophie.

Yves Abrioux

Références

Foucault (1986)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

Francis Bacon. Logique de la sensation (1981)

art., 1975 « Ecrivain non un nouveau cartographe », *Critique*, n° 343, 1975, p. 1207-1227.

art., [1977] : « Désir et Plaisir », *Magazine littéraire* n° 325, 1994, p. 59-65.

Michel FOUCAULT

Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975.

⇒ AFFECT, LOGIQUE DE LA SENSATION, MULTIPLICITE, PLI, ZONE D'INDISCERNABILITE.

DIFFÉRENCE

(Deleuze, 1968)

- ♦ **Détermination réelle, entièrement positive, qui ne se laisse jamais réduire ni à l'identique ni à l'Un, infiniment productrice de *différentiation* virtuelle et de *différenciation* actuelle.**

HISTORIQUE

Les écrits ultimes laissent moins paraître la pensée deleuzienne sous le jour d'une « philosophie de la différence » (DR 1968, p. 267-268) que comme une philosophie du virtuel et des multiplicités intensives. Pourtant, au moins de manière générique, le deleuzianisme est souvent rangé parmi les philosophies de la différence, d'une différence agressivement affirmée, conformément au vœu de Nietzsche, dont l'affirmation ne saurait jamais être indifférente en tout cas, comme le veulent les belles âmes. Les premiers textes, aussi bien ceux qui relèvent de la pratique historienne de la philosophie que de la création conceptuelle, associent remarquablement l'intensité comme être de l'étant — si l'on veut — à la promotion de la différence qui participait, comme Deleuze le notait au début du maître ouvrage *Différence et répétition*, à l'air du temps. Ici en l'occurrence, ce rapport correspond exactement à l'affaire de la pensée.

Mais voir comment Deleuze préférera toujours aux avatars de la dialectique les aventures de la différence, c'est ce qu'il nous faut à présent retracer.

(1) « Qu'est-ce qu'une essence, telle qu'elle est révélée dans l'œuvre d'art ? C'est une différence, la Différence ultime et absolue » ([MPS 1964], PS 1976, p. 53).

La publication du premier volume des textes et entretiens entre 1953 et 1974 par D. Lapoujade (ID 2002) permet de

suivre *in statu nascendi* le parcours de valeur de la différence. Le bref compte rendu de *Logique et existence* (1953) montre Deleuze en accord avec son maître J. Hyppolite pour suivre Hegel substituant le sens à l'essence. Il s'agit là du geste fondateur par excellence de la modernité philosophique (*LS* 1969). Le projet d'une logique du sens engage plus prochainement l'esquisse d'une « ontologie de la pure différence » (*art.*, [1954] *ID* 2002, p. 27).

Les deux orientations convergent tant que le sens est posé par l'identité de l'être et de la différence. Alors, ainsi que le voulait Hyppolite, le ressort de la médiation peut surmonter toute différence entre l'être et la réflexion. Mais porter à incandescence la pure différence l'élève au-dessus de la contradiction, de l'altérité platonicienne et de la différence en tant que dénomination intrinsèque leibnizienne. Dès lors, la dialectique ne peut en figurer le mode de pensée le plus adéquat.

On retiendra de *Proust et les signes* l'arrêt au moment perspectiviste de la différence. L'idée que Proust inspire à Deleuze est à ce que l'être ne se tient éminemment ni dans l'Un ni dans le Multiple. Plutôt est-il nommé *nuance*, petit dragon chinois de Balbec, « détail de ce qui change » monadologique (*art.*, [1956] 2002, p. 33-34, 51). Traduite sous la forme d'un point de vue, la « différence interne absolue » est affirmée inhérente à l'expression d'un monde possible par un artiste ([*MPS* 1964] *PS* 1976, p. 55). Notons que l'essence n'est pas dans ces lignes antinomique à l'égard du sens.

En effet l'essence est expliquée par l'unité du signe et du sens, voire explicitée comme l'essence du signe (*ibid.*, p. 64). Même si elle est dite détenir une puissance de différence et de répétition, on se demande si l'ontologie de la différence pressentie auparavant ne risquerait pas de se trouver bloquée, une fois Deleuze parvenu à une conception perspectiviste de la différence, qui pourrait véhiculer de plus une forme d'essentialisme.

Célébrant l'enchantement du virtuel, Deleuze se refuse finalement à ce qu'une ontologie de la différence pure

reconduise une ontologie de l'essence cette dernière se confond trop aisément avec une disposition vide, une entité complémentée par la réalisation (on sait comment Leibniz avait flotté entre le possible et le virtuel *DR* 1968, p. 275). Rien de tel avec l'essence spinoziste, qui conduit à affirmer des « parties de puissance » conçues comme des grandeurs intensives (*SPP* 1981, p. 100). La positivité de la différence passe dans la conception d'une distinction réelle : les termes distingués sont *non opposita sed diversa* (*DR* 1968, p. 51), alors que la *determinatio*, analogue à la *Bestimmtheit* hégélienne, consiste effectivement en l'avancée d'une négation.

(2) « [...] l'affirmation et la négation [...] n'ont pas un rapport univoque. La négation s'oppose à l'affirmation, mais l'affirmation *diffère* de la négation » (*NP* 1962, p. 216).

A l'image de ceux que Merleau-Ponty appelait les « grands rationalistes », Deleuze installe la pensée dans l'infini, situe son commencement au milieu. Mais il se trouve qu'elle est dégradée par Descartes et Leibniz en une représentation toujours limitée. C'est plutôt Spinoza qui a su capter, *via* l'expression, la relation du mode fini à la substance (*DR* 1968, p. 275). L'Être s'exprime comme différence et s'affirme en tant qu'expression. Telle est la matière de la révolution spinoziste préparée par la thèse scotiste de l'univocité de l'étant. L'ontologie échappant à l'analogie de l'être peut encore émanciper la pensée du « carcan » de la représentation.

Si la limitation incarnait la figure du négatif à l'âge classique, l'opposition dialectique prend ensuite le relais, en dépit de la promesse de la raison dialectique, qui voulait renouer avec le mouvement infini de la pensée. La dialectique accroche la négativité à l'équivocité de l'être quand elle parvient à « ficher » une transcendance dans une immanence trahie. L'expression rattache sans médiation les différences individuées au socle ontologique, à condition que l'expression

soit écartée du modèle de l'émanation qui restaurerait une modalité de l'analogie de l'être (*DR* 1968, p. 56).

Mais peut-on s'opposer à la dialectique sans tomber dans le trou noir du négatif ? Toute la difficulté gît là. Surmonter la dialectique par le jeu de la différence ne devrait plus solliciter l'opposition dialectique, laquelle reconduit au Même.

C'est en ce sens qu'il n'est pas envisageable que ce rapport soit bi-univoque ou cette relation, symétrique. On ne pourrait autrement que faire le lit de la dialectique, puisque l'opposition à la dialectique ferait le jeu même de la négativité. Si l'affirmation n'était pas première, c'est-à-dire, si elle n'était pas posée en même temps que la différence, à l'origine d'une pensée contrainte par les forces du Dehors à commencer à penser, celle-ci ne résulterait que du redoublement de la négation. Or il y a entre « s'opposer » et « différer » une bifurcation, menant l'un aux passions tristes marquées de négativité, alors que l'autre découvre un nouveau champ transcendantal impersonnel.

La différence verbalement exposée en un Différer aborde une manière de logique transcendantale précisée comme « empirisme supérieur », insistant sur les conditions de possibilité de l'expérience réelle, celle de champs d'intensités hétérogènes où la coalescence de degrés démultiplie ce qui peut tomber sous le concept d'une distinction réelle.

(3) « Considérons les deux propositions : seul ce qui se ressemble diffère ; et seules les différences se ressemblent » (*DR* 1968, p. 153).

Saisir les différences sérielles hors de la relation originaire / dérivé aboutit à pousser plus loin que l'empirisme l'extériorité des relations. L'associationnisme dispose encore des moyens de rapporter des séries d'impressions à des affects originaires par rapport à laquelle une autre série, dans son retard constitutif, paraîtra certainement dérivée. On n'évite pas alors de manipuler les principales catégories de la représentation, ressemblance et similitude. S'en tenir à une succession temporelle fait d'autre part fi de la seconde

synthèse du temps illustrée par la coexistence du passé virtuel dans l'actualité du présent (*DR* 1968, p. 108). Est omise l'intervention du « sombre précurseur » auquel revient la liaison des séries hétérogènes sans qu'il soit question d'un influx réel entre elles, encore à l'écart de toute espèce de médiation (*QP* 1991, p. 163).

A cet égard, il est impossible de ne pas songer au traitement structuraliste de la différence, et plus précisément à l'homologie que l'on trouve classiquement dans Lévi-Strauss à propos de l'institution du totémisme entre la série des animaux qui se ressemblent et la série des ancêtres, dans une implication réciproque atemporelle (*NP* 1962, p. 115). Mais Deleuze regrette que le structuralisme, notamment en phonologie, utilise largement une notion d'opposition, relation fondamentale entre les éléments d'un système de valeurs diacritiques, certes bien éloignée de la médiation dialectique, mais néanmoins insatisfaisante.

Tandis que la bataille faisait rage entre structuralisme et raison dialectique, Deleuze suggérait que celle-ci pouvait dissimuler une secrète entente sur l'exclusion de la pure différence. Saussure, chez lequel la notion de système appliquée à la langue entraîne très explicitement le rejet de tout terme positif (le fameux « dans la langue, il n'y a que des différences » SAUSSURE 1972, p. 166). Troubetzkoï voire Jakobson aboutissent à un tableau de douze oppositions binaires valable pour tous les systèmes phonologiques possibles, et font dépendre la différence d'une négativité sans terme positif.

La tâche du généalogiste consiste à rétablir les filiations légitimes. Est adultérine une négativité montant de la structure (*DR* 1968, p. 263). Deleuze perçoit l'ambivalence à propos de la structure d'où dépend le sort réservé à la différence. Soit la structure est possibilisante et oppositive, et le structuralisme devient une manière de platonisme des structures ou un kantisme sans sujet transcendantal, selon une expression encore fameuse (*DR* 1968, p. 265) ; soit elle reste virtuelle et problématisante, point de vue étayé ici par la linguistique de G. Guillaume. Le plan phonologique demeure

comme hanté par une problématisation venue de la morphologie, laquelle oriente la sélection des unités asignifiantes d'où résulte l'effet de sens, du coup embrigadant la totalité virtuelle de la langue (*art.*, [1972, p. 307], *ID* 2002, p. 250).

L'importante théorie du virtuel contribue une seconde fois à remettre la pensée sur le rail de la différence pure, tout en établissant une filiation assurément peu coutumière entre le calcul différentiel vu dans sa portée ontologique et génétique, et le mode de pensée structuraliste. Un des textes préparatoires à *Différence et répétition* n'avancait-il pas l'équivalence du virtuel au « concept pur de la différence » (*art.*, [1956] *ID* 2002, p. 61) ?

(4) « [...] l'Idée est pleinement différenciée en elle-même, avant de se différencier dans l'actuel » (*art.*, [1967] *ID* 2002, p. 132).

Il est conforme à la pensée deleuzienne de substituer à la question « qu'est-ce que l'Idée ? » l'interrogation « que peut l'Idée ? » (*ibid.*, p. 133).

Nous venons de rencontrer l'Idée linguistique quand celle-ci endigue le nihilisme latent d'une certaine version du structuralisme. Si elle peut endosser une fonction critique, c'est en tant qu'elle est transcendante et non transcendantale à l'exercice empirique des facultés, immanente comme problème aux champs morphogénétiques qui rendent compte de la genèse concrète des phénomènes. L'ancrage dans la généalogie nietzschéenne suggère que c'est parce qu'elle est génétique qu'elle peut être donnée pour critique.

Après une brève hésitation, Deleuze admet que le mode d'être de la structure en vient à manifester les propriétés du virtuel « réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite », ou encore claire parce que totalement différenciée, mais obscure et différenciante, dans la latence d'une actualisation encore à parcourir (*art.*, [1973, p. 306-308], *ID* 2002, p. 250-251). La structure possède alors, pour autant qu'on n'inverse

pas l'ordre de dérivation du négatif et du positif, les propriétés de l'Idée.

L'analyse infinitésimale nous procurant « une vraie science de la différence », la perspective d'une philosophie de la nature est engagée à la suite d'une ontologie d'après laquelle « l'Être n'est jamais Un » (*art.*, [1966] ID 2002, p. 124). Cette orientation se décèle à trois critères. 1° Établissement d'une *natura naturans* à charge de donner à concevoir l'hétérogénéité infinie de la *natura naturata*. La théorie de l'Idée différenciée dispose à cet égard d'un pouvoir génétique (« dramatisation ») que le principe de l'identité des indiscernables se borne à contresigner, tandis que sous l'égide de la représentation, le principe d'individuation ne cesse pas d'appartenir à la sphère du concept limité au possible, et vient acculer à l'indétermination la plus grande différence qui soit, en l'espèce du saut mortel de l'essence à l'existence. 2° Asymétrie du sensible du fait que la spatialité déduite de la *natura naturans* défait l'espace comme extériorité indifférente de *partes extra partes*. 3° La promotion de « sciences mineures » qui mettent en vedette, et ce depuis l'électrophilosophie de Schelling, cette latéralité. Avec constance, Deleuze pense aussi aux dynamismes spatio-temporels de Simondon, au champ morphogénétique au sens de Dalcq, ou encore aux travaux de Thom et de Prigogine, lorsque topologie, embryologie et cristallographie ainsi sollicitées reconduisent à la source différentielle de l'étant, à une différence ontique dont la démultiplication tient lieu de différence ontologique.

CRITIQUE

Nous envisageons quatre critiques, à mettre respectivement en regard de chacune des quatre grandes subdivisions précédentes.

I. Nous avons d'abord établi que la philosophie deleuzienne, belle machine à penser la différence à l'écart de toute récupération dialectique et à écarter la répétition comme « une différence indifférente à soi » (*art.*, [1956] ID 2002,

p. 66), ne saurait s'en tenir à une forme de perspectivisme dont le dernier mot consisterait en une différence-point de vue, objet de discernement. Les différences deviendraient les unes aux autres indifférentes, ce qui expliquerait une violence restaurant les formes et les limites. Mais plutôt s'agit-il là de la perception de la belle âme (chacun peut avoir une perspective différente sur un objet = X). L'agressivité devient essentielle à la puissance du « différer » contre la simple possibilité d'opposer une pensée à une autre en espérant la probabilité d'une motion de synthèse. Encore, hésiter entre des pensées équiprobables, tel l'âne de Buridan, ne peut prétendre penser la différence, puisque la pensée, dévirtualisée, s'épuise à soupeser des possibles. La pensée comme création paraît en ce sens captée par la précession d'une asymétrie initiale.

2. Vincent Descombes s'en est pris à la critique deleuzienne de la dialectique parce qu'elle dresse l'une contre l'autre différence et opposition, dans l'enceinte de la lutte du maître et de l'esclave. Admettons que différence et opposition soient deux modalités de la non-identité. Sur quoi repose-t-elle (DESCOMBES 1979, p. 191-192) ? La réponse ne peut qu'être perspectiviste. Du point de vue du maître, celui de l'affirmation, il s'agit d'une différence, alors que l'esclave appelle cette non-identité opposition. Le problème devient alors : sous quelle forme de non-identité subsumer la relation entre la différence (notons-la dx) et l'opposition ($-A$) ? Elle est encore différence pour le maître, opposition pour l'esclave, à l'infini, selon un algorithme que nous pouvons noter ((($dx_0, -A_0$) dx_1 , ($dx_0, -A_0$) $-A_1$) dx_2 , (($dx_0, -A_0$) dx_1 , ($dx_0, -A_0$) $-A_1$) $-A_2$)... etc. Descombes affirme alors que l'interprétation de la non-identité en termes de différence ou d'opposition exclut que le maître perçoive l'opposition et que l'esclave se représente une différence, comme en vertu de ce que Wittgenstein appellerait une « cécité à l'aspect ». Mais on se demande pourquoi le maître ne pourrait apercevoir la servilité, tandis que de l'autre côté la théorie du ressentiment paraît réclamer la vue de la puissance magistrale en contre-plongée par l'esclave. La différence est relation, inhérente à

l'affirmation, mais pourquoi les *relata* ne pourraient-ils être conçus en tant que différence et en tant qu'opposition, la relation devenant ensuite, en vertu des séries $dx_0, dx_1, \dots, dx_n$ et $-A_0, -A_1, \dots, -A_n$, *relatum* pour une autre relation ?

3. La structure est-elle possibilisante ou virtuelle ? A propos des mariages kabyles, on sait que Pierre Bourdieu (sociologue trop « molaire », probablement, pour séduire Deleuze et Guattari) a introduit la notion de stratégie (matrimoniale) en réaction à la rigidité axiomatique des structures de l'ethnologue (BOURDIEU 1987, p. 75-93). La notion d'*habitus* est par là justifiée, et avec celle-ci il s'agit donc, comme dans le cas du virtuel, d'un concept dispositionnel.

4. Plus récemment, J.-M. Salanskis s'interroge sur la nature du désir de science propre à la philosophie deleuzienne, quant au statut paradigmatique et génétique reconnu à l'analyse différentielle (SALANSKIS 2001, p. 226). Un tel recours présente l'inconvénient de cumuler l'immédiation et le caractère universel de cette source de synthèse quand on entend penser l'événement. Hors polémique, il y voit un pouvoir « métaphorisant » exclusif de toute reprise réflexive, vu que cette philosophie se désolidarise ouvertement de tout discours fondationnel (la réponse serait peut-être à chercher du côté des choix deleuziens en faveur de telle ou telle interprétation du calcul différentiel).

Jean-Pascal Alcantara

Références

- Différence et répétition* (1968)
- Logique du sens* (1969)
- Nietzsche et la philosophie* (1962)
- Marcel Proust et les signes* (1964)
- Mille plateaux* (1980)
- Proust et les signes* (1975)
- Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991)
- Spinoza. Philosophie pratique* (1970) (1981)

art. [1954] : « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » [*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, juillet-septembre 1966, p. 457-460], ID 2002, p. 18-23.

art., [1956] « Bergson, 1859-1941 » [*Les philosophes célèbres*, dir. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Mazenot, 1956, p. 292-299], ID 2002, p. 28-42.

art., [1966] « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* » [*Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, janvier-mars 1966, p. 115-118], ID 2002, p. 120-124.

art., [1967] « La méthode de dramatisation » [*Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet-septembre 1967, p. 89-118], ID 2002, p. 131-162.

art., [1973] : « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » [*Histoire de la philosophie*, dir. François Châtelet, t. 8 *Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335], ID 2002, p. 238-269.

Claude LEVI-STRAUSS

Le totémisme aujourd'hui, Paris, PUF, 1962.

Ferdinand de SAUSSURE

Cours de linguistique générale, Paris, Payot, éd. de 1972.

Vincent DESCOMBES

Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Paris, Minuit, 1979.

Pierre BOURDIEU

Choses dites, Paris, Minuit, 1987.

Jean-Michel SALANSKIS

« Kant, la science et l'attitude philosophique », dans *Les philosophies françaises et la science dialogue avec Kant*, éd. par L. Fedi et J.-M. Salanskis, Lyon, ENS Éditions, 2001.

⇒ ACTUEL / VIRTUEL, DEVENIR, MULTIPLICITÉ, RÉPÉTITION.

DISPARS

(Deleuze 1968)

- ♦ **Différence redoublée, résonnant à l'infini, constituant le précurseur (« sombre ») de la fulguration métamorphosante, et servant d'unité de mesure au simulacre.**

HISTORIQUE

Constituée dans toute son ampleur dans *Différence et répétition*, la notion de *dispars* — opposée au *compars*, qui extrait des constantes et les soumet aux lois — exprime à la fois la disparité et le disparate. Elle doit être définie au carrefour de trois directions de pensée.

(1) C'est la différence rapportée à elle-même, et allant, comme le pli, à l'infini « **Nous appelons disparité cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini** » (DR 1968, p. 287).

(2) C'est l'unité de mesure du simulacre « **Le simulacre a le dispars pour unité de mesure** » (*ibid.*, p. 95). Une autre définition nous apprend que la disparité, c'est « **l'inégal en soi** » (*ibid.*, p. 287).

(3) C'est le précurseur dit « sombre » (renvoyant au latin *fuscum subnigrum* qui décrit la teinte du fond du ciel sur lequel se détache la lueur de l'éclair) de la fulguration qui métamorphose « **Nous appelons dispars le sombre précurseur qui met en rapport les séries hétérogènes et disparates** » (*ibid.*, p. 187).

Comment concevoir en une unité claire ces trois définitions ? Sans doute est-il possible, pour clarifier les idées, de partir de la notion de paradoxe : « La puissance du paradoxe ne consiste pas du tout à suivre l'autre direction, mais à montrer que le sens prend toujours les deux sens à la fois » (LS 1969, p. 94). Deleuze tente de penser, à côté des représentations traditionnelles de la pensée, une disjonction conjonctive, affirmant la divergence et la distance, la

différence qui diffère d'elle-même, et établissant donc une liaison « impossible » (*ibid.*, p. 202). Deleuze, leibnizien dissident, traître fidèle, comme tous les vrais disciples.

Le dispar est donc tout à la fois, et voilà pourquoi sa définition requiert tant d'approches diverses, un point de contact ou d'indiscernabilité, distingué dans un brouillard de « voisinage » ou d'« extrême contiguïté », et sur le bord duquel, car il est aussi une profonde faille, « fourmillent » (au sens propre de la fourmière) de petites différences (*DR* 1968, p. 330). Le dispar est :

(4) « différentiel et discordantiel » (*ibid.*, p. 265). Si l'on veut, le dispar est la limite des quantités que l'on disait évanouissantes, des quantités « différant de zéro d'aussi peu qu'on voudra ». Dans ce brouillard, tout peut « prendre » en un avec tout, la métamorphose menace, et son éclair soudain. Dans d'autres thématiques et à d'autres époques, on le dirait symbolique, ou aussi bien diabolique (*diabolé* = le pont et la faille).

CRITIQUE

Nous n'avons pas pour autant le sentiment d'avoir entièrement saisi l'idée de (sombre) précurseur, celle d'une inégalité en soi comme mesure, et ce que peut bien être une différence rapportée à elle-même et se redoublant (la différence différée que Derrida nomme « secondarité »).

S'il est vrai (et ce sera la grande leçon de l'*aiôn* comme deuxième synthèse disjonctive immanente) que la disjonction n'est plus, chez Deleuze, séparative ou exclusive (par ex. *LS* 1969, p. 202), le dispar est la force d'ajointement *et* de séparation qui anime les disparates dans la fulguration nommée « signe » (ce qui fait signe et déclenche le sentir dans la sensibilité). Qu'il n'y ait qu'ajointement, et l'on obtiendra des objets actuels et substantiels. Qu'il n'y ait que séparation et on les obtiendra encore bien plus nettement. Pour que les sujets soient larvaires, fêlés, dissous, pour que les objets soient objectiles ou éjets, pour que tout conserve une part de virtualité, une « ligne de fuite » où du nouveau reste en

réserve, il faut imaginer une inégalité absolue, qui ne peut plus se rapporter à une égalité cette petite machine du disparis qui sépare ce qu'il ajointe et ajointe ce qu'il sépare. La définition du signe — « Ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre des disparates » (DR 1968, p. 31) — suppose celle du disparis comme ce qui l'anticipe. En ce sens, c'est bien un précurseur de la rencontre.

Le disparis se présente donc comme une petite machine. Si c'est un point, il contient en lui toute l'isotropie possible, toutes les directions divergentes (comme le cône toutes les coniques comme autant de points de vue). Si c'est un vecteur, il doit être pensé comme l'ensemble de deux vecteurs virtuels de direction opposée, reliés par un point. Chaque vecteur affirme sa différence par rapport à l'autre comme différence de différence. Le point est la tension du système, sa divergence et son lien paradoxal. Quand le disparis et ses deux directions virtuelles impliquées apparaissent, ils annoncent le *fulgurer* deux hétérogènes sont prêts à prendre en une seule unité impossible. Le disparis dispose préalablement les directions divergentes qui vont les souder en un seul coup d'éclair instantané.

Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Logique du sens (1969)

⇒ COMPARS, DIFFÉRENCE, ÉVÈNEMENT, FULGURER, MÉTAMORPHOSE, RENCONTRE, SYNTHÈSES.

EMPIRISME SUPÉRIEUR

(Deleuze 1952)

- ◆ Type d'empirisme, nommé aussi transcendantal, qui examine comment un insensible, un impensable, un inimaginable forcent à penser et portent l'exercice des facultés à la puissance *n*.

HISTORIQUE

Deleuze construit la notion d'empirisme supérieur à partir de la réflexion sur Hume (*H* 1952 et *ES* 1953). La première origine de ce concept se trouve sans doute dans la question d'*Empirisme et subjectivité* « Quand l'esprit devient-il sujet ? Quand il mobilise sa *vivacité* de telle façon qu'une partie dont elle est le caractère (impression) *se communique* à une autre partie (idée) et d'autre part, quand toutes les parties prises ensemble *résonnent* en produisant *quelque chose de nouveau* » (*ES* 1953, p. 151 — nous soulignons). La présence, dans cette seule phrase, des éléments les plus porteurs du système deleuzien, signale que l'empirisme supérieur est un véritable socle de la théorie tout entière.

Il faut définir dans cette expression les deux termes. D'abord l'empirisme selon Deleuze :

(1) « L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend la plus folle création de concepts jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept [...] L'empiriste dit : les concepts sont les choses mêmes, mais à l'état libre et sauvage. Je fais et refais mes concepts » (*DR* 1968, p. 3).

Ensuite la qualification de « supérieur »

(2) « Le transcendantal est justiciable d'un empirisme supérieur : porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement » (*ibid.* p. 186). Or, ce sont les Idées qui constituent les problèmes qui « apportent les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à un exercice supérieur »

(*ibid.*, p. 190). On voit qu'ici le transcendantal et le supérieur s'équivalent, indiquant tous deux une potentialisation :

3. « **Empirisme transcendantal : appréhender dans le sensible ce qui ne peut être que senti, la différence de potentiel** » (*ibid.*, p. 79).

D'un côté, le caractère d'empirisme vient de l'immanence (étrange) de l'objet de la connaissance :

4. « **Le monde intense des différences où les qualités trouvent leur raison et le sensible son être, est l'objet d'un empirisme supérieur. Cet empirisme nous apprend une étrange raison, le multiple et le chaos de la différence : distributions nomades, anarchies couronnées** » (*ibid.*, p. 80).

Mais, d'un autre côté, ce qui est « à sentir » n'est pas sensible, et ne peut donc convenir à un empirisme simple.

CRITIQUE

On voit bien ce qui choque dès l'abord dans cette définition. Comment associer sans sourciller, et tout en gardant la rigueur nécessaire, le terme « empirique » désignant l'immanence même (et il n'y a, selon Deleuze, de philosophie qu'immanente) et la qualité de « supérieur », qui évoque aussitôt (à tort) un retour de la métaphysique des hauteurs ? On sait que Deleuze répudie tout ce qui « émine ». Mais ne revendique-t-il pas aussi la qualité de « pur métaphysicien » ? Il convient donc d'examiner avec la plus grande précaution critique le processus, ou mieux, le fonctionnement de cet empirisme dit supérieur.

« Empirisme supérieur » ou « empirisme transcendantal » sont un empirisme du virtuel, de l'Idée (*DR* 1968, p. 356). Ils portent les facultés à leur extrême, à leur énième puissance. L'objet étrange de la raison ici définie étant la singularité, c'est la « traînée de poudre » des singularités qui explique cet usage supérieur, cette montée à l'extrême de la puissance. Deleuze nomme cela « lancer les singularités dans une résonance » (*ibid.*, p. 259), ce qui s'entend comme « la reprise des singularités les unes dans les autres, la condensation des

singularités » (*ibid.*). Voici donc, clairement défini, l'enclenchement du système nouveau d'un empirisme supérieur :

« Une singularité est le point de départ d'une série qui se prolonge sur tous les points ordinaires du système jusqu'au voisinage d'une autre singularité ; celle-ci engendre une autre série qui tantôt converge, tantôt diverge avec la première. L'Idée a la puissance d'affirmer la divergence, elle établit une sorte de résonance entre les séries qui divergent » (*ibid.*, p. 356).

Tout part de la sensibilité (l'*aistheteon*, le *sentiendum*, l'à-sentir qui ouvre la sensibilité, mais n'est pas lui-même de l'ordre du seulement sensible transcendantal, possibilité d'une métaphysique nouvelle), passe de là dans la mémoire (le *memorandum* immémorial, montant la mémoire à sa plus haute puissance), et enfin dans la pensée (le *cogitandum*, l'à-penser impensable, parce qu'il n'entre pas dans les cadres connus de l'*image de la pensée*). L'idée de *vivacité* propre à Hume devient donc ici cette puissance étrange qui ouvre les facultés et les monte en puissance, mais parce que la puissance originelle est divergente et non convergente, on assiste à la constitution, selon des synthèses passives, d'un sujet, transcendantal en un sens, mais larvaire, effondré, fêlé, qui rompt et avec Hume, et avec Kant, en les dépassant en quelque sorte *vers le bas*, ce qui obéit au principe d'un refus de tout ce qui « émine », mais ne supprime pas pour autant la possibilité du supérieurement virtuel.

Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Hume (1952)

⇒ MÉTAMORPHOSE, PLI, RENCONTRE, VOISINAGE.

ESPACE LISSE / ESPACE STRIÉ

(Deleuze et Guattari 1980)

- ♦ **Espace de proximité, d'affects intenses, non polarisé et ouvert, non mesurable, anorganique et peuplé d'événements ou d'héccélités, l'espace lisse s'oppose à l'espace strié, c'est-à-dire métrique, extensif et hiérarchisé. Au premier sont associés le nomadisme, le devenir et l'art haptique, au second, le sédentarisme, la métaphysique de la subjectivité et l'art optique.**

HISTORIQUE

Deleuze a développé une philosophie de l'aformel et du flux, selon la métaphore du sable nouant et dénouant ses dunes, où toute forme est plissement, concrescence éphémère et libre, affectant un substrat conçu comme grouillement de singularités intensives. Cette pensée de la ductilité, qui est aussi pensée de la liberté, se déploie au travers d'un paysage de concepts spécifiques, empruntés à l'imaginaire du désert : les singularités comme des grains de métasubstance, la ligne nomade, le pli ou la dune comme événement éphémère et contingent, tout un peuple de notions ayant la saveur des siroccos dessinant dans la poussière. Si le monde est peuplé de formes, d'objets et de sujets, d'institutions et de visages, il faut supposer un Dehors lisse dont ils ne seraient que les plissements, une surface transcendante absolue dont ils seraient les dunes, afin de tenir en échec l'impérialisme de l'être et de l'essence. Il importe peu que la forme soit le destin visible du monde, que les choses et états de choses épuisent l'être, pour autant que l'on suppose et que l'on maintienne la pensée d'un transcendantal aformel, c'est-à-dire la subsistance d'un Dehors préindividuel, fondant la secondarité métaphysique des formes. Par la supposition de cet aformel (sub-position ou super-position, selon que l'on y voit un sombre Fond ou une pure Surface) sont assurés la ductilité, le devenir et la liberté du monde, à rebours de tout essentialisme.

Si toute forme doit être pensée comme le pliage ou la « dune » d'un substrat aformel et lisse, il en résulte que le sujet ne peut plus être considéré comme un sub-jet préexistant, instance donnée a priori, mais au contraire, selon une expression que Deleuze emprunte à Whitehead, comme un super-jet, une instance seconde, produit d'un processus de subjectivation pliant pour un temps le substrat transcendantal. Aussi Deleuze définira-t-il l'individu comme « concentration, accumulation, coïncidence d'un certain nombre de singularités préindividuelles convergentes » (*LP* 1988, p. 85), soit encore comme une enveloppe : « le sujet n'est pas un sujet, c'est une enveloppe » (*art.*, 1988, p. 25). Et si l'homme n'est pas une Essence, mais bien plutôt le résultat d'une certaine conjonction de forces et de circonstances, alors on peut imaginer, et on doit déduire, que d'autres individuations sont possibles qui transgresseraient les découpages actuels, d'autres agencements qui produiraient d'autres formes, des individus qui ne seraient ni hommes ni des sujets « nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles [...] la splendeur du ON » (*DR* 1968, p. 4). Soit une autre cristallisation du Dehors, un autre découpage du monde, qui reconnaîtrait un nom propre (toujours éphémère) à des conjonctions transversales, des agencements inédits, des rhizomes opérant par capture et saisissant en une seule gerbe des hommes, des animaux, de la terre et du temps « un courant d'air, un vent, une journée, une heure de la journée [...] ont une individualité non personnelle [...]. Il suffit que quelque chose passe, un courant qui seul porte le nom propre » (*art.*, 1988, p. 20). Un monde de petites formes fluides, comme des dunes qui portent des noms d'instant, des noms noués par le vent sur la ligne du sable des plis de poussière.

Cette métaphysique érémitique, qui est pensée du pli et du vent, de l'imperceptible brassé par le hasard et la liberté, suppose une conception de l'espace comme étendue non polarisée, que Deleuze nommera, après Pierre Boulez (BOULEZ 1963) et Henri Maldiney (MALDINEY 1973,

p. 159), **l'espace lisse** (*MP* 1980, p. 592 et suiv.). Comme souvent chez Deleuze, la notion d'espace lisse se conçoit par rapport à son contraire, l'espace strié (*ibid.*, p. 593). Se fondant sur l'analyse de Leroi-Gourhan (LEROI-GOURHAN 1943), **l'espace strié est rapporté au modèle du tissu**, avec sa structure (fils de trame et fils de chaîne, et croisement perpendiculaire des deux), sa finitude (largeur du tissu définie par le cadre de la chaîne et l'aller-retour du fil de chaîne dans ce cadre fermé) et son ordre dynamique (les fils de chaîne s'écartent pour laisser passer le mouvement régulé des fils de trame), **alors que l'espace lisse sera pensé sur le modèle du feutre, comme « anti-tissu »** qui n'implique aucun dégageement des fils, aucun entrecroisement, mais seulement un enchevêtrement aléatoire des fibres, à la fois homogène (« lisse »), susceptible de croître en tous sens, et infini en droit. D'autres couples de notions seront également proposés pour définir le lisse et le strié, comme par exemple la broderie (striée) et le patchwork (lisse), ou le modèle maritime, où la mer, espace lisse par excellence (comme le désert), est l'objet de deux « approches navales », l'une qui s'inscrit dans son espace lisse et qui se définit comme une « navigation nomade, empirique et complexe, qui fait intervenir les vents, les bruits, les couleurs et les sons de la mer », tandis que l'autre impose à la mer l'ordre d'un quadrillage astronomique et cartographique, transformant la mer en espace strié.

Mais c'est à l'occasion des développements sur l'art haptique comme antithèse de l'art optique que ces notions seront développées de la manière la plus fine (*MP* 1980, p. 614-622). Deleuze distingue en effet deux grandes voies dans l'art plastique occidental la première, qui a toute sa faveur et qui fut mise en œuvre par des peintres comme Cézanne ou Bacon, est définie comme l'expression d'une « vision rapprochée » et d'un espace haptique ou lisse. La seconde, négativement indexée, apparaît comme un « fourvoisement représentatif », fille de l'essentialisme et de ses quadrillages imposés, et exprime au contraire une « vision éloignée », se déployant dans un espace optique ou strié.

L'espace lisse est donc l'espace spécifique de l'art haptique : c'est un espace sans profondeur, un espace d'immédiateté et de contact, qui permet au regard de palper l'objet, de se laisser investir par lui et de s'y perdre (haptique vient comme on sait du grec ἅπτω, qui signifie toucher). L'espace lisse, espace érémitique qui tout à la fois perd et enivre le regardant qui chemine en lui, se manifeste en peinture d'une double façon. En amont de la création tout d'abord, en ce que l'art haptique implique une certaine façon de procéder : « On peut se reculer de la chose, mais ce n'est pas un bon peintre, celui qui se recule du tableau qu'il est en train de faire. Et même la « chose » Cézanne parlait de la nécessité de ne plus voir le champ de blé, d'en être trop proche, se perdre, sans repère, en espace lisse » (MP 1968, p. 615).

Il s'agit donc, pour l'artiste, d'établir une intime fusion avec ce qu'il peint : se fondre dans les éléments, s'immiscer au cœur des flux qu'il entend nous présenter sur sa toile, et se laisser porter, sans planter des bornes pour le regard, sans lui opposer de quadrillage ou de striage narratif. Mais si la proximité se trouve dans l'acte de peindre, elle se trouve également au cœur même de la peinture, en ce que l'œuvre haptique produit un espace lisse par le fait qu'elle ne distingue pas la forme du fond, pas plus qu'elle ne creuse entre les figures l'intervalle d'une relation dialogique, comme le montrent les œuvres du peintre Francis Bacon. Les éléments sont présentés sur un même plan également proche, sans perspective ni articulations anecdotiques. Il s'agit, disait Bacon, de peindre le cri plutôt que l'horreur non pas représenter une scène, mais présenter des forces agissantes. Admettre la perspective comme profondeur organisée, c'est admettre que des relations narratives/représentatives s'instaurent dans l'œuvre et imposent ainsi au spectateur un striage immanent qui s'interpose entre l'œuvre et lui. L'art haptique, au contraire, doit rechercher la proximité d'un espace lisse : aplats de couleurs et affects emportant le regard dans un espace sans chemins prédéfinis. Cheminer en espace lisse requiert donc du peintre une ascèse particulière ne pas

imposer de direction péremptoire, de contours nécessaires, de narration implicite, mais se concentrer sur le travail souterrain des forces, rendre visible le grouillement des flux sous le visage ordinaire des choses peindre le Sahara, rien que le Sahara, même dans une pomme.

L'espace lisse, enté sur la notion de proximité, est aussi un espace aformel. Il ne contient ni formes ni sujets, mais se peuple de forces et de flux, constituant un espace fluide, mouvant, sans ancrage ni polarisation, sans empreinte qui ne soit éphémère. La variation continue de ses orientations, repères et connections est une caractéristique essentielle de l'espace lisse: « aucune ligne ne sépare la terre et le ciel, qui sont de même substance : il n'y a pas d'horizon ni de fond, ni perspective, ni limite, ni contour ou forme, ni centre » (*ibid.*, p. 616). C'est l'essence même du lisse : il ouvre l'espace de la liberté, de la ductilité infinie où tout peut être connecté avec tout, et en tous sens c'est l'indépendance du nomade au cœur de la peinture, où mon regard vagabonde, et où il n'y a plus rien entre elle et moi, plus rien pour me montrer le chemin, rien que la force de la couleur et la sensation qu'elle conditionne. C'est en quelque sorte l'absolu de la présence, un absolu « qui ne fait qu'un avec le devenir lui-même » (*ibid.*, p. 617).

CRITIQUE

Le concept d'espace lisse constitue un modèle particulièrement fécond pour penser différents phénomènes contemporains caractérisés par une valorisation de la dissolution des frontières et des structures, de la fluidité, du non planifié et du spontané. En ce sens, il est un excellent outil pour conceptualiser l'espace cybernétique. Internet ne fonctionne-t-il pas en effet précisément comme un espace adirectionnel, non polarisé et non cartographiable, où les images se nouent et se dénouent sur un plan également proche ? Ne parle-t-on pas d'ailleurs de surfer sur le réseau, comme on navigue au gré des vagues, glissant sans boussole

sur la poussière de pixels préformels ? L'internaute est un nomade, pilotant à vue dans la proximité des pages, sans perspective possible. Aussi Internet est-il l'espace lisse par excellence, comme lui espace d'ivresse et de *fata morgana*, aussi plein et vide que le Sahara, aussi proche et aussi aveuglant. L'espace strié serait alors, au contraire, le paradigme des médias traditionnels, avec leur linéarité, leur construction, leur profondeur et leur mise en perspective l'orographie lisible de la vision éloignée, réfléchie et panoramique, opposée à la proximité enivrante de la vision haptique en espace lisse.

Pour faire un usage pervers de la notion, on pourrait se demander si le lisse n'est pas un modèle utile pour penser le post-capitalisme financier, dont les flux se concentrent, fuient ou glissent, se déplacent et s'agglutinent sur des valeurs, au gré de « lois » qui ont plus d'affinités avec les nécessités mystérieuses d'une météorologie de tempête qu'avec une science prédictive. Utilisation assurément perverse de la notion, pensée au premier plan comme une notion positivement indexée, libératrice, déterritorialisante et contestataire, alors que le capitalisme est fondamentalement associé à une machine de pouvoir, un phénomène structurant et structuré, qui strie le monde en tous sens et dans ses moindres détails.

Toutefois, Deleuze lui-même avait perçu cette accointance de l'espace lisse avec la version la plus accomplie du capitalisme mondial, puisqu'il constatait lui-même, sans toutefois en rendre raison, que « c'est comme si, à l'issue du striage que le capitalisme a su porter à un niveau de perfection inégalé, le capital circulant recréait, nécessairement, reconstituait une sorte d'espace lisse où se rejoue le destin des hommes. Certes, le striage subsiste sous ses formes les plus parfaites et sévères (il n'est plus seulement vertical mais opère en tous sens) ; toutefois, il renvoie surtout au pôle étatique du capitalisme [...]. En revanche, au niveau complémentaire et dominant d'un capitalisme mondial intégré (ou plutôt intégrant), un nouvel espace lisse est produit où le capital atteint sa vitesse « absolue » [...]. Les multinationales

fabriquent une sorte d'espace lisse déterritorialisé où les points d'occupation comme les pôles d'échange deviennent très indépendants des voies classiques de striage » (MP 1980, p. 614).

Autrement dit, le capitalisme classique, cristallisé et générateur de striages, se doublerait à son acmé, lorsqu'il se mondialise et advient pleinement à lui-même, d'un capitalisme lisse et déterritorialisant, redevable d'une analyse deleuzienne en termes de forces, de rhizomes, de disparition du sujet et d'aformalisme fondamental. Cette filiation étonnante, qui place le tourbillon post-capitaliste au terme de la libération deleuzienne, n'est d'ailleurs qu'apparemment paradoxale dès lors que l'aformalisme deleuzien, engloutissant les structures dans une philosophie et une politique des flux, emporte ce faisant toute possibilité d'intermédiation, de limites et de contre-pouvoir (v. Mireille BUYDENS, 1990). Et il ne suffit évidemment pas, comme le fait Deleuze par ailleurs, de mettre en garde contre l'ivresse incontrôlée de la dissolution des formes (« la forme est un mal nécessaire ») dès lors que l'indexation positive est incontestablement placée sur un des termes ce qui est négativement indexé en droit finit toujours par se traduire en pratique.

Mireille Buydens

Références

Différence et répétition (1968)

Mille plateaux (1980)

Le Pli (1988)

art., 1988 : « Signes et événements », *Magazine littéraire*, septembre 1988 ; p. 16-25 (réintitulé « Sur la philosophie » dans *P* 1990, p. 185-212).

Pierre BOULEZ

Penser la musique aujourd'hui, Paris, Gonthier, 1963.

Mireille BUYDENS

Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze, Paris, Vrin, 1990.

Henri MALDINEY

Regard, parole, espace, Lausanne, L'âge d'Homme, 1973.

André LEROI-GOURHAN

L'Homme et la Matière, Paris, Albin Michel, 1943.

⇒ EMPIRISME SUPÉRIEUR, HAPTIQUE, HECCÉITÉ, PLI, RHIZOME.

ÉVÈNEMENT (PUR)

(Deleuze, 1969)

- ♦ **Non pas ce qui arrive (l'accident), mais la part éternelle et ineffectuable de tout ce qui arrive, entité impassible toujours déjà advenue, aussi bien qu'encore à venir, se subdivisant sans cesse en de multiples événements singuliers, et les réunissant en un seul et même Événement ; l'affronter dans tout ce qui nous arrive, et en être digne, constitue la morale.**

HISTORIQUE

« Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement » (*P* 1990, p. 194) ; « Tout ce que j'ai écrit [...] constituait une théorie des signes et de l'événement » (*ibid.*, p. 196) ; « j'ai passé mon temps à écrire sur cette notion d'événement » (*ibid.*, p. 218). Contemporaines de la parution, en septembre 1988, de son livre intitulé *Le Pli. Leibniz et le baroque* — dont un chapitre est en effet entièrement consacré à la question « Qu'est-ce qu'un événement ? » —, ces déclarations de Gilles Deleuze inciteraient d'autant plus à subordonner l'historique de l'élaboration du concept à celui de la totalité de la réflexion et des publications deleuziennes, que la notion d'événement est encore reprise de façon notable dans des textes publiés après cette date, en particulier dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), et jusque dans toutes dernières pages que Deleuze a sans doute rédigées : « L'immanence une vie... » (*Philosophie*, n° 47, 1^{er} septembre 1995 — Gilles Deleuze s'étant donné la mort le 4 novembre suivant). Il convient cependant de faire la part des choses et, renvoyant à la partie critique l'appréciation des déclarations précédentes, de s'intéresser d'abord aux textes dans lesquels la problématique et l'élaboration de la notion se manifestent de manière explicite.

Car c'est seulement dans *Différence et Répétition*, la thèse d'État soutenue et publiée en 1968, qu'apparaissent les premières pages mettant l'accent sur un « problème qui est de l'ordre de l'événement » (p. 244) — à savoir celui soulevé par Platon, concernant l'« objet de l'Idée », puisque « les cas de solution surgissent comme des événements » et « que les conditions du problème impliquent elles-mêmes des événements [...] ». Une thèse se voit ainsi introduite, qui sera constamment à la base de toute la théorie ultérieure l'existence d'une double « série d'événements », les premiers « réels », les seconds « idéels ou idéaux ». C'est aussi l'apparition d'une référence qui sera par la suite plusieurs fois reprise l'« admirable description de l'événement » (p. 244) que l'on trouve dans *Clio*, le roman de Charles Péguy, illustration de la distinction et de l'articulation critique des deux séries événementielles.

A la fin des années soixante, ces pages de *Différence et répétition* (p. 243 à 248) ne sont toutefois qu'un indice, très partiel et discret, de tout un travail d'analyse et de conceptualisation, dont la publication de *Logique du sens*, en 1969, va révéler l'ampleur et la complexité. Bien qu'elle soit comme égrainée à travers toutes les pages du livre, en une énonciation discontinue, parfois énigmatique, on peut estimer que la théorie deleuzienne de l'événement se trouve, pour l'essentiel, contenue dans *Logique du sens*, et qu'elle sera seulement reprise, précisée ou complétée dans les textes ultérieurs. La plupart des références, elles-mêmes, dont Deleuze s'est toujours ouvertement réclamé pour penser l'événement, s'y rencontrent déjà les Stoïciens — longuement cités et commentés à travers l'étude d'Émile Bréhier sur *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* ; Leibniz, assez brièvement évoqué, mais à titre de « premier grand théoricien de l'événement » (LS 1969, p. 200) ; Péguy, à nouveau, et Blanchot (qui seront encore salués, en 1991, comme les « deux penseurs qui ont le plus pénétré dans l'événement » QP 1991, p. 148). Omniprésent dans la *Logique du sens*, Lewis Carroll ne sera cependant plus guère sollicité par la suite, tandis qu'en 1988, dans *Le Pli*,

Whitehead sera identifié comme le « troisième » penseur de l'événement dans l'histoire de la philosophie (après les Stoïciens et Leibniz).

Nourrie de ces multiples références, en quoi consiste spécifiquement la théorie deleuzienne de l'événement ? Elle gravite pour l'essentiel, dans tous les textes qui l'exposent ou la présupposent, autour de trois thèses (la première a déjà été mentionnée), présentées ou présumées plus ou moins clairement selon la diversité des contextes (1) la distinction entre les *événements purs* et ce que l'on appelle couramment événement ; (2) l'affirmation d'un rapport de tous les événements à *un seul et même Événement* ; (3) l'implication de notre *responsabilité* devant l'événement. Si les deux premières thèses, qui posent l'existence d'entités inédites, sont d'ordre ontologique, la dernière manifeste plus particulièrement une dimension éthique.

1. « L'événement n'est pas ce qui arrive (accident) » (LS 1969, p. 175) ; il est « idéal, incorporel » (*ibid.*, p. 17).

1.1. Il faut en effet commencer par distinguer l'événement proprement dit, « l'événement pur », de son « effectuation spatio-temporelle dans un état de choses » (*ibid.*, p. 34), qu'elles soient physiques ou mentales, et souligner en conséquence son « irréalité » (*ibid.*, p. 11). Les Stoïciens les premiers l'ont conçu comme un « incorporel » (*ibid.*, p. 13 ; D [1977] 1996, p. 77), une « manière d'être » en quelque sorte à la « surface » des corps et constituant leur « attribut logique » (LS 1969, p. 195) ; non pas « être », mais « extra-être » (*ibid.*, p. 6 ; D [1977] 1996, p. 78). Ainsi « l'arbre verdoie », plutôt qu'il n'« est vert » (LP 1988, p. 72). C'est « l'événement idéal », « pur » (LS 1969, p. 30, 79), impassible, qui « insiste ou subsiste dans la proposition » (*ibid.*, p. 30) ou dans les « énoncés » qui l'expriment : « le couteau coupe la chair », « je mange », « l'eau rougit », (MP 1980, p. 109-110). Le sens d'un énoncé étant « l'exprimé » (LS 1969, p. 32), l'événement revient par conséquent au « sens lui-même » le « sens-événement »

(*ibid.*, p. 34, 195) — auquel se ramène sans doute le *noème* chez Husserl (*ibid.*, p. 33).

1.2. Néanmoins, l'« événement n'est pas l'essence platonicienne ». Deux raisons à cela. D'abord, s'il n'est pas une chose lui-même, et s'il « appartient essentiellement au langage » (*ibid.*, p. 34), il n'en demeure pas moins qu'il « survient aux choses » (*ibid.*, p. 37) — fût-ce à la frontière du langage et des choses, s'élevant au-dessus d'elles « comme une vapeur dans la prairie » (*ibid.*), ou « comme une fumée » (*QP* 1991, p. 120). Ensuite, son idéalité n'implique nullement une universalité : l'événement est *un* événement, « **une singularité** », ou un « ensemble de singularités » (*LS* 1969, p. 67), de nature impersonnelle ; c'est une « individuation sans sujet » (*P* 1990, p. 156). Il s'agit toujours d'un « il », d'un « on » : splendeur du « on de l'événement pur où il meurt comme il pleut » (*LS* 1969, p. 178 ; v. aussi *MP* 1980, p. 324). Manifestation d'un *ceci* aussi bien irréductible au tout qu'inassimilable à un quelconque sujet, il faut alors le concevoir comme **une** « **heccéité** » (*D* [1977] 1996, p. 111 ; *MP* 1980, p. 323 ; *QP* 1991, p. 26) et, plutôt que d'événements en général, il vaudrait mieux parler en conséquence de « singularités-événements » (*LS* 1969, p. 125) ou d'« événements-singularités » (*ibid.*, p. 127).

Rapprochés, les points (1.1) et (1.2) semblent soulever un paradoxe que le point (1.3) devrait résoudre.

1.3. L'événement est « éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, jamais ce qui se passe » (*LS* 1969, p. 17).

Sauf à confondre la singularité de l'événement avec son effectuation dans un état de choses *présent*, considéré en un moment quelconque du temps qui s'écoule — or, non seulement « l'événement pris en lui-même [...] esquivait tout présent » (*ibid.*, p. 177), mais, de fait, il « n'a pas de présent » (*ibid.*, p. 79) —, on est conduit à lui reconnaître une *éternité*. Non pas celle des essences immuables : celle, plutôt, du *devenir* illimité lui-même sur la ligne droite infinie de l'*Aïôn*, temps éternellement passé, éternellement à venir, infiniment

divisible (*ibid.*, p. 77). Tel était, chez Platon, le devenir « sans mesure » ou « illimité » du *Philèbe*, et tel est l'événement, qui « va toujours en deux sens à la fois » (*ibid.*, p. 11).

De ce paradoxe, quantité d'exemples peuvent être produits, dont tous reviennent, au fond, à prendre véritablement en considération l'*infinitif* verbal qui exprime un événement ; par exemple *grandir*, *mourir*. Ainsi, chez Lewis Carroll, « Alice ne grandit pas sans rapetisser, et inversement » (*ibid.*, p. 9). Car devenir grand, c'est simultanément devenir plus grand *qu'on n'était* et se faire plus petit *qu'on ne devient*. Quant à la mort, « l'événement c'est que jamais personne ne meurt, mais vient toujours de mourir et va toujours mourir » (*ibid.*, 81). Dans tous les cas « L'infinitif pur est l'Aiôn » (*ibid.*, p. 216).

2. « Événement » est « l'instance paradoxale » dans laquelle « tous les événements communiquent et se distribuent, l'Unique événement dont tous les autres sont les fragments et lambeaux » (LS 1969, p. 72).

2.1 La thèse doit d'abord s'entendre pour chaque sorte d'événements. Ce qu'on appelle un événement est en effet quelque chose qui implique division et réunion « **Il appartient à l'événement de se subdiviser sans cesse, comme de se réunir en un seul et même Événement** » (*ibid.*, p. 138).

La subdivision d'un événement, c'est ce que *Le Pli* nommera l'*extension*, ou *connexion*, par laquelle il se propage, tel une onde sonore ou lumineuse, en une série infinie dont il est à la fois le tout et les parties, comme le fait une vibration en « une infinité d'harmoniques ou de sous-multiples » (LP 1988, p. 105). La *Logique du sens* propose entre autres exemples l'image de tous les coups de dés en « un seul et même lancer » (LS 1969, p. 138) — lancer « dont chaque coup est un fragment », opérant une « distribution de singularités » (*ibid.*, p. 75-76) —, ou encore, chez Leibniz, « l'équation des sections coniques » qui « exprime un seul et

même Événement » se subdivisant « en événements divers, cercle, ellipse, hyperbole, parabole, droite » (*ibid.*, p. 138).

Concernant la réunion, si l'on sait déjà que le « verbe infinitif » exprime « dans le langage tous les événements en un » (*ibid.*, p. 216), il faut par ailleurs supposer une « convergence » effective de séries extensives d'événements, ou de « singularités », en fonction des intensités ou degrés qui leur sont propres. *Le Pli* appelle *intension* ou *conjonction* cette deuxième « condition » ou « composante » de l'événement, et, utilisant ensuite des catégories et des termes (en italique dans ce qui suit), ainsi que des exemples empruntés à Whitehead (v. *Procès et réalité* [1929], trad., Gallimard, 1995) ; *Aventures d'idées* [1933], trad., éd. du Cerf, 1993) le livre définit encore deux autres modes de réunion des événements-singularités en un seul Événement. D'abord la *préhension*, par laquelle se constitue une unité *individuelle*, en tant que *concrecence* d'éléments, qui devient à son tour, une fois constituée, un *datum* pour d'autres préhensions (si les vivants « préhendent l'eau, la terre, le carbone et les sels », l'œil aussi « est une préhension de la lumière » et la pyramide « à tel moment préhende les soldats de Bonaparte (quarante siècles vous contemplent), et réciproquement » (*LP* 1988, p. 106). Puis, *l'ingression* dans l'événement d'*objets éternels* (*ibid.*, p. 108), c'est-à-dire l'incarnation d'une « permanence » dans le « flux » incessant des événements — ce qui permet par exemple de dire, à propos d'un fleuve, qu'il s'agit du « même » fleuve.

En d'autres termes, si tout événement se déploie ou se rassemble en une « série » (les deux premières conditions), il constitue une unité de diversité, non seulement par l'individualité de fait qui lui est propre (troisième condition), mais aussi par l'éternité *impersonnelle* (quatrième condition) qui se révèle en cette individualité. Exemples je suis blessé de telle façon dans telle bataille ; mais « il y a aussi une vérité éternelle de la blessure comme événement impassible, incorporel » (ma blessure « existait avant moi », dit Joe Bousquet : cf *D* [1977] 1996, p. 80), et *cette* bataille, qui se distribue indéfiniment en telle et telle action, est tout autant *la*

bataille, jamais « présente » en tant que telle, mais qui se révèle en celle-là : Événement éternel dont toutes les batailles sont indéfiniment les effectuations (LS 1969, p. 122).

La thèse (2) doit aussi s'entendre de la manière ontologique la plus large.

2.2 « L'Être est l'unique événement où tous les événements communiquent » (LS 1969, p. 211).

Encore faut-il s'entendre sur le concept d'Être dont il s'agit ici. Quelques pages avant cette formulation — dans la « vingt-quatrième série » décisive de *Logique du sens*, intitulée « de la communication des événements », et plus précisément consacrée à la question de savoir comment il peut se faire que des événements différents entre eux puissent composer « un seul et même Événement » (par exemple, ceux d'« une vie ») —, Deleuze a identifié la *synthèse* de leurs « séries divergentes, hétérogènes et disparates » (*ibid.*, p. 205), non pas à une « synthèse connective », de forme « si...alors », ou à une « synthèse conjonctive », de forme « et », mais, *positivement*, à une « synthèse disjonctive », dans et *par* le « ou bien » (*ibid.*, p. 203-204). Ainsi, à la suite de Nietzsche, « la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation » et, à l'encontre de Leibniz, « l'impossible est maintenant un moyen de communication » (*ibid.*, p. 203). C'est l'affirmation de la « résonance des disparates » (*ibid.*, p. 205). Dès lors, le *moi*, le *monde* et *Dieu* — dont les fonctions, chez Kant, étaient respectivement celles de la connexion, de la convergence et de l'exclusion (ou limitation) des séries — « connaissent une mort commune, au profit des séries divergentes en tant que telles » (*ibid.*). Que reste-t-il à leur place ? Un « contre-moi », un « chaosmos » et un « principe diabolique » (*ibid.*, p. 206). Ou plutôt, mais de manière entièrement *affirmative* « Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonnant à travers toutes ses disjonctions » (*ibid.*, p. 207). Dès lors, la « vingt-cinquième série », intitulée « de

l'univocité », peut formuler cette conception dans les termes d'une véritable *ontologie*. Puisque « les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents » (*ibid.*, p. 210), on doit affirmer « l'univocité de l'être » au lieu de son unicité, au sens précis où l'être « est le même pour tout ce dont il se dit », bien que *ce dont il se dit* ne soit « pas du tout le même » (*ibid.*). Éternel retour « en personne », « unique lancer pour tous les coups de dés » (*ibid.*, p. 211), l'Être est donc tel « Il arrive [...] comme un événement unique pour tout ce qui arrive aux choses les plus diverses, *Eventum tantum* pour tous les événements » (*ibid.*, p. 210). Et par conséquent, l'être ne peut d'aucune façon « rester dans le vague ». Sans doute « *extra-être* » parce que distinct « de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit », *il ne peut pas se dire* « sans arriver », sans être *rapporté* « en une fois » à tous les étants, *rabattu* « sur eux pour toutes les fois » (*ibid.*, p. 211). *Insistant* dans le langage et *survenant* aux choses, l'être univoque est « position dans le vide de tous les événements en un » et « expression dans le non-sens de tous les sens en un » (*ibid.*).

3. « L'événement [...] est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend » (LS 1969, p. 175).

3.1 Comprendre « l'événement pur dans sa vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, comme à la fois à venir et toujours déjà passé suivant la ligne de l'Aïôn » (*ibid.*, p. 172), comprendre sa « neutralité », son « impassibilité », son « indifférence » aux opposés (*ibid.* p. 122), c'est tout autant l'objet d'une sagesse « orientale » — dans le Zen, le tir à l'arc « devient non-tir » (*ibid.*, p. 162) —, ou « stoïcienne » — quand la promenade se fait « promenade incorporelle » (*ibid.*, p. 173) —, que celui de tout être qui se veut libre. Car : « **Autant que les événements s'effectuent en nous, ils nous attendent et nous aspirent, ils nous font signe** » (*ibid.*, p. 174). Et à vrai dire, « seul l'événement nous attend, *Eventum tantum* » (D [1977] 1996, p. 81). Bien que nous passions le plus souvent « au long de l'événement »

(QP 1991, p. 106), laissant celui-ci tomber, ou plutôt retomber, « dans l'histoire », il nous faudrait à un moment, à l'instar de Péguy, envisager de « remonter l'événement » et de « s'installer en lui comme dans un devenir », pour y rajeunir et y vieillir « tout à la fois » (*ibid.*, p. 107). Ce n'est peut-être pas l'accès à l'éternel, mais à « l'*Internet* », comme le nommait Péguy — entendons, avec Nietzsche à l'*Intempestif*, à l'*Inactuel* (*ibid.*). En réalité, si la morale a un sens, elle veut dire « ne pas être indigne de ce qui nous arrive » (LS 1969, p. 174). D'où l'affirmation que « l'*Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres » (*ibid.* p. 175).

3.2 Comprendre l'événement, et aussi le vouloir, ne suffiraient cependant pas s'il demeurait *en réalité* subi. Mais une possibilité s'offre de devenir son « acteur », en le *représentant* dans « ce qui arrive » (*ibid.*, p. 175). **Parvenir à la re-présentation de l'événement qui s'effectue en nous, c'est produire sa véritable « transmutation »** (*ibid.*). Concrètement, le processus s'apparente à une « *contre-effectuation* » (*ibid.*, p. 176), qui non seulement limite « l'effectuation douloureuse » de l'événement dans notre chair, mais, de surcroît, la « transfigure » (*ibid.*, p. 188) par le *mime*, par l'*humour*, par la *danse* — par l'*œuvre* ainsi en va-t-il de la blessure chez Bousquet, de l'alcoolisme chez Fitzgerald, de la folie chez Nietzsche ou Artaud (*ibid.*, p. 184).

3.3 En dernière analyse, il apparaît toutefois que la part *ineffectuable* de l'événement ne peut être *accomplie* que par la *pensée*. « **Splendeur incorporelle de l'événement comme entité qui s'adresse à la pensée, et que seule elle peut investir, Extra-être** » (*ibid.*, p. 257). C'est elle — advenant aussi comme événement (QP 1991, p. 29) — qui *métamorphose* ce qui arrive en « événements purs, sur la surface métaphysique qui les transforme, où leur infinitif s'extrait » (LS 1969, p. 257). Sur ce « second écran », qualités, actions et passions physiques deviennent un verdoyer, un manger, un mourir, un s'accoupler... (*ibid.*). C'est uniquement sur cette surface, véritablement

métaphysique (elle n'est pas la conscience : *ibid.*, p. 285), que le visible est élevé à l'invisible (pour reprendre les termes de Blanchot : *ibid.*, p. 277) et que l'univoque se révèle, « c'est-à-dire Événement qui communique l'univocité de l'être au langage » (*ibid.*, p. 289). Les derniers mots de *Logique du sens* (avant les Appendices) assignaient finalement à l'œuvre d'art en général la tâche de *fixer* « cette fulguration de l'univoque, événement trop vite recouvert par la banalité quotidienne ou, au contraire, par les souffrances de la folie » (*ibid.*, p. 290). Mais on aura confirmation, en 1991, qu'il appartient au concept — créé par la philosophie, et surgissant lui-même comme événement (*QP* 1991, p. 39) — d'*apporter* « un Événement qui nous survole » (*ibid.*, p. 32), de parvenir à « dresser un événement qui survole tout vécu, non moins que tout état de choses » (*ibid.*, p. 37), tel « un sourire sans chat » (*ibid.*, p. 120 : allusion évidente au « chat de Chester », dans *Alice aux pays des merveilles*) — l'événement *pur*. Engager l'événement dans un état de choses, c'est l'*actualiser*, l'*effectuer* ; en revanche « on le *contre-effectue* chaque fois qu'on l'abstrait des états de choses pour en dégager le concept » (*ibid.*, p. 150-151). L'événement devient par conséquent *conceptuel*. Et c'est bien la philosophie, instaurant le plan d'immanence de tous les concepts (ou « planomène », *ibid.*, p. 38), qui constitue de fait « l'horizon [...], le réservoir ou la réserve des événements conceptuels » (*ibid.*, 39). Car « ce qu'on appelle Événement » n'est autre chose, en dernière instance, que « la virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos » (*ibid.*, p. 147).

CRITIQUE

Pour toute nouvelle tentative de penser l'événement, faut-il accorder que, désormais, « Deleuze donne le ton » (CAUSSAT, 1992, p. 35) ? Le problème tiendrait alors à la détermination précise d'une « note » de base, car certaines contradictions ou obscurités apparentes se rencontrent dans la théorie deleuzienne complexe de l'événement. L'historique a

parfois tenté de les surmonter, mais trois points doivent être maintenant discutés de plus près : 1° l'ancienneté et la permanence, dans l'œuvre, d'une problématique de l'événement ; 2° la distinction fondamentale entre ce qui arrive et l'événement « pur » ; 3° la contradiction apparente, quand on rapproche (1) et (2), entre une conception d'abord *physicaliste* ou *ontologique* de la cause d'un événement, et une conception finalement *noétique*.

1. A partir de 1968-1969, nous avons vu que l'importance accordée par Deleuze au concept d'événement était incontestable et récurrente. Il serait d'ailleurs possible d'établir qu'il y a dans l'œuvre une extension généralisée, sous divers vocables, d'une thématique *événementielle* de l'*actualisation du virtuel*. Ainsi, dans *Différence et répétition* (1968), la notion apparaît-elle au voisinage d'autres qui énoncent le thème de la *fulguration*, comme le « sombre précurseur », le « dispars » — (quand, entre séries hétérogènes, « des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre » (*MP*, 1980, p. 155) —, ce qui conduira plus tard aux notions de la ligne et du pli (*LP* 1988). Un terme comme « heccéité », de la même façon, permettrait de suivre une ligne particulière de déploiement de la double thématique que l'on vient d'évoquer (v. par exemple la formule « HECCÉITÉ = ÉVÉNEMENT » (*D* [1977] 1996, p. 111). Mais que trouver en amont de la période charnière 1968-1969 ?

Aucune mention de l'événement comme tel n'est faite dans *Empirisme et subjectivité* (1953). Il se rencontre toutefois, au cœur de cet *Essai sur la nature humaine selon Hume*, une double question qui, d'une certaine manière, en réclame le concept : la question du « donné » — lequel est « l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, [...] le mouvement, le changement, sans identité ni loi », ne donnant précisément rien d'autre que la « succession » et la « différence » des perceptions, ou « idées » (*ES* 1953, p. 92-93) — et celle de la manière dont le « sujet », conçu comme ce qui « dépasse le donné », se constitue néanmoins en lui. On

pourrait en effet y « lire », de manière rétrospective, la double dimension dans laquelle Deleuze inscrira par la suite, à partir de *Logique du sens*, le thème de l'événement : dimension « ontologique », au sens où le thème de l'événement se relie à celui de l'être sans cesse apparaissant dans sa différence, et s'y affirmant comme tel ; et aussi dimension « éthique », dans la mesure où la « morale » exigerait de l'individu qu'il se mesurât à l'événement pour se constituer en être libre, autrement dit en véritable *sujet*, par la « contre-effectuation » de l'événement. Mais on suggérerait d'une autre manière la relation qui peut s'établir entre un travail sur Hume et une réflexion sur la notion stoïcienne d'événement, en relevant, avec Émile Bréhier lui-même — dans l'ouvrage dont Deleuze s'est servi pour commencer à élaborer son propre concept —, non seulement que la philosophie de David Hume est une philosophie de l'événement, mais qu'elle l'est à titre de possibilité paradoxale ouverte dans le champ de la pensée par les Stoïciens. En n'accordant aucune réalité aux événements, ces derniers paraissent certes « aussi loin que possible d'une conception comme celle de Hume et de Stuart Mill qui réduisent l'univers à des faits ou événements. [...] En un autre sens pourtant, ils rendent possible une telle conception en séparant radicalement [...] deux plans d'être d'une part l'être profond et réel, la force ; d'autre part, le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans lien et sans fin d'êtres incorporels » (BRÉHIER, 1928, p. 13).

Il serait encore plus évident de retrouver des traces d'un intérêt permanent de Deleuze pour la question de l'événement, autant que pour celle des *signes*, à partir de 1956. Qu'on en juge. Dès cette année-là : insistance sur l'originalité bergsonienne des thèmes du « nouveau » et de « l'imprévisible » (*art.*, [1956] *ID* 2000). En 1962 mise en relation, dans *Nietzsche et la philosophie*, des thèmes de « l'éternel retour », du « coup de dés » et de l'*amor fati* — sans que Deleuze, toutefois, dégage un concept original ou explicite de la notion d'événement (le terme n'apparaissant que rarement, par exemple dans des citations (p. 192 ou 194)

du chapitre du *Zarathoustra* qui s'intitule « Des grands événements » [quand le monde se met à graviter « autour de valeurs nouvelles » *en silence*], ou bien quand le fait de penser se trouve assimilé à « un extraordinaire événement dans la pensée, pour la pensée elle-même ». En 1964, dans *Marcel Proust et les signes* mise en lumière de l'incitation violente à penser que provoque le signe, objet d'une rencontre fortuite (v. *PS* [1975] 1998, p. 25), et introduction de la notion d'essences « alogiques ou supra-logiques », révélées par l'art comme unité du signe et du sens, par delà l'objet et le sujet, avec la soudaine prise de conscience « qu'elles s'incarnaient déjà, qu'elles étaient déjà là » (*ibid.*, p. 50), dans tous les signes mondains, amoureux ou sensibles ; d'où la place faite aux notions de virtuel et d'actuel, déjà mentionnées dans les premières études sur Bergson, mais reprises maintenant dans la perspective proustienne du virtuel comme « réel idéal » (*ibid.*, p. 76). A partir de là, les conditions étaient remplies pour que Deleuze tente de rassembler toutes ces lignes de pensée, et les fasse converger vers la notion d'événement.

2. On se gardera sans doute de rabattre la notion d'événement en général sur celle d'« exposition », à la manière du marketing (*QP* 1991, p. 15). Faut-il pour autant admettre que les événements sont *essentiellement* purs et idéaux, une fois écarté leur caractère le plus apparent et le plus commun, à savoir que, dans des circonstances déterminées, c'est bien telle ou telle chose qui arrive, dotée de particularités parfaitement identifiables, qui la distinguent de toute autre ? Qui ne protesterait, par exemple, si l'on affirmait l'idéalité essentielle de ce qui survient à son corps et transit sa chair, dans le moment même où cela se produit ? Deleuze n'a cependant jamais nié le côté *effectif* d'un événement, quel qu'il soit. Ce qu'il affirme constamment, ce n'est pas la nécessité de retenir seulement l'idéalité d'un événement, mais celle de voir la « stricte complémentarité » (*D* [1977] 1996, p. 79) qui existe entre les choses qui se passent physiquement, dans les corps, et les « événements métaphysiques » dont elles sont les effectuations. L'ensemble est un processus qui

comporte indéfectiblement une double face *accidentelle* ET *essentielle*. Si les médias ne peuvent pas saisir l'événement, c'est parce que celui-ci, « même bref, même instantané, se continue » (*P* 1990, p. 218). Ainsi, dans un accident, l'instant brutal « se confond avec l'immensité du temps vide où on le voit arriver, spectateur de ce qui n'est pas encore, dans un très long suspens » (*ibid.*). Nous devenons « voyants » dans l'événement, alors que les médias nous rendent « voyeurs » de celui-ci. Et précisément, *vivre* cette articulation entre l'accidentel et l'idéal impassible, quand l'événement nous échoit, est une question de dignité — jusque devant la mort en ayant la conscience claire que c'est « un mourir singulièrement incorporel » qui, toujours, vient à se produire dans nos corps (*D* [1977] 1996, p. 75).

3. Incorporels, les événements ne peuvent agir qu'à titre de « quasi-causes ». Mais avant de provoquer quelque réaction que ce soit, physique, psychologique ou mentale, les événements sont d'abord eux-mêmes des « effets ». Cette évidence, soulignée par les Stoïciens et rejoignant en fait l'expérience commune, n'est jamais mise en question par Deleuze. Il semble toutefois concevoir alternativement leur cause, tantôt comme physique et matérielle — (« L'événement est toujours produit par des corps », (*ibid.*, p. 79), voire comme l'Être même —, tantôt comme mentale et conceptuelle, quand l'événement est rapporté au concept, qui est créé par la pensée, et que sa virtualité est rendue consistante par celui-ci, sur le plan d'immanence instauré par la pensée. Là encore, toutefois, joue l'articulation entre ce qui arrive, dans sa factualité, et la part ineffectuable de ce qui arrive. Cette part, la pensée la « dresse » sans doute au dessus de tout vécu et de tout état de choses, comme Événement qui nous survole, et dont elle devient ainsi la « cause » apparente. Mais, intervenant elle-même comme événement, la pensée agit en l'occurrence à la manière d'une cause occasionnelle si elle paraît seule élever l'événement à l'Être, alors que l'Être semble être déjà arrivé comme événement, c'est parce que l'Être ne peut ni se dire ni se concevoir, dans tout événement,

sans simultanément « arriver » comme tel. Non parce que le logos, comme langage et pensée, aurait le pouvoir de créer *ex nihilo* ce qui n'existait pas encore, mais parce que l'Être, se produisant sans cesse en événements multiples, advient en sa vérité, comme Événement, *quand* il est dit et pensé dans tout ce qui arrive.

Dans l'ontologie deleuzienne, nous avons peut-être affaire à une forme étrangement singulière d'hégélianisme (philosophie où « l'absolu » est « esprit », c'est-à-dire où rien n'est, absolument et à jamais, dans la forme close et statique de *l'être*) ; car, au final, si tout est événement, chez Deleuze, c'est parce que rien n'est absolument *chose* (v. *P* 1990, p. 218). Soulignons alors que tout ralliement à la conception deleuzienne supposerait que l'on assume, outre l'affirmation qui la soutient directement, deux affirmations corollaires, les trois rassemblées dans une formulation violente (à tous égards) : « ENTITÉ=ÉVÉNEMENT, c'est de la terreur, mais aussi beaucoup de joie » (*D* [1977] 1996, p. 81).

Robert Sasso

Références

- Dialogues* (1977)
- Différence et répétition* (1968)
- Empirisme et subjectivité* (1953)
- Le bergsonisme* (1966)
- Le Pli* (1988)
- Logique du sens* (1969)
- Nietzsche et la philosophie* (1962)
- Marcel Proust et les signes* (1964)
- Mille plateaux* (1980)
- Pourparlers* (1990)
- Proust et les signes* (1976)
- Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991)

art., [1956] « La conception de la différence chez Bergson » [*Les Études bergsonniennes*, vol. IV, 1956, p. 77-112], *ID* 2000, p. 43-72.

art., 1995 : « L'immanence une vie... *Philosophie*, n° 47, Paris, Éd. de Minuit, 1^{er} septembre 1995.

Maurice BLANCHOT

L'espace littéraire, Paris, Gallimard, *NRF*, 1955.

Joe BOUSQUET

Traduit du silence, Paris, Gallimard, 1936.

Les Capitales, Paris, Cercle du livre, 1955.

Émile BRÉHIER

La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme, Paris, 1925.

Pierre CAUSSAT

L'événement, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

Charles PÉGUY

Clio, [1917], Gallimard, *NRF*, 1932.

Robert SASSO

« Ce qui arrive », *Hiems*, n° 1, Draguignan, 1997.

⇒ AÏON, CAPTURE, CONCEPT, FULGURER, HECCÉITÉ, LOGIQUE DU SENS, RENCONTRE, SINGULARITÉ, SYNTHÈSE.

FONCTION

(Deleuze-Guattari, 1991)

- ♦ **Résultat d'un ralentissement du mouvement infini de la pensée qui procure aux sciences leur objet spécifique, par agencement de « fonctifs » à l'intérieur de systèmes discursifs.**

HISTORIQUE

L'histoire de la philosophie selon Deleuze peut être vue comme celle d'un oubli de l'immanence propre au plan de consistance des concepts dont Spinoza figure le nouveau Messie. Surface d'événements, un tel plan se révèle irréductible aux « prospects » que recoupent les énoncés scientifiques, soit les propositions acquises ou les fonctions scientifiques portant sur des états de choses, en plus des choses et des corps, comme aux propositions de fait de la logique, celle-ci confondant, de façon ruineuse pour la philosophie, concepts et fonctions. Figurent encore, parmi les prospects, les énoncés d'opinion, les jugements de goût, voire les proto-opinions (*Urdoxa*) des phénoménologues qui ont besoin de l'enfance et de la chair du monde comme transcendence rétablie.

Mais auparavant, il s'agit d'effectuer le grand partage entre concept et fonction si toute réduction de l'une à l'autre se trompe décidément de dimension (*QP* 1991, p. 131). La tâche des philosophes consistant à créer des concepts, il revient aux savants de sélectionner les bonnes fonctions, tout comme aux artistes de promouvoir affects et percepts. Il est donc pour le moins étrange d'avoir vu dans les chapitres centraux, 5 et 6, de *Qu'est-ce que la philosophie ?* de quoi prôner la confusion et entretenir des impostures.

Depuis les pages de *Différence et répétition* consacrées au calcul infinitésimal, la notion de fonction est propulsée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* sur le plan de référence sous la forme de « multiplicités fonctionnelles », en puissance dès

qu'apparaît une théorie de la connaissance fondée sur l'idée de cause et de définition scientifique (QP 1968, p. 140).

Fonctions et concepts tiennent lieu de la dyade des états de choses et des événements mettant fin au face-à-face stérile de l'Un et du Multiple, ce qui permet, au sein des philosophies de la différence, d'écarter la voie suivie par A. Badiou quand celui-ci rejette le redoublement de l'actuel par le virtuel.

*

(1) « Les concepts et les fonctions se présentent ainsi comme deux types de multiplicités ou variétés qui diffèrent en nature » (*ibid.*, p. 121).

N'existant pas « tout faits », les deux types de multiplicités, qui sont des rejetons de la *Mannigfaltigkeit* (variété) au sens de Riemann (RIEMANN 1968, p. 79), relèvent d'un même constructivisme. Nous sommes reconduits ici à la source de l'ontologie deleuzienne avec l'évocation de la durée qualitativement mouvante. L'apport bergsonien revient lorsqu'est évoquée la tendance en science à prendre le temps comme variable indépendante pour l'insérer dans une fonction, ce qui préserve d'autant la particularité de la « multiplicité de fusion » qu'incarne ici le concept (QP 1991, p. 121).

A partir de la variété bifurquent les variations du concept et les variables des fonctions. Mais que sont les fonctions ? Rien que de classique ici depuis Euler jusqu'à Frege : constantes et variables extensionnelles reviennent à bon droit aux fonctions (*ibid.*, p. 25). Mais l'est beaucoup moins la réponse apportée à la question comment se forment les fonctions et à quoi servent-elles ?

(2) « Une fonction est une Ralentie » (*ibid.*, p. 112).

A l'instar des concepts, les fonctions sont dérivées du chaos, dont seule la philosophie conserve le mouvement infini. Art, science et philosophie, filles du chaos ou

« chaoïdes », en restent également hantés, ce qui leur permet d'écarter la faiblesse informative dévolue aux prospects.

Une fonction conjurant le chaos est obtenue par un « arrêt sur image » ou un « fantastique ralentissement » du mouvement infini de l'être et de la pensée (*ibid.*, p. 112). Ralentir, c'est « poser une limite dans le chaos », borner les intensités, substituer un horizon à l'infini, tel celui des constantes universelles en physique : invariance de la vitesse de la lumière, constante de Planck, zéro absolu... Un bon exemple de Ralentie s'expose dans la domestication de l'infini actuel par Cantor (hétérogène à l'infini du concept), l'antinomie de Russell suscitant alors le spectre d'un retour au chaos (*ibid.*, p. 113-114).

(3) « La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs. Les éléments des fonctions s'appellent des fonctifs » (QP 1991, p. 111).

Cela conduit à donner un titre non frégéen au chapitre le plus déterminant, « Fonctifs et concepts » (*ibid.*, p. 111-127). Les fonctifs (en linguistique déjà, chez Hjelmslev les deux termes d'une fonction) forment les éléments des fonctions (*ibid.*, conclusion, p. 191). Limites et variables qui permettent aux états de choses d'actualiser le virtuel, constituent les premiers fonctifs. Une limite (exoréférence) ajoute à la proto-limite (endoréférence) — simple nombre, tel *c* vitesse de la lumière, et non rapport — encore un système de coordonnées, abscisses extensives des vitesses et ordonnées intensives des formes virtuelles échappées du chaos. La liste des fonctifs inclut aussi les potentiels à distinguer du virtuel, les états de choses et les choses, les corps et les états de corps.

On attribue aux fonctifs des « observateurs partiels » non subjectifs (*ibid.*, p. 125) ; c'est-à-dire des « foyers de perception et d'affection moléculaires » qui évoquent les monades leibniziennes lesquelles, à l'image des observateurs partiels, perçoivent et éprouvent sans agir au sens d'un influx réel (*ibid.*, p. 124). La position en un site d'un observateur

partiel efficace permet de sélectionner les variables indépendantes révélatrices. C'est ainsi que la microphysique requiert des observateurs « infiniment subtils » (*ibid.*). Sont aussi mentionnés les enzymes allostériques à la suite de J. Monod.

Ce que perçoivent les observateurs partiels relèvent de *sensibilia* (RUSSELL [1917] 1986, p. 140), qualités sans subjectivité — machine de guerre anti-phénoménologique — (à la différence des *qualia* chers à la philosophie de l'esprit) redoublant les fonctifs, « morceaux contractés d'espace-temps qui correspondent à l'ensemble ou aux parties d'une fonction » (QP 1991, p. 125). L'instrumentation physique (caméras à positron, interféromètres..., depuis l'*oculus mentis* des perspecteurs) engendre nombre de tels *sensibilia*.

La sélection d'un observateur partiel judicieux permet de soutirer une fonction aux états de choses présentés comme des « masses de variables indépendantes » (*ibid.*, p. 144).

(4) « La fonction en science détermine un état de choses, une chose ou un corps qui actualisent le virtuel sur un plan de référence et dans un système de coordonnées » (*ibid.*, p. 126-27).

Il faut imaginer l'actuel de toutes parts cerné d'un virtuel chaotique à l'image du nucléon entouré de particules justement qualifiées de virtuelles.

Une fonction permet d'actualiser le virtuel en le rapportant à un plan de référence. Par opposition à la transcendance du religieux (laquelle refait une incursion en sciences quand on veut unifier les quatre forces de l'univers), à l'immanence et à la consistance du concept, on entend par « référence » le plan où sont agencées les « chaînes de fonctifs » par renoncement à l'infini et ralentissement (*ibid.*, p. 117).

Les points remarquables où ces chaînes peuvent rompre déterminent les grandes mutations (découverte ou « crise » des irrationnelles, apparition des géométries non euclidiennes...). Prenant la place du thème et du paradigme chez Cavaillès, ruptures ou bifurcations promeuvent les lignes

de force dans le devenir des fonctifs, signalés par l'usage des noms propres de savants, irréductibles aux personnages conceptuels de la philosophie.

Il est question d'accorder pour référence aux fonctions scientifiques des états de choses ou des mélanges (*ibid.*, p. 120). Encore, la référence apparaît clivée entre des « états de choses ou de matière » qui relèvent des mathématiques, de la physique ou de la biologie (*ibid.*, p. 115), des choses, d'autres propositions, une fois le concept malencontreusement confondu par la logique avec la fonction (*ibid.*, p. 131).

Une figure géométrique suggère un exemple d'état de choses reconnu à partir d'une fonction de deux variables indépendantes au moins pour pouvoir se composer dans le rapport différentiel dx/dy (*ibid.*, p. 115 ; p. 116 : « un état de choses ou une fonction "dérivée" »). Sont aussi tenus pour états de choses les mélanges ordonnés qui, à la manière d'un espace de phases gagnant sur le chaos déterministe de nouvelles variables indépendantes, peuvent être restreints à des trajectoires.

Commençant dès la pesanteur, les interactions définissent des choses (*ibid.*, p. 117). La chose s'émancipe du simple état de choses du fait de l'interfonctionnalité de plusieurs variables autour d'une unité indéterminée. Il faut introduire le point de vue d'un observateur partiel pour qualifier un état de choses en chose ou corps déterminé.

Si la chose relève du calcul différentiel devenu chapitre de la théorie des fonctions, le corps, correspondant à une chose invariante pour différents systèmes de coordonnées, appartient à un système d'actualisation algébrique ou biologique.

La chose est une entité énergétique, l'état de choses une entité géométrique (*ibid.*). Un corps est individué, à la différence de l'état de choses et de la chose qui restent pré-individuels (*ibid.*, p. 116). Ici le corps n'est pas préjudiciellement biologique en algèbre, cette structure commence avec Q. Mais l'individuation qui actualise un corps organique s'effectue par différenciation, alors que le corps algébrique procède par extension. On distingue en

biologie les variables relatives au milieu intérieur (endo-référence) des variables de régulations exoréférées, fonctions de coordonnées externes (VENDRYÈS, 1956).

Sans se confondre avec lui, la position du virtuel n'exclut pas la forme du potentiel logé dans un système de coordonnées (*QP* 1991, p. 116). Notons qu'en géométrie, les affections d'une figure (au sens proclusien) s'effectuent dans le potentiel, non dans le virtuel. C'est encore à la potentialité qu'est référé le génotype qui permet au vivant de se reproduire de l'intérieur. Le corps est de ce fait une entité « informatique » et non pas énergétique ou, *a fortiori*, géométrique.

Finalement, un état de choses dépend de conditions extensionnelles de vérification (*ibid.*, p. 78). Le choix des fonctions, la pertinence de leurs variables et de leurs systèmes de coordonnées relèvent d'une évaluation extrinsèque, et cela alors que l'intensionnalité du concept est jugée à l'aune de sa teneur en problématique.

(5) « L'opinion est [...] une fonction ou une proposition dont les arguments sont des percepts et des affects, en ce sens fonction du vécu » (*ibid.*, p. 137).

Les fonctions se rapportent à des variables qui peuvent être des paramètres physico-mathématiques quand elles sont fonctions d'états de choses. Mais encore, sur la voie de l'atomisme logique, les variables se déterminent comme objets ou corps individués (*ibid.* 6, p. 147). Le statut des sciences humaines est à concevoir à partir de fonctions (doxologiques) du vécu.

Fonction sans fonctifs, l'opinion induit du vécu une qualité abstraite qu'elle attribue à la « volonté de majorité » (*ibid.*, p. 139). La compromission du concept par l'opinion remonte aux grecs qui ont découvert le plan, mais non sans l'encombrer d'opinions (y compris chez Platon, v. *Théétète*).

Il est d'autre part une visée de la transcendance d'après laquelle les fonctifs tendent à devenir des figures — ce qui esquisse un statut pour les philosophies non-occidentales

(pensons encore aux mathèmes lacaniens). Cela s'explique tant que demeure latent quelque chose de figural sous le fonctif. Sur le plan de référence, il en résulte un *Bild*, comme la célèbre surface de Riemann (VUILLEMIN, 1962, p. 320-326). Ici est pertinente une allusion à une vision qui soit en même temps une lecture, tenue pour une échappée hors de la démonstrabilité.

CRITIQUE

On reste frappé par le « dispars » entre des manifestations quelque peu monstrueuses de la fonction sous les items parcourus et une entente sous-jacente de la fonction en science, à laquelle Frege lui-même, qui fustigeait sa confusion avec la variable elle-même, n'aurait rien eu à reprocher, si ce n'était qu'un concept revient pour lui à un cas particulier de fonction à un argument. Un mathématicien tel que Boutroux, partant de l'idée de loi de correspondance, substitue à l'expression de « variable indépendante » celle d'« argument » d'une fonction (BOUTROUX 1914, t. I, p. 307). Et lorsqu'en note, Deleuze et Guattari évoquent l'article fondateur : « Qu'est-ce qu'une fonction ? » (1904), au titre d'une « critique de la variable », c'est encore la critique fréguenne de la confusion entre fonction et variable, dépistée dans quelques définitions d'analystes dont il était le contemporain, qui est remémorée (QP 1991, p. 129). Cette idée de fonction correspond parfaitement au projet de Pierre Vendryès, dans *Déterminisme et autonomie*, de représenter fonctionnellement les fonctions de régulation propre au vivant « percontinu » avec son milieu extérieur, de telle sorte que dans la relation déterministe, éventuellement multiforme, $y = f(x)$, la variable indépendante x devienne en retour fonction de y de façon à assurer l'homéostasie (VENDRYÈS 1956, p. 92 ; v. QP 1991, p. 117).

Peut-on se dispenser d'évoquer Hegel quand il ne cesse d'être question du « mouvement infini de la pensée » — qu'exprime encore le monologue intérieur, mieux que les

propositions logiques (v. Bakhtine) — ? Si la critique des prospects s'accorde facilement avec la dénonciation du sens commun, la suzeraineté du concept hégélien comme retour à soi à partir de la nature de l'esprit absolu se concilie mal avec l'univocité égalitaire des expressions de l'être par concept, fonctions et percepts/affects de l'art. En dépit de la critique d'une relation simplement amicale à l'égard de l'absolu, la référence à Nietzsche triomphe de Hegel quand le mouvement infini de la pensée « libère du vrai » dont la platitude écarte tout geste créatif (QP 1991, p. 133). Encore, là où Hegel montre dans la *Logique de l'être* la latence du Concept dans le calcul infinitésimal, l'évocation de celui-ci ne peut plus appeler que la dépotentialisation accomplie par différenciation (QP 1991, p. 116). La portée ontologique, génétique du calcul différentiel en sort probablement amoindrie par rapport à *Différence et répétition*.

Une fois posées les fonctions d'états de choses, il ne saurait être question de *Naturphilosophie*. Même si elle pourrait surcroître quand est ainsi évoquée la possibilité d'exposer un concept de l'espace géométrique distinct de sa représentation par fonctions, mieux vaut plutôt la chercher dans Whitehead pour un déploiement circonstancié (QP 1991, p. 112, 146).

Les relations entre fonctionnalité et virtualité divergent selon que l'on suit le mouvement de descente, à partir du virtuel chaotique jusqu'aux états de choses, ou qu'on les « contre-effectue » pour obtenir une virtualité dès lors consistante (*ibid.* p. 147 ; D [1977] 1996, p. 179). Conceptuelle, celle-ci ne doit pas être confondue avec le potentiel. Deleuze estime que le potentiel qui n'a d'être qui ne procède de la différence, introduit du virtuel dans l'état de choses, à la manière de la force leibnizienne figurable avec mv^2 (QP 1991, p. 116). La mécanique quantique distingue la potentialité des particules réelles exprimables par la fonction d'onde du système des particules virtuelles qui émergent d'un vide créatif pour y retourner non sans avoir produit des effets sur les particules réelles (QP 1991, p. 111 ; CASSÉ [1993] 1995, p. 70).

Notons finalement que G. Châtelet, interlocuteur plus important ici que ne le laisse deviner une courte note (*QP* 1991, p. 115), ne s'est pas interdit de vouloir « capter la négativité » qui anime l'« enchantement du virtuel » d'une légère et discrète dialectique (*QP* 1991, p. 115 ; CHÂTELET 1987, p. 77).

Jean-Pascal Alcantara

Références

Le bergsonisme (1966)

Différence et répétition (1968)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

Pierre BOUTROUX

Les principes de l'analyse mathématique. Exposé historique et critique, t. I, Paris, Hermann & fils, 1914.

Michel CASSE

Du vide et de la création, Paris, Odile Jacob, 1993, « Poches » 1995.

Gilles CHÂTELET

« L'enchantement du virtuel », *Chimères*, revue des schizoanalyses, été 1987.

Gottlob FREGE

Qu'est-ce qu'une fonction ? [1904], traduit par Claude Imbert, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1971.

G. W. F. HEGEL

Science de la logique, t. I, 1^{er} livre, *L'être* [1812], trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

Bertrand RUSSELL

Mysticism and Logic, [1917], London, New-York, Routledge, 1986.

Pierre VENDRYÈS

Déterminisme et autonomie, Paris, Armand Colin, 1956.

Jules VUILLEMIN

La philosophie de l'algèbre, t. I, PUF, « Épiméthée », 1962.

⇒ CONCEPT, MULTIPLICITÉ, VITESSE.

FULGURER

(Deleuze 1968)

- ♦ Verbe qui signale la différence d'intensité entre deux « multiplicités » (ou « séries divergentes ») en tant qu'elles entrent en « résonance », forment système, et résolvent leur « différence de différence » en « fulgurant » en signe. Le « dispars » produit le phénomène qui fulgure « entre » deux séries disparates, s'affirmant comme différence de différence, qui résout (en même temps qu'elle la recouvre) la différence initiale.

HISTORIQUE

Cette « Fulguration » dont Deleuze trouve le concept chez Leibniz et chez Nietzsche — « l'éclair d'or scintillant qui fulgure au ventre du serpent vita » (NIETZSCHE [1887, 9 (26)] 1976, p. 26) —, sert d'opérateur, dans *Différence et répétition*, pour la production actuelle d'un phénomène quelconque. Fulgurer est un acte, non une chose, qui rend compte de l'individuation d'un état quelconque (matériel, vital, noétique), et exige une logique du « verbe » apte, plus que les substantifs et adjectifs, à rendre compte du « pur devenir » (LS 1969, p. 11). Ce qui fulgure, c'est l'« éclair », le « zigzag » de la foudre, modèles d'« heccéités » que Deleuze nomme dans *Différence et répétition* « le dispars ». Les exemples physiques en sont la foudre, le zigzag, la lanière du fouet (MP 1980, p. 347), la flèche stoïcienne (LS 1969, p. 172), le trait de pinceau du maître zen (*ibid.*, p. 162).

Deleuze en donne la définition suivante « **Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes**, toutes sortes de conséquences en découlent dans le système. Quelque chose “passe” entre les bords ; des événements éclatent, **des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre** » (DR 1968, p. 155). La foudre possède ces caractéristiques physiques déterminantes pour la philosophie deleuzienne de la nature, dont on retiendra six traits.

1° L'éclair fulgure comme une « singularité », « quelque chose » du type éclair ou foudre se produit hic et nunc. Fulgurer est l'acte de tout phénomène, qui s'actualise sur le mode de l'« événement ».

2° La singularité est indissociable de son milieu, elle « passe entre les bords ». Ce milieu joue comme « potentiel », différence initiale. D'où l'impératif méthodologique d'une pensée par le milieu : « On ne peut pas séparer un état de choses [l'éclair] du potentiel à travers lequel il opère » (*QP* 1991, p. 145). La singularité est indissociable du champ de forces qu'elle actualise, du plan d'immanence dont elle s'arrache. Toute singularité réclame une « éthologie des forces », une prise en considération du milieu constituant, qui la fait apparaître comme une « conséquence », un « effet » pour le système. L'individualité de l'éclair n'est donc ni première, ni unitaire mais donnée intensivement comme résolution des « disparates » qui agitent le champ collectif dont il procède. Il y a là une « co-production » (une « préhension » pour suivre le vocabulaire de Whitehead) qui constitue ensemble l'éclair, comme singularité, et son milieu associé. Autrement dit, fulgurer se dit d'une multiplicité.

3° L'éclair fulgure comme résolution de la différence de potentiel : c'est une « intensité », une « différence de différence » qui décharge et résout la différence initiale, en cette différence seconde : la lueur qui paraît.

4° L'intensité fulgure sur le mode du « devenir » la différence de potentiel produit comme « devenir entre » l'éclair, multiple mais singulier, rapide, bref et imprévisible, irréductible à l'histoire qui précède modèle pour l'événement.

5° Ce devenir prend forme comme actualisation d'un virtuel le zigzag déchire le plan sur lequel il s'enlève en traçant une « ligne » — non « un point » —, une connexion, une bifurcation entre points singuliers, dont l'éclat aléatoire signale et résout la différence de potentiel par son apparition fulgurante, phénoménale.

(1) Fulgurer se dit donc de tout acte d'individuation, compris comme actualisation d'un virtuel singulier qui trace dans l'espace lisse l'apparition d'un phénomène différencié.

*

Néanmoins, c'est surtout dans le contexte de *Différence et répétition* que le concept reçoit la charge de penser la perception intensive, en conjuguant une acception physique et psychobiologique avec un sens transcendantal. Les résultats méthodologiques et ontologiques de cette analyse sont conservés dans le système, tandis que le dispositif de l'éclat qui fulgure, du « disparaît » et du « simulacre » s'efface au profit de nouvelles notions.

« Fulgurer » est d'abord un concept physique, non métaphorique, qui relève de la philosophie de la nature et s'instruit des avancées de la science contemporaine. L'éclair résout typiquement une différence de potentiel en traçant dans l'atmosphère une déchirure, une ligne de bifurcation qui anime les points singuliers que parcourt sa lueur brève aléatoire.

(2) Ce qui fulgure ainsi, c'est une différence d'intensité. Deleuze l'envisage d'abord comme un concept physique qui s'appuie sur la différence de potentiel chez Rosny et sur la « disparation » chez Simondon. D'une part, cela lie la différence à la sérialité, la « série de disparates » la différence n'existe jamais seule, elle se donne toujours comme multiplicité connectant des différences, de même que la force, toujours plurielle, s'actualise dans un rapport de forces (*NP* 1962, p. 7 ; *F* 1986, p. 131). Son caractère est donc « l'organisation en série » (*DR* 1968, p. 154). Mais pour que la différence agisse comme un différentiel différenciant, il faut une « communication [qui] rapporte des différences à d'autres différences ». **(3) Fulgurer se dit de cette communication, « différence au second degré » qui joue « le rôle de "différenciant" », c'est-à-dire rapporte « les unes aux autres les différences de premier degré »** (*ibid.*, p. 154). Un bon modèle de cette différence différenciante est

la « disparation » de la vision : le terme, emprunté à la psychophysiologie de la perception, désigne la production de la profondeur dans la vision binoculaire. Chaque rétine est couverte d'une image bidimensionnelle, mais la différence de parallaxe empêche les deux images de coïncider leur asymétrie produit, par « disparation », la création d'une nouvelle dimension la vision tridimensionnelle, comme résolution créatrice de la disparité entre les deux rétines. Le volume visuel se produit non par réduction, mais par disparation de la différence initiale (MERLEAU-PONTY [1945] 1985, p. 266-270 ; SIMONDON [1964] 1995, p. 206 ; *DR* 1968, p. 72-73). Deleuze se saisit du concept physique d'intensité pour analyser « la synthèse asymétrique du sensible » (*ibid.*, ch. V) et appelle « disparité cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini ». Ainsi la différence est toujours redoublée les différences internes d'une série provoquent la différenciation entre deux séries hétérogènes. Il y a là une physique et une psychobiologie de l'intensité différentielle qui développent la philosophie de la différence en cosmologie. Cette cosmologie s'appuie sur les concepts physique de champ, de résonance, de différence de potentiel pour penser ce qui fulgure comme différence de potentiel qui s'arrache sur un champ de présingularités.

Simultanément, Deleuze porte la fulguration au plan d'une esthétique et d'une logique qui déterminent les conditions transcendantales de l'expérience (*DR* 1968., p. 310).

(4) Ce qui fulgure, c'est le phénomène, en tant qu'il fait signe. « Tout phénomène fulgure dans un système signal-signé » (*ibid.*, p. 286). La disparité, comme « différence ou intensité (différence d'intensité) est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît » (*ibid.*, p. 287), c'est pourquoi les « qualités sont des signes et fulgurent dans l'écart d'une différence » (*DR* 1968, p. 288). La différence n'est donc pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné (*ibid.*, p. 292), la condition, non de l'expérience « possible » comme chez Kant (car Deleuze substitue le virtuel au possible kantien) mais de l'expérience « réelle ». Dans l'appareil

kantien qui caractérise *Différence et répétition*, la fulguration, actualisant une communication entre séries disparates, est la condition de notre expérience, et la différence, sa « raison », « le plus proche noumène du phénomène » (*ibid.*, p. 286). « Le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates. [...] La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la disparation telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence » (*ibid.*, p. 287).

(5) Fulgurer est donc l'effet d'une communication entre intensités disparates, qui fait résonner leurs différences en produisant cette différence au second degré, l'intensité apparaissante. La fulguration du phénomène a comme condition ce que Deleuze nomme « le dispara », « différence qui rapporte le différent au différent dans ces systèmes intensifs » (*ibid.*, p. 156), « sombre précurseur » qui agit comme « différenciant », différence de différence, « différence en soi, au second degré » (*ibid.*, p. 157), comme on l'a vu pour le phénomène de la vision. Ainsi, le dispara est « l'objet = x » (*ibid.*, p. 159-162), la différence insensible qui produit la fulguration sensible. Deleuze estime ainsi porter l'avancée kantienne (la découverte du transcendantal) sur le terrain plus sûr de l'empirisme. « L'empirisme devient transcendantal et l'esthétique une discipline apodictique quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même du sensible la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme "effet" » (*ibid.*, p. 80).

CRITIQUE

Le rôle méthodologique de cette fulguration est de résorber l'idéalisme kantien en proposant une alternative à l'opposition dialectique et spécialement à la sursomption

hégélienne. Au lieu d'un négatif qui produit la résolution de la différence par contradiction, fulgure une affirmation nouvelle, créatrice qui maintient la différence initiale. « Au contraire, c'est dans la profondeur intensive que vivent les disparités constitutives, les distances enveloppées, qui sont à la source de l'illusion du négatif, mais qui sont aussi le principe de dénonciation de cette illusion. [...] Ce n'est pas la synthèse des différents qui nous mène à leur réconciliation dans l'étendue (pseudo-affirmation), c'est au contraire la différenciation de leur différence qui les affirme en intensité. Les oppositions sont toujours planes [...]. On l'a souvent remarqué pour les images stéréoscopiques ; et plus généralement tout champ de forces renvoie à une énergie potentielle, toute opposition renvoie à une « disparation » plus profonde, les oppositions ne sont résolues dans le temps et l'étendue que pour autant que les disparates ont d'abord inventé leur ordre de communication en profondeur » (*ibid.* p. 304). De manière constante, Deleuze situe sa pensée dans un « anti-hégélianisme généralisé », et substitue l'affirmation des disparates au négatif de la contradiction (*ibid.*, p. 1, 304, n. 1 ; *QP* 1991, p. 16-17).

De l'argumentation de *Différence et répétition*, Deleuze conserve ce résultat que tout phénomène est un signe intensif. Cela lui permet de réduire la « causalité » (concept logique abstrait) à un processus physique de « signalisation » « Nous appelons "signal" un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeur disparates ; nous appelons "signe" ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle ; telle une communication qui s'établit entre des disparates » (*DR* 1968, p. 31). Le signe se produit donc toujours comme « effet » matériel, et comme tel, il « exprime » la « dissymétrie du système », mais il tend également à « l'annuler », dans la mesure où il construit, avec cette différence au second degré, une nouvelle couche de réalité, comme dans la disparation où la différence constitutive dans la vision binoculaire produit la tridimensionnalité, absente de chaque rétine.

Mais l'attache kantienne de l'argumentation, et la connexion entre phénomène qui fulgure, disparaît qui rend les séries communicantes, et simulacre, défini comme « système différentiel à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé » (*ibid.*, p. 165) cèdent la place, à partir de 1976, au rhizome, et à une logique des multiplicités qui emprunte ses concepts directeurs à la biologie, à la cinématique de l'œuf et à l'éthologie plus qu'à la physique. En ce sens, la fulguration conserve sa pertinence dès qu'il s'agit de penser la perception comme processus intense. « Il est vrai que les qualités sont des signes, et fulgurent dans l'écart d'une différence » (*ibid.*, p. 288). L'intensité conserve sa « fonction discordante » (K 1975, p. 42), son hétérogénéité constituante. Mais la fulgurante différence de différence cède la place, dès *Logique du sens*, à une « fulguration de l'univoque » (LS 1969, p. 290) saisi par « synthèse disjonctive » (A 1972, p. 90). La fulguration, trop proche de l'émanation, est reportée à son plan d'immanence par le concept de « pli » (F 1986, p. 118-126 ; LP 1988, ch. VII), tandis que la perception n'est plus pensée sur le mode de l'éclair, mais comme un « devenir » qui implique une « zone de voisinage et d'indiscernabilité » (MP 1980, p. 342-343 ; QP 1991, p. 149 ; CC 1993, p. 11). A partir de *Mille plateaux*, le phénomène devient « heccéité », rapport de vitesses et de lenteurs (MP 1980, p. 320 ; FB 1981, ch. VI) et la disparation « héautonomie » (C2 1985, p. 323, 369), puis « hétérogenèse » (QP 1991, p. 188), qui implique une bifurcation (LP 1988, p. 83), point singulier au voisinage duquel les séries divergent. L'éclair se porte sur le corps comme « cicatrice » et « blessure » (QP 1991, p. 151 ; *art.*, 1995, p. 7). La « fêlure » remplace la zébrure de l'éclair pour dire la manière dont le sens fulgure dans la pensée sous la violence du signe (PS [1954] 1976, p. 90 ; LS 1969, p. 180, 373 ; MP 1980, p. 243). La thématique de la ligne et du pli a remplacé la décharge fulgurante de l'éclair.

Anne Sauvagnargues

Références

Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Foucault (1986)
Francis Bacon. Logique de la sensation (1981)
Kafka. Pour une littérature mineure (1975)
L'Anti-Œdipe (1972)
Le bergsonisme (1966)
Logique du sens (1969)
Nietzsche et la philosophie (1962)
Marcel Proust et les signes (1964)
Mille plateaux (1980)
Pourparlers, (1990)
Proust et les signes (1976)
Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., 1995 « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éd. de Minuit, 1^{er} septembre 1995.

LEIBNIZ

Théodicée, §§ 382-391, 398, 395, 1710 et *Monadologie* § 47, 1714.

MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945 [rééd. coll. « tel », 1985].

NIETZSCHE

Œuvres philosophiques complètes, édition Colli-Montinari, t. XIII, tr. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976 [traduction modifiée].

ROSNY

Les sciences et le pluralisme, Alcan, 1922.

SIMONDON

L'individu et sa genèse physico-biologique, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1964 [réédité sous forme augmentée, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1995].

⇒ DEVENIR, DIFFÉRENCE, DISPARS, INTENSITÉ, PL.I, RENCONTRE, ZONE D'INDISCERNABILITÉ.

HECCÉITÉ

(Deleuze 1972)

- ♦ L'heccéité est ce mode d'individuation, qui ne se réduit ni à la substance, ni à l'objet, ni au sujet mais concerne cependant des individualités parfaites, à condition qu'elles soient saisies sur le plan de consistance ou d'immanence que permet la logique des multiplicités, au lieu d'être rapportées à un plan de transcendance.

HISTORIQUE

Depuis ses premières études humiennes, Deleuze ne cesse d'affirmer qu'il faut relire Kant avec Hume et appliquer au sujet transcendantal la critique kantienne de la substance, pour réaliser un empirisme transcendantal (*ES* 1953, p. 92, 117) ; ni l'objet ne préexiste au sujet, ni le sujet ne constitue l'expérience, mais sujet et objet sont coproduits et s'individuent de concert dans un mouvement vital d'actualisation *hic et nunc*. « Il n'y a plus de formes [préexistantes], mais des rapports cinématiques entre éléments non formés ; il n'y a plus de sujets mais des individualisations dynamiques sans sujet, qui constituent des agencements collectifs » (*D* [1977] 1996, p. 112).

L'heccéité, que Deleuze emprunte à Duns Scot, remplit ce programme théorique. Dans *Différence et Répétition*, Duns Scot forme avec Spinoza et Nietzsche les jalons d'une philosophie de « l'univocité de l'être », ou de « l'immanence » parce qu'il est le penseur qui « s'élève jusqu'à la conception d'une individuation comme ultime "actualité de la forme" » (*DR* 1968, p. 56-57). La philosophie scotiste développe une théorie forte de l'intensité ou du degré, et de l'affection modale (*SPE* 1968, p. 173, n. 2). Cela ne suffit pas il faut ensuite montrer « comment l'individuation précède en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué [...], comment un

champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles » (*ibid.*). Ce pas supplémentaire est franchi avec Simondon, pour qui « l'individuation doit être saisie comme devenir de l'être », comme « la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système » (SIMONDON [1964] 1995, p. 29). « Le principe d'individuation est alors source d'heccéité » (*ibid.*, p. 22), « singularités implicites » qui animent une prise de forme dans la matière (*ibid.*, p. 51), et permettent de saisir l'opération d'individuation (du cristal, de la membrane) comme un « système » « moléculaire et non molaire » (*ibid.*, p. 25). Deleuze commente ainsi l'apport simondien « Il arrive qu'on écrive « heccéité » en dérivant le mot de *ecce*, voici. C'est une erreur, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec*, « cette chose ». Mais c'est une erreur féconde, parce qu'elle suggère un mode d'individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d'une chose ou d'un sujet » (MP 1980, p. 318, n. 24).

Si donc le cadre conceptuel et le rôle méthodologique de « l'heccéité » et la fécondité respective de Duns Scott, Spinoza, Nietzsche et Simondon sont fixés depuis *Différence et répétition*, le terme lui-même n'apparaît qu'avec les travaux préparatoires à *Mille plateaux*. La première occurrence se trouve dans *Dialogues*, ch. III, où :

(1) l'heccéité désigne « toute individuation [qui] ne se fait pas sur le mode d'un sujet ou même d'une chose » (D [1977] 1996, p. 111). Elle sert à « déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, [...] qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée [et ne peut] pas être déterminé comme celui d'une conscience. [...] Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités [...] qui président à la genèse des individus et des personnes » (LS 1969, p. 124-125). L'heccéité nomme une telle émission de singularité, « une heure, un jour, une saison, un climat, une ou plusieurs années », une « intensité » quelconque (D [1977] 1996,

p. 111), un « visage » (*MP* 1980, p. 320), « des forces, des événements, des mouvements et des mobiles, des vents, des typhons » (*P* 1990, p. 52).

L'heccéité est donc « un mode d'individuation », « très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance » (*MP* 1980, p. 318). Son élaboration de 1977 à 1981, suppose l'élaboration du « corps sans organes » (*LS* 1969, 1972), qui permet à Deleuze de renouveler sa lecture du « mode fini » chez Spinoza (*SPE* 1968, ch. XII-XIII, et *art.*, [1978] in *SPP* 1981, ch. VI) : toute individuation est modale, singulière et intensive.

(2) « Les heccéités sont seulement des degrés de puissance qui se composent, auxquels correspondent un pouvoir d'affecter et d'être affecté ; des affects actifs ou passifs, des intensités » (*D* [1977] 1996, p. 111).

L'heccéité ne concerne donc pas une individualité, une subjectivité ou une corporéité différentes, mais une théorie différente de l'individu, du sujet, du corps ou de la chose. Elle s'inscrit dans un « plan d'immanence » et exige la distinction connexe entre ces deux plans de la pensée, celui d'une philosophie matérialiste de l'immanence que Deleuze revendique comme seul apte à penser le « plan d'immanence ou de consistance », et le « plan transcendant ou théologique » des philosophies de la substance et du sujet (*ibid.*, p. 110-111) ; *art.*, [1978] in *SPP* 1981, p. 172) ; *MP* 1980, p. 325). Le plan de transcendance rapporte l'individuation à des formes substantielles, des sujets ; le plan d'immanence ou de consistance, « ne connaît pas [...] des sujets, mais plutôt ce qu'on appelle des "heccéités" » (*D* [1977] 1996, p. 111). « Il n'y a plus de formes, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuels de la force anonyme » (1978 [1981, p. 172]). L'élaboration théorique la plus complète des deux plans et de l'heccéité se trouve dans le 10^e Plateau, (*MP* 1980, « Souvenirs d'une heccéité », p. 318 et suiv. ; « Souvenirs d'un planificateur », p. 325 et suiv.).

La traduction anglaise de *Dialogues*, en 1987, permet la mise au point suivante, en discours indirect libre, puisqu'il s'agit d'une note additionnelle des traducteurs selon les indications de Deleuze. Sa clarté pédagogique lui fait mériter de figurer ici. « Le professeur Deleuze a suggéré la note suivante pour expliquer le terme [de heccéité] *Haecceitas* est un terme utilisé fréquemment par l'école de Duns Scot, pour désigner l'individuation des êtres. Deleuze l'utilise en un sens bien spécial : au sens où l'individuation ne concerne plus un objet, une personne, mais plutôt un événement (un vent, une rivière, une journée ou même une heure du jour). Il soutient que toutes les individuations sont en fait de ce type. C'est la thèse qu'il développe avec Félix Guattari dans *Mille plateaux* » (Hugh Tomlinson et Barbara Habberjam, in *Dialogues* [trad.]), 1987, p. 151-152).

(3) L'heccéité s'inscrit dans la thématique de l'événement singulier mise en place depuis 1968 « On se demande ce qui fait l'individualité d'un événement : une vie, une saison, une bataille, 5 heures... **On peut appeler eccéités ou heccéités ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des « Moi ».** Et la question surgit : **ne sommes-nous pas de telles eccéités plutôt que des « moi » ?** [...] Les événements soulèvent de très complexes questions concernant la composition et la décomposition, la vitesse et la lenteur, la latitude et la longitude, le pouvoir et l'affect. Contre tout personnalisme, psychologique ou linguistique, ils promeuvent une troisième personne, et même une « quatrième personne du singulier », la non-personne ou Il, en qui nous nous reconnaissons nous-mêmes ou reconnaissons notre communauté, mieux que dans les échanges vides entre un Je et un Tu. Bref, nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des singularités pré-individuelles et des individuations non-personnelles » (*art.*, 1989, p. 89-90).

Ces mises au point sont éclairantes, mais rétrospectives. En fait, la notion disparaît à partir de l'élaboration de la notion de « pli » (*F* 1986 ; *LP* 1988), même si l'élaboration théorique de la singularité reste le nerf vif du système

(*QP* 1991 ; « L'immanence une vie... », *Philosophie* n° 47, septembre 1995).

CRITIQUE

Si l'heccéité connaît dans le système une trajectoire bien déterminée, qui s'épanouit de 1977 à 1980, elle répond au problème insistant que Deleuze ne cesse d'élaborer : la singularité, et son actualisation réelle, corporelle, parfaitement individuelle et pourtant ni substantielle, ni subjective. On ne peut comprendre cette théorie de l'individuation qu'en se reportant à la lecture que Deleuze fait de Spinoza (1, *infra*). C'est cette « éthique », ou éthologie des rapports intenses, qui permet de comprendre la détermination des individus comme heccéité, que Deleuze précise en appliquant à la théorie du mode fini chez Spinoza les concepts de « latitude » et de « longitude » (2, *infra*). Ainsi, l'heccéité s'oppose moins aux sujets et aux corps qu'elle n'en renouvelle la pensée (3 et 4, *infra*), par une logique des multiplicités qui réclame une grammaire de l'événement (5, *infra*), une science nouvelle (6, *infra*). Si Deleuze n'en conserve pas la notion sans ses œuvres tardives, son acquis théorique n'est pas contesté. L'heccéité a donc une position théorique décisive, mais limitée, correspondant à l'élaboration de *Mille plateaux*.

1. Deleuze élabore la notion d'heccéité en méditant l'*Éthique* de Spinoza (II, 13) (*SPE* 1968 III ; *D*[1977] 1996, p. 108-109) ; *art.*, [1978] in *SPP* 1981, p. 166 ; *MP* 1980, p. 310 ; *QP* 1991, p. 51). « Vous ne définirez pas un corps (ou une âme) par sa forme, ni par ses organes ou fonctions ; et vous ne le définirez pas davantage comme une substance ou un sujet » (*art.*, [1978] in *SPP* 1981, p. 166). Spinoza propose en effet une théorie modale de l'individu comme composition de parties intensives (*SPP* 1981, p. 135). Or « concrètement, un mode, c'est un rapport complexe de vitesse et de lenteur, dans le corps, mais aussi dans la pensée, et c'est un pouvoir d'affecter et d'être affecté, du corps et de la pensée ». Ainsi, être spinoziste, c'est « définir un animal, ou un homme, non pas par sa forme, ses organes et ses fonctions, et pas non plus comme un sujet [mais] par les affects dont il est capable.

C'est en ce sens que l'heccéité reprend le « corps sans organes » qui ne peut être défini par sa forme (universel transcendant extérieur), ni par sa composition intrinsèque (ses organes) ou par son milieu (les fonctions qu'il exerce) : il doit être défini par une émission du corps sans organes sur le plan de consistance, qui « ne connaît pas [...] des sujets, mais plutôt ce qu'on appelle des "heccéités" » (*D* [1977] 1996, p. 111). C'est pourquoi l'heccéité réclame qu'on se situe sur le plan d'immanence ou de consistance, par différence avec les philosophies de la transcendance (*QP* 1991, 1, 2). Ainsi, l'heccéité chez Deleuze permet une « éthologie des affects » et une physique de la puissance qui donne à l'intensité un statut non métaphorique et définit le plan de composition comme immanent et non transcendant : « la question n'est pas celle de l'organisation, mais de la composition ; pas celle du développement ou de la différenciation, mais du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur » (*MP* 1980, p. 312). « Le plan de consistance ne contient que des heccéités suivant des lignes qui s'entrecroisent. Les formes et les sujets ne sont pas de ce monde-là » (*ibid.*, p. 321) elles relèvent du plan de transcendance par lequel la pensée fige le devenir.

2. La cartographie géographique des modes remplace la genèse historique des individus (*MP* 1980, p. 318). Alors, l'heccéité scotiste forme système avec les notions « médiévales et géographiques » de « longitude » et de « latitude » (*D* [1977] 1996, p. 112, n. 1 ; *art.*, [1978] in *SPP* 1981, p. 171 ; *MP* 1980, p. 310-319). « Sur le plan de consistance, un corps se définit seulement par une longitude et une latitude », nouvelles coordonnées d'une « cartographie » qui indique le « diagramme » du corps, le rapport fluctuant des forces, sous sa double dimension de force anonyme (la latitude de puissance) et d'éléments « non formés » (la longitude, la composition moléculaire). La longitude concerne « l'ensemble des éléments matériels » qui appartiennent au corps « sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur » (Spinoza, *Éthique*, II, 13) et la latitude, « l'ensemble des affects intensifs » dont ce corps est capable et qui transforment son degré de puissance. Chaque individu

est le produit d'un grand nombre de rapports moléculaires (longitude) et chacun de ces rapports jouit « d'une certaine latitude » (*art.*, [1978] in *SPP* 1981, p. 49), d'une variation en degré qui exprime « ce que peut un corps », les affects dont il est capable.

3. On ne confondra pas donc pas l'heccéité avec une détermination temporelle du type du « fugace », ou de l'évanouissant, par opposition au durable, avec un moindre degré d'être, pas plus qu'on ne lui assignera d'échelle déterminée, ni qu'on ne lui assignera le statut logique de l'accident. Toutes ces oppositions relèvent du plan de transcendance, qui scinde l'essence et l'accident, le nécessaire et le contingent, l'éternel et le devenir. L'heccéité est une « individualité parfaite », qui s'applique aussi bien à ce que la pensée substantielle décrit comme des essences ou des « sujets formés » (*MP* 1980, p. 320). Elle ne découpe pas une classe d'être, mais capte des devenirs en acte. C'est pourquoi elle concerne aussi bien une heure de la journée (« cinq heures du soir »), un « degré de chaleur » une « intensité de blanc » (*ibid.*, p. 319), qu'un animal, un sujet, un corps social, une idée. Opposer l'heccéité au sujet comme l'indéterminé au formé, le fugace au durable, l'accidentel au substantiel, c'est rester dans le plan de transcendance, « comme s'il y avait d'un côté des sujets formés, du type choses ou personnes, et de l'autre côté, des coordonnées spatio-temporelles du type heccéité » (*ibid.*, p. 320). Donc, elle « n'est nullement une individualité par l'instant, qui s'opposerait à celle des permanences ou des durées » (*ibid.*, p. 319) ; « ce n'est pas l'instant, ce n'est pas la brièveté qui distingue ce type d'individuation. Une heccéité peut durer autant de temps, et même plus, que le temps nécessaire au développement d'une forme et à l'évolution d'un sujet » (*D* [1977] 1996, p. 11). En fait, « les relations, les déterminations spatio-temporelles ne sont pas des prédicats de la chose, mais des dimensions de multiplicités » (*MP* 1980, p. 321), et lorsqu'on se situe sur ce plan, on se donne les moyens théoriques de traiter sur le même plan toutes les individuations (matérielles, vitales, noétiques). « Un degré, une intensité est un individu,

Heccéité, qui se compose avec d'autres degrés, d'autres intensités pour former un autre individu » (*ibid.*, p. 310).

4. Cette logique des multiplicités répond à l'actualisation intense du devenir. Elle permet de traiter toutes les individuations comme coproduction d'une multiplicité dans son agencement. « C'est tout l'agencement dans son ensemble individué qui se trouve être une heccéité ; c'est lui qui se définit par une longitude et une latitude, par des vitesses et des affects, indépendamment des formes et des sujets qui n'appartiennent qu'à un autre plan » (*MP* 1980, p. 321). On n'opposera donc pas heccéité à sujet, puisque le sujet est une lecture de l'heccéité subjective sur le mode transcendant, et il en va de même pour les autres universaux de la philosophie de la transcendance. En réalité, les sujets, les objets, choses et substances sont des heccéités. Tout au plus distinguera-t-on « heccéités d'agencement », c'est-à-dire les analyses centrées sur telle individuation (un corps, considéré comme longitude et latitude), et les heccéités d'inter-agencements, dont l'analyse chevauche plusieurs paquets de lignes « milieu de croisement des longitudes et latitudes » (*MP* 1980, p. 321). Il en va exactement de même pour les multiplicités, selon qu'on les considère dans la stabilité relative de leur agencement, ou selon les lignes de fuite qui les traversent. L'heccéité a les caractères d'une multiplicité — qui est toujours multiplicité de multiplicité —, et chevauche donc nécessairement des individuations très différentes à des échelles diverses (Leibniz *Monadologie*, § 71 ; Spinoza, *Éthique*, II, 13, V, 37) ; elle est donc inséparable de son « voisinage », « notion à la fois topologique et quantique, qui marque l'appartenance à une même molécule, indépendamment des sujets considérés et des formes déterminées » (*MP* 1980, p. 334).

5. L'ontologie réclame une syntaxe originale, une grammaire de l'événement convenant au devenir multiple, puisque l'heccéité désigne une « forme d'individuation parfaite » (*MP* 1980, p. 318), quoique étrangère à la logique substantive et prédicative. « Ce sont les heccéités qui s'expriment dans les articles et pronoms indéfinis, mais non indéterminés, dans des noms propres qui ne désignent pas des

personnes, mais marquent des événements, dans des verbes infinitifs qui ne sont pas indifférenciés, mais constituent des devenir ou des processus. C'est l'heccéité qui a besoin de ce type d'énonciation. Heccéité = événement » (*D* [1977] 1996, p. 111).

6. Cette grammaire de l'événement poursuit le programme de la « logique rhizomatique » (*R* 1976). « Une heccéité n'a ni début ni fin, ni origine ni destination ; elle est toujours au milieu. Elle n'est pas faite de points, mais seulement de lignes. Elle est rhizome » (*MP* 1980, p. 321). Si elle s'applique à toutes les échelles de réalité, sa pertinence méthodologique est plus facile à discerner pour les agencements qui « réclament une topologie extraordinairement fine » (*ibid.*, p. 474), du type « brouillard » ou « brume » (*ibid.*, p. 321), bref qui relèvent des espaces « lisses » — par différence aux espaces « striés », quadrillés par une mise en forme — et qui ne reposent « pas sur des points ou des objets, mais sur des heccéités, sur des ensembles de relations (vents, ondulations de la neige ou du sable [...]) » (*ibid.*, p. 474). Son modèle scientifique n'est pas le « Compar », modèle légal, légaliste de l'invariant qui fonde le schéma hylémorphique, mais le « Dispar », « élément de la science nomade [qui] renvoie à matériau-forces plutôt qu'à matière-formes », et crée « des individuations par événements ou heccéités, et non par "objet" comme composé de matière et forme ; les essences vagues ne sont pas autre chose que des heccéités » (*ibid.*, p. 458). La logique théorique et pratique des multiplicités compose avec des « variables » non statiques, « en mouvement », « en variations », qui peuvent « être groupées sous deux grandes rubriques les singularités ou heccéités spatio-temporelles, de différents ordres [...]; les qualités affectives ou traits d'expression de différents niveaux, qui correspondent à ces singularités et opérations » (*ibid.*, p. 505). L'heccéité est donc affaire de rythme et non de mesure, si l'on entend par mesure une forme donnée, « codée », alors que le rythme « n'opère pas dans un espace-temps homogène, mais avec des blocs hétérogènes » et « change de direction ». Toute

heccéité « se noue au passage d'un milieu dans un autre » (*ibid.*, p. 385), compose avec des milieux et subit des mouvements de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation ».

L'heccéité a donc la forme de l'événement devenir, non histoire, elle trace la ligne au lieu de faire le point « l'Intempestif, un autre nom pour l'heccéité, le devenir, l'innocence du devenir (c'est-à-dire l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence [...]) Les créations sont comme des lignes abstraites mutantes qui se sont dégagées de la tâche de représenter un monde, précisément parce qu'elles agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels » (MP 1980, p. 363). Dans sa détermination complexe, l'heccéité s'inscrit dans le programme théorique de *Mille plateaux* sans l'excéder.

Anne Sauvagnargues

Références

Dialogues [1977] 1996

Dialogues 1987, trad. anglaise par Hugh Tomlinson et Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press.

Différence et répétition (1968)

Francis Bacon. *Logique de la sensation* (1981)

Kafka. *Pour une littérature mineure* (1975)

Logique du sens (1969)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., [1978] : « Spinoza et nous » [*Revue de Synthèse*, janvier-sept. 1978, p. 272-278], *SPP* 1981, p.164-175.

art., 1989 « Un concept philosophique », *Cahiers Confrontation* 20, hiver 1989 [après la perte de l'original rédigé par Deleuze, c'est la traduction française, par René Major, d'une version anglaise due à Julien Deleuze « A Philosophical Concept... », *Topoi* 7, 2 septembre 1988].

⇒ DEVENIR, ÉVÈNEMENT, INTENSITÉ, MULTIPLICITÉ, SINGULARITÉ.

IMAGE DE LA PENSÉE

(Deleuze 1962)

- ◆ **Présupposition et préconception que la pensée se donne d'elle-même : soit comme recherche naturelle du vrai, soit comme instauration d'un plan de création des concepts. L'image cinématographique en est parfois la représentation.**

HISTORIQUE

Le syntagme apparaît dès 1962 dans *Nietzsche et la philosophie*, avec un chapitre entier consacré à la « Nouvelle image de la pensée » (III, 15). On le retrouve ensuite assez régulièrement dans plusieurs textes de Gilles Deleuze, depuis *Marcel Proust et les signes* (1964) — livre qui se terminait alors par une conclusion intitulée précisément « L'image de la pensée » (reprise en 1975, à la fin de la première partie de l'édition augmentée, *Proust et les signes*) —, jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). En particulier, le chapitre III de *Différence et répétition* (1968) s'intitule aussi « L'image de la pensée », bien qu'il s'agisse d'un autre texte que celui donné sous ce titre en conclusion du *Marcel Proust*.

Situées dans des contextes différents, ces occurrences ne recouvrent pas toujours la même acception ou la même intention. Chronologiquement, on note d'abord un usage critique de l'expression (1), dans laquelle le mot « Image » prend parfois une majuscule, pour désigner le présupposé implicite, commun à « la philosophie » et au bon sens, d'une pensée prétendument « naturelle » — critique conduisant Deleuze à rechercher une « nouvelle » image de la pensée, et même à envisager une « pensée sans image » ; il y a ensuite une utilisation plus matérielle de l'expression (2), au sens où l'image cinématographique serait susceptible d'exprimer, dans le cinéma dit « intellectuel », celle des activités et des processus réels de la pensée ; enfin, on relève une utilisation entièrement positive de l'expression (3), l'image de la pensée

se voyant assimilée au « plan » nécessaire que la pensée philosophique « réclame » et se donne à titre préalable pour se livrer à son mouvement infini (ce qui semble contradictoire avec (1) et sera discuté ci-dessous).

(1) « La pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai et veut matériellement le vrai » (DR 1968, 172).

(1.1) Le contexte d'où est extraite cette définition précise les caractéristiques de l'*Image* et les raisons de l'imputer à l'ensemble de « la » philosophie, malgré la différence connue et manifeste des philosophies entre elles

« Cette image de la pensée, nous pouvons l'appeler image dogmatique ou orthodoxe, image morale. Il est certain qu'elle a des variantes : ainsi ce n'est pas du tout de la même façon que les "rationalistes" et les "empiristes" la supposent érigée. Bien plus, [...] les philosophes [...] n'acceptent pas cette image implicite sans y joindre aussi de nombreux traits [...], qui réagissent contre elle et tendent à la renverser. Elle tient bon cependant dans l'implicite [...]. C'est pourquoi nous ne parlons pas de telle ou telle image de la pensée, variable selon les philosophies, mais d'une seule **Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble** » (*ibid.*, p. 172).

Dès *Nietzsche et la philosophie* (1962), Deleuze avait dégagé trois principaux traits complémentaires de l'image dogmatique : la pensée, outre la visée du vrai, est réputée tomber dans l'« erreur » sous la pression de forces extérieures, mais censée y échapper en suivant une « méthode » (NP 1862, p. 118). Ces traits sont repris, précisés et complétés, en 1968 (DR 1968, chap. III), par l'analyse de huit « postulats » caractéristiques de cette image de la pensée, chacun d'eux présentant deux figures, l'une philosophique, l'autre « naturelle ». Dégagés notamment à partir de textes de

Platon, Descartes ou Kant (lequel aurait pu « renverser l'Image de la pensée » (*ibid.*, p. 178), grâce aux notions d'illusion et de moi non substantiel, s'il n'avait pas sacrifié au présupposé de la nature « droite » de la pensée), ce sont les postulats 1° du *principe* de l'existence d'une pensée universelle — *Cogitatio natura universalis* —, bonne par nature ; 2° de son caractère *idéal* (à l'encontre des défaillances empiriques de la pensée, le bon sens ou le sens commun sont « pris comme la détermination de la pensée pure » (*ibid.*, p. 173) ; 3° du *modèle* transcendantal qui permet d'opérer cette distinction entre le fait et le droit (c'est la « reconnaissance », ou « exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même » (*ibid.*, p. 174), impliquant « l'identité du Moi dans le Je pense ») ; 4° de *l'élément*, ou de la *représentation* (subordination de toute différence au quadruple *carcan* « du Même et du Semblable, de l'Analogie et de l'Opposé » (*ibid.*, p. 217) ; 5° du *néгатif* de la pensée, conçu comme « erreur » ; 6° de la *fonction logique*, ou du primat, dans la proposition, de la « désignation » (identifiée au « lieu de la vérité ») sur l'« expression » (le « sens » devenant le simple « double neutralisé » ou le « redoublement indéfini » de la proposition) ; 7° de la *modalité*, ou des « réponses et solutions » qu'on est censé apporter à des problèmes *donnés* ; 8° de la *fin*, ou du *résultat* attendu (le savoir).

En 1977, encore, de brèves indications viennent ponctuellement confirmer ou compléter l'analyse de l'image en question, cette fois dénoncée comme un dispositif répressif qui se serait progressivement mis en place dans l'histoire. « Une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser » (D [1977] 1996, p. 20). L'importance donnée à des notions « comme celles d'universalité, de méthode, de question et de réponse, de jugement, de reconnaissance ou de reconnaissance, d'idées justes », et à des thèmes « comme ceux d'une république des esprits, d'une enquête de l'entendement, d'un tribunal de la raison, d'un pur « droit » de la pensée, avec des ministres de l'Intérieur et des fonctionnaires de la

pensée pure », tout cela tiendrait au fait que, la pensée, au cours de l'histoire, « emprunte son image proprement philosophique à l'État » (*ibid.*).

(1.2) Par opposition à une telle « Image », Deleuze en avait signalé depuis 1962 une *nouvelle* chez Nietzsche **« Une nouvelle image de la pensée signifie ceci : le vrai n'est pas l'élément de la pensée. L'élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais le noble et le vil, le haut et le bas, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même »** (NP 1962, p. 123). A cet égard, Proust aussi « dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie » ([MPS 1964] PS 1976, p. 115). Chez lui, « l'essentiel est hors de la pensée, dans ce qui force à penser » (*ibid.*, 117), à savoir le *signe*. **Et l'acte de penser n'est pas une « possibilité naturelle », mais une « création »** (*ibid.*).

Mais plus encore qu'à une image seulement nouvelle, la critique de l'Image a conduit Deleuze à rechercher une pensée qui serait entièrement quitte de toute image d'elle-même.

(1.3) Une « philosophie qui serait sans présupposés d'aucune sorte [...] trouverait sa différence ou son vrai commencement, non pas dans une entente avec l'Image préphilosophique, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie. Par là-même, elle trouverait sa répétition authentique dans une pensée sans Image [...] » (DR 1968, p. 173).

Projeter à partir de là une « théorie de la pensée sans image », constituerait une *révolution* : « comme en peinture la révolution qui la fait passer de la représentation à l'art abstrait » (*ibid.*, p. 354). Par définition, la « pensée sans image » serait : **« La pensée qui naît de la pensée, l'acte de la pensée engendré dans sa génitalité »** (*ibid.*, p. 354). Où la rencontrer ? Sans aucun doute chez Antonin Artaud (*ibid.*, p. 192), mais plus généralement du côté où s'est toujours exercé la répression contre « tout ce qui appartient à une pensée sans image, le nomadisme, la machine de guerre, les

devenir, les noces contre nature, les captures et les vols, les langues mineures ou les bégaiements dans la langue, etc. » (D [1977] 1996, p. 20). En d'autres termes, Deleuze renvoie tacitement ici à ce sur quoi ont porté plusieurs de ses livres, jusqu'en 1977 (par exemple *Kafka*, pour la littérature mineure, ou *Rhizome*, pour le nomadisme), ou sur quoi vont porter ceux en gestation (à « l'image classique de la pensée », *Mille plateaux* (1980) opposera explicitement (p. 469) la « pensée nomade »). Signes d'un désintérêt à l'égard de tout ce qui se présente comme une *image* de la pensée, fût-elle créditée d'une radicale nouveauté ?

Au contraire, de manière concurrente au thème de la pensée sans image, Deleuze était rapidement revenu à celui d'une « nouvelle image de la pensée », l'année même de la publication de *Différence et répétition* (1968), dans un entretien au cours duquel il avait expliqué son intérêt pour une « lignée » particulière de penseurs, où se retrouvent Lucrèce, Spinoza, Nietzsche, Hume, Bergson et Proust. « Nous vivons, indiquait-il, sur une certaine image de la pensée, c'est-à-dire que, avant de penser, nous avons une vague idée de ce que signifie penser, des moyens et des buts. Et voilà qu'on nous propose une tout autre idée, une tout autre image. Proust, par exemple [...]. Oui, une nouvelle image de l'acte de penser, de son fonctionnement, de sa genèse dans la pensée elle-même, c'est bien ce que nous cherchons » (*art.*, [1968] *ID* 2002, p. 193). Si l'on s'en tient à des occurrences explicites de l'expression, la recherche d'une telle image semble au moins avoir été couronnée de succès dans l'analyse (2) des images cinématographiques (*C1* 1983 et *C2* 1985).

(2) Dans la succession des images du cinéma moderne dit « intellectuel », on peut relever « trois aspects, topologique, probabilitaire et irrationnel, qui constituent la nouvelle image de la pensée » (*C2* 1985, p. 281).

Utilisée ici, dans le cadre d'une « théorie philosophique » du cinéma (*ibid.*, p. 365), l'expression de « nouvelle image de la pensée », trouve implicitement sa légitimité dans un double motif. D'une part, c'est un fait assez constant que des

cinéastes, depuis Eisenstein, cherchent à établir des rapports déterminés entre les images cinématographiques et la pensée — un Antonin Artaud allant jusqu'à soutenir que l'image, au cinéma, a « pour objet le fonctionnement de la pensée, et que le fonctionnement de la pensée est aussi le véritable sujet qui nous ramène aux images » (*ibid.*, p. 215). Dans un entretien donné en 1986, Deleuze dira lui-même que « le cinéma a toujours voulu construire une image de la pensée, des mécanismes de la pensée » (*P* 1990, p. 91), et, en 1988, que les premiers clips « ont frôlé quelque choses qui était de la pensée » (*ibid.*, p. 205). D'autre part, plusieurs cinéastes sont passés d'une conception de la pensée somme toute « classique », comme chez Eisenstein, à une conception qui est en rupture avec celle-ci (notamment depuis Artaud).

Chez Eisenstein, il y a une dialectique entre images et pensée, développée au bénéfice final de la « puissance de la pensée » du choc de l'image particulière conduisant à « penser le Tout » (*C2* 1985, p. 205) et de la pensée, ou du concept, faisant retour à l'image pour acquérir sa « plénitude émotionnelle » dans la figuration (*C1* 1983, p. 206), jusqu'à l'identité du concept et de l'image (*ibid.*, p. 210). Le mouvement des images s'apparente donc ici à celui du concept s'auto-différenciant et s'extériorisant en images, ou, inversement, intériorisant dans sa propre totalité les images données — ce qui fait d'Eisenstein un véritable « Hegel cinématographique » (*C2* 1985, p. 273). L'originalité d'Artaud, dans le renouvellement de cette image de la pensée au cinéma et par le cinéma, tient à son espoir de voir celui-ci révéler au contraire l'« impouvoir de la pensée », cette impuissance à penser qui est « au cœur de la pensée » (*ibid.*, p. 216). Rejoignant ou confirmant certaines de ces assertions, les progrès réalisés dans la connaissance du *cerveau* — conçu comme un « espace topologique » dans lequel l'intérieur et l'extérieur sont coprésents, et où se manifestent des mécanismes probabilitaires et semi-fortuits — permettent de comprendre que, d'Eisenstein à Resnais, qui veulent l'un comme l'autre faire du « processus cérébral » l'« objet » et « le moteur du cinéma » (*ibid.*, p. 273), on est finalement

passé d'une image « classique » à une image « nouvelle » de la pensée. A l'encontre en effet des enchaînements dialectiques prisés par Eisenstein, un Resnais privilégie « l'image désenchaînée », ou bien le « ré-enchaînement d'images indépendantes », de sorte que la coupure « irrationnelle » entre les images « se met à valoir pour elle-même », jusqu'au seul écran, noir ou blanc (*ibid.*, p. 278-279).

L'utilisation de la notion d'image de la pensée, dans la théorie du cinéma, a peut-être joué un rôle dans son réemploi en 1991, avec Guattari, à propos encore de la pensée philosophique. Mais cette fois-ci dans une perspective non critique.

(3) « Le plan d'immanence [*s.e. des concepts*] n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée.../... Ce que la pensée revendique en droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini ou le mouvement de l'infini. C'est lui qui constitue l'image de la pensée » (*QP* 1991, p. 40).

Ce nouvel emploi du syntagme correspond à un abandon apparent du thème et de la recherche d'une pensée sans image, mais largement amorcé déjà en 1988. Dans un entretien donné cette année-là, Deleuze avait en effet identifié l'image de la pensée à un réquisit inévitable de toute philosophie. Entendue comme « quelque chose de plus profond qu'une méthode, toujours présupposé » (*P* 1990, p. 202), cette image était présentée comme « le présupposé de la philosophie », non pas à titre de « compréhension non philosophique cette fois », mais de « compréhension pré-philosophique » (*ibid.*, p. 203). Si l'actualité d'une recherche du vrai se voyait encore une fois mise en question (aujourd'hui, nous « nous débattons dans le non-sens »), cela se faisait dans les termes d'une interrogation relative aux transformations de l'image de la pensée dans l'histoire, et non pas dans la perspective de son absence ou de son élimination. Par suite, un nouveau domaine de recherche était envisagé « l'étude des images de la pensée », qui recevait le nom de

« noologie » et le statut de « prolégomènes à la philosophie » (*ibid.*). On apprenait, de surcroît, que la nature des postulats inhérents à l'image de la pensée avait constitué « le véritable objet de *Différence et répétition* », que Deleuze avait été « hanté par cette question » dans *Logique du sens*, qu'il l'avait reprise dans *Proust et les signes*, et, finalement, retrouvée « avec Félix dans *Mille plateaux* parce que le rhizome, c'est l'image de la pensée sous celle des arbres » (*ibid.*, p. 204).

Esquissé dans cet entretien, le rapprochement de la notion d'image de la pensée avec celle de « plan d'immanence » reçoit seulement sa pleine élucidation dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Toute philosophie consiste en « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » (*QP* 1991, p. 8). Mais de telle sorte que, sans s'ajuster les uns aux autres — puisque chacun naît davantage d'un « coup de dés » (*ibid.*, p. 38) que de la production réglée d'une pièce de puzzle —, ils « résonnent » néanmoins entre eux « sur un seul et même plan ». Or ce « plan d'immanence des concepts » — qui, tout en leur procurant « consistance », demeure infiniment ouvert, tel un « vide » ou « milieu » fluide requis par le mouvement, la « vitesse infinie » de la pensée, — est lui-même *construit* par la pensée philosophique elle le « trace », tout autant qu'elle « crée » les concepts qui le peuplent (*ibid.*), elle l'*instaure* comme « le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts » (*ibid.*, p. 44). Tel est le plan constituant pour la pensée l'*image* qu'elle se donne de ce qui lui revient en droit et revendique : le « mouvement infini » (*ibid.*, p. 40).

Dès lors, c'est bien *toute* philosophie originale qui se donne *une* image particulière de la pensée. N'est-il pas manifeste (*ibid.*, p. 52) que « chaque grand philosophe [...] dresse une nouvelle image de la pensée » ? Pluralité d'images différentes, donc, parmi lesquelles il est cependant possible de rencontrer des similitudes. Se dégagent alors trois images principales : la *grecque*, la *classique*, la *moderne*, chacune caractérisée par un ensemble de traits remarquables. Ainsi, l'*erreur* est « un des traits principaux de l'image classique de la pensée » (*ibid.*, p. 53), alors que « l'image

grecque de la pensée invoquait la folie du détournement double, qui jetait la pensée dans l'errance infinie plutôt que dans l'erreur » (*ibid.*, p. 54-55), et que le « premier caractère de l'image moderne de la pensée » sera de « renoncer complètement » au « rapport de la pensée avec le vrai » (*ibid.*, p. 55).

Serait-il possible de réduire encore cette diversité d'images en pensant désormais « LE » plan que chacune ne représente que partiellement ? A l'encontre d'un tel projet — et si l'on excepte Spinoza, ce « Christ des philosophes » par qui fut pensé ce qui, à la fois, doit être pensé et ne peut l'être —, le « geste suprême de la philosophie » pourrait consister en tout autre chose : reconnaître que « le socle de tous les plans, immanent à chaque plan pensable » ne peut jamais être pensé par celui-ci, au dedans duquel il demeure à jamais un « dehors absolu » ; par suite, « non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan » (*ibid.*, p. 59).

CRITIQUE

L'usage que Deleuze fait de l'expression soulève trois questions principales : celle de sa justification, celle de sa cohérence, celle de sa pertinence.

1. Parler d'une image de la pensée ne peut guère soulever d'objection majeure s'il s'agit d'évoquer l'existence d'une *représentation* mentale de la nature de la pensée, précédant et conditionnant le fait même de penser. Dans une perspective platonicienne — curieuse à évoquer, il est vrai, dans le cas de Deleuze —, l'emploi du mot image se justifierait d'autant plus, ici, que le penseur est supposé incapable de parvenir à la véritable idée de son propre penser : il semble condamné à n'en percevoir jamais qu'un reflet ou qu'une ombre. Mais alors, la thèse relative à l'impuissance ou à l'illusion qui condamnerait une pensée à toujours ignorer sa véritable nature, ses propres présupposés et ses conditions réelles de possibilité, n'est pas nouvelle. Deleuze ne manque d'ailleurs pas, à l'occasion, d'évoquer Heidegger, selon qui « nous ne

pensons pas encore » (*Qu'appelle-t-on penser ?* trad. française, Gallimard, 1967, p. 91), ou les analyses du « monde "classique" de la représentation » (*DR* 1968, p. 180) chez Foucault.

Dans l'ordre de ce type de soupçon, il faudrait en fait remonter à Marx et Engels, qui définissaient l'idéologie comme la représentation (fausse) que la conscience a de ce qui se passe en elle. Et avant eux, sans remonter à Platon, on retrouverait dans la *Phénoménologie de l'esprit* la distinction hégélienne entre savoir subjectif de la « conscience » et savoir absolu de la « science ». Quand Hegel, justement, présente l'histoire de la philosophie comme la succession réglée des méconnaissances de l'Esprit par la pensée, jusqu'à ce que celle-ci le découvre et le sache comme le penser se faisant et se pensant lui-même — et elle est proprement divine, cette pensée (*noûs*) qui se pense elle-même, dont il est question chez Aristote (*Métaphysique*, XII, 7), cité par Hegel à la fin de l'*Encyclopédie* —, comment ne pas se rappeler que Deleuze, évoquant la pensée qui s'exercerait indépendamment de toute image de la pensée (*DR* 1968, p. 354), parle d'une « pensée qui naît de la pensée », d'un « acte de la pensée engendré dans sa génitalité » ?

Ainsi, la justification de l'expression, chez Deleuze, conduirait aux figures inattendues d'un Deleuze occasionnellement « platonicien » ou « hégélien ». Le propos paraîtra iconoclaste. Mais tout tient à l'ambiguïté et aux flottements apparents de l'emploi de l'expression par ce penseur lui-même.

2. Comment se fait-il donc qu'il ait maintenu le mot « image » pour désigner, chez Nietzsche ou Proust, une pratique de la pensée qui ne serait justement pas subordonnée, de manière explicite ou implicite, aux représentations et présupposés qui déterminent la notion « dogmatique » et « morale » d'image de la pensée ? Et comment se fait-il qu'après avoir songé à une pensée sans image, Deleuze ait à son tour finalement proposé, avec Guattari, une nouvelle et explicite « image de la pensée » *philosophique* celle d'un « plan d'immanence » des concepts ?

On avancera quelques hypothèses. Concernant la première question la supposition « moderne », selon des modalités et des tonalités diverses, chez Nietzsche, chez Proust — mais on pourrait dire aussi, chez Artaud, chez Heidegger —, d'une pensée essentiellement en rapport avec quelque « dehors » qui la déclenche ou la « déchaîne », sans qu'elle puisse jamais ni l'investir ni se l'approprier, même cette supposition-là conserve un *statut* d'image. Car la pensée, encore, s'y représente, s'y « figure » elle-même comme dans une sorte de paysage, comme sur une sorte de scène, où elle se situe « correctement ». Concernant la seconde question : à terme, l'idée d'une pensée « sans image » est intenable, parce qu'elle naît dans une pensée confrontée à la *représentation* des diverses représentations de la pensée qui lui sont connues ; jusqu'au point de *se représenter* la possibilité d'une pensée qui s'exercerait indépendamment de toute représentation d'elle-même. La condition réelle de cette possibilité serait par conséquent que la pensée accède au concept d'elle-même ; en d'autres termes, qu'elle se sache et se connaisse à titre de *concept*, en devenant totalement présente à elle-même et en elle-même, par elle-même, apte à s'auto-désigner sans analogie ni métaphore. On peut toujours en rêver. Mais, de même que Deleuze soutient en général l'impossibilité de dissocier concept et image, sa *définition* de la pensée apparaît telle, qu'elle implique nécessairement la coïncidence entre un « concept » et une image. Lisons en effet cet énoncé, autant « deleuzien » que « guattarien » par son statut (*QP* 1968, p. 186) : « Ce qui définit la pensée, les trois grandes formes de la pensée, l'art, la science et la philosophie, c'est toujours affronter le chaos, tracer un plan, tirer un plan sur le chaos ». Nonobstant ici les différences que Deleuze et Guattari établissent par ailleurs entre plans artistique, scientifique et philosophique, le point à souligner est le passage immédiat d'une idée guère représentable en elle-même, « affronter le chaos », à la représentation de cette idée, sans excès ni reste, dans une image « tracer un plan » — image redoublée aussitôt par une expression métaphorique : « tirer un plan sur le chaos ». S'il est vrai que plusieurs pages de *Qu'est-ce que*

la philosophie ? reviennent à une élaboration conceptuelle poussée de la thématique du « plan » en question, celui-ci (introduit dans le livre bien avant le passage que l'on vient de citer), n'en reçoit pas moins, dès le départ, le statut d'image : il « n'est pas concept », mais « l'image de la pensée » (*ibid.*, p. 39). Mouvement infini, dans lequel, chaque fois, le penser et l'être s'inversent l'un en l'autre (« Quand bondit la pensée de Thalès, c'est comme eau qu'elle revient », *ibid.*, p. 41), « le plan d'immanence ne cesse de se tisser, gigantesque navette » (*ibid.*).

Lorsque Deleuze signalait, en 1968, « la terrible révélation d'une pensée sans image » chez Artaud, (*DR* 1968, p. 192), il ne s'agissait d'ailleurs pas « d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie [...] est une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image ». Il s'agissait de montrer que les pires difficultés à penser, éprouvées par Artaud, mettaient à nu une « structure » qui appartenait de plein droit à toute pensée l'existence d'un « acéphale dans la pensée », conduisant à la nécessité d'« engendrer “penser” (*sic*) dans la pensée » (*ibid.*). Il n'était donc question d'abolir l'image (dogmatique) de la pensée qu'au bénéfice, au fond, de la reconnaissance du *réquisit* véritable de l'acte de penser : son auto-crédation au sein de la pensée. On avancera par suite l'interprétation suivante : dès 1968, la notion de pensée sans image correspond au moment « terrible » qui précède cet acte, sans l'assurance préalable de son déroulement futur, de ses modalités réelles et de son résultat. Mais c'est seulement en 1991 que la conséquence d'une telle conception sera tirée : sitôt qu'il a lieu, l'acte de penser comme tel *ne peut pas ne pas être* « comme une coupe dans le chaos » (*QP* 1991, p. 44), où rien n'est encore pensé c'est le *plan* propre du penser, le surgissement, comme dans une projection cinématographique, de son *image*. C'est elle, ou rien — avec la *supposition* d'un Plan de tous les plans, certes au-delà de toute image, mais impensable.

3. En admettant sa justification et sa cohérence finale, la question de la pertinence de la notion d'image de la pensée chez Deleuze reviendrait à apprécier la justesse des analyses faites à partir d'elle et en fonction d'elle. Cela conduirait à confronter une par une celles-ci, d'une part aux différentes philosophies auxquelles elle s'est appliquée (grecques, classiques, modernes...), d'autre part aux théories et analyses concurrentes en ce domaine (par exemple, celles de Hegel, de Heidegger, de Foucault...). Tout un livre, au moins, serait nécessaire à cet effet. On se contentera donc ici d'un simple constat : loin d'invalider le principe d'où procèdent de telles approches, celle de Deleuze en renouvelle l'intérêt, en repoussant encore un peu plus les limites auxquelles elles étaient parvenues dans l'exploration et la tentative de compréhension complète du champ — du « plan » — où la pensée et l'être semblent indéfiniment s'inverser l'un en l'autre.

Robert Sasso

Références

Dialogues (1977)
Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Le bergsonisme (1966)
Logique du sens (1969)
Nietzsche et la philosophie (1962)
Marcel Proust et les signes (1964)
Mille plateaux (1980)
Pourparlers, (1990)
Proust et les signes (1975)
Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., [1968] « Sur Nietzsche et la nouvelle image de la pensée » [Entretien, *Les Lettres françaises* n° 1223], ID 2002.

CONCEPT, IMAGE-MOUVEMENT, IMAGE-TEMPS, PLAN D'IMMANENCE.

IMAGE-MOUVEMENT

(Deleuze, 1983)

- ♦ Syntagme qualifiant l'effet de mobilité que manifeste le régime classique de l'image cinématographique et chargé d'actualiser les paradoxes du mouvement (mobile-immobile) et du tout (clos-ouvert), à l'œuvre dans la conception de la durée chez Bergson, comme dans la pensée deleuzienne du devenir.

HISTORIQUE

Couplées sous le signe du cinéma, dont elles titrent les deux volumes que Deleuze lui a consacrés, les notions d'image-mouvement et d'image-temps sont difficilement séparables, bien qu'elles représentent des étapes distinctes de la réflexion deleuzienne comme de l'histoire du cinéma. On les traitera successivement, mais l'intérêt — et la difficulté — de ces concepts singuliers tiennent à la manière dont ils s'impliquent en se renversant mutuellement.

Construite à l'ouverture de *Cinéma 1*, la notion d'image-mouvement est élaborée à travers un croisement complexe entre trois « thèses » dites de Bergson sur le mouvement et une analyse contre-bergsonienne de la machine cinématographique telle qu'elle s'expose dès le cinéma muet. Il s'agit de montrer, en naviguant entre *L'Évolution créatrice* (1907) et *Matière et mémoire* (1896), que le cinéma incarne une pensée moderne du paradoxe du mouvement, qui selon Bergson ne saurait se réduire à sa décomposition dans l'espace (première thèse reformulée par Deleuze), en proposant d'emblée une **image-mouvement dans laquelle le mouvement ne s'ajoute pas à l'image, mais la constitue comme telle** (*CI* 1983, p. 11). À ce titre, l'analyse immanente du cinéma permet de comprendre comment l'on peut passer des « coupes immobiles » de Zénon — simples poses éternellement fixées qui deviennent au cinéma des « instants quelconques » — à la notion de « coupe mobile » dans la

durée (*ibid.*, p. 12), deuxième thèse repérable dès le premier chapitre de *Matière et mémoire* et que Bergson a développée dans *L'Évolution créatrice*, mais en refusant de l'imputer à l'illusion cinématographique qui ne proposerait qu'un mouvement mécanique. Reconnu au contraire comme machine scientifique porteuse d'image-mouvement, le cinéma selon Deleuze est donc plus bergsonien que ne le disait Bergson ; il va servir à propulser une troisième thèse de Bergson sur le rapport de la durée, comme changement qualitatif incessant, et du tout, comme durée ouverte parce que mobile. Plus bergsonien même que Bergson lui-même, le cinéma deleuzien se charge en effet, à travers les **diverses variétés de l'image-mouvement** (« image-perception », « image-affection », « image-action »), de l'univers entier conçu comme « universelle variation » (*CI* 1983, p. 94) ; se développant sur « l'horizon du monde », il en recueille les deux thèmes fondamentaux « la totalité ouverte et l'événement en train de se faire » (*ibid.*, p. 278).

À travers le devenir cinématographique de l'image-mouvement, Deleuze entreprend donc de démontrer « le bergsonisme profond du monde en général » (*ibid.*, p. 278) et de saisir « l'univers comme cinéma en soi » (*ibid.* p. 88) ; Mais cette totalisation réciproque du monde et du cinéma dépend du paradoxe inscrit dans la notion de « coupe mobile », qui change les images instantanées, immobiles, en images-mouvement, actives comme telles parce qu'elles relèvent de la durée. La notion d'image-temps est donc introduite dès la fin du premier chapitre de *L'image-mouvement* elle en garantit le paradoxe, et sera chargée de le développer, mais en le déplaçant « au-delà de l'image-mouvement » (*ibid.*, p. 22).

CRITIQUE

Fécondité esthétique et glissement conceptuel caractérisent l'image-mouvement. L'impact du terme tient à la relance inattendue d'un paradoxe trop connu si l'image est mouvement, alors le mouvement ne saurait se faire image

même s'il agit dans des figures ; telle est la portée esthétique d'une notion capable d'éclairer l'aller-ligne de Michaux ou de Klee, les faux raccords de Manet et les contours mouvants de Cézanne comme les lignes-labyrinthes de Borges ou le devenir-animal selon Kafka. Mais la difficulté notionnelle tient, paradoxalement, à son incorporation cinématographique : c'est d'un cinéma de la présence et de la figure qu'entend traiter Deleuze avec les soixante premières années de son histoire, et l'approche des films est placée sous le signe d'un rapport au monde à reconstruire. La reprise filmique de Bergson, la relecture de ses hypothèses sur la durée à la lumière de leur application cinématographique, devient ici l'agent d'une réconciliation sensible ; celle-ci fait glisser la singularité du paradoxe, largement explorée par Deleuze dans ses analyses antérieures d'agencements machiniques, vers une absorption dans un ensemble, certes ouvert et mouvant, mais où il risque de se dissoudre en se figurant. Le passage à l'image-temps, qui prend en charge le cinéma de la modernité, va conduire Deleuze à résilier l'idée de totalisation (*art.*, [1986] *P* 1990, p. 90-91), mais sans renoncer à l'exigence de visualisation.

Marie-Claire Ropars-Wuilleumier

Références

Cinéma I. L'image-mouvement (1983)

art., [1986] : « Doutes sur l'imaginaire », [*Hors-cadre*, n° 4, 1986], in *Pourparlers*, 1990, p. 88 à 96. — Voir aussi, *ibid.*, p. 67-81 « Sur l'image-mouvement », [entretien, *Cahiers du Cinéma*, n° 352, octobre 1983].

⇒ IMAGE-TEMPS

IMAGE-TEMPS

(Deleuze, 1985)

- ♦ À la fois visée et réversion de l'image-mouvement, cette seconde entrée cinématographique désigne le pouvoir confié aux films de la modernité de rendre visible l'orientation inverse du temps – présent tourné vers le futur et plongeant dans le passé –, donc de cristalliser la double dimension de la mémoire selon Bergson et, plus radicalement, d'engendrer de nouvelles virtualités d'images-pensée.

HISTORIQUE

L'image-mouvement, réévaluée par Deleuze au début de *L'image-temps* (1985, chapitre I), ne propose qu'une image indirecte du temps parce que les signes visuels risquent de se trouver enchaînés au schème sensori-moteur de l'action – c'est ce que Deleuze nommera au chapitre VI un cinéma « organique » (*ibid.*, p. 165). Avec le cinéma de la modernité, que Deleuze parcourt d'Ozu à Godard et Duras, se met en place un régime « cristallin » (*ibid.*), dont les « situations purement optiques » (*ibid.* p. 9), visuelles et sonores, procurent une « image-temps directe » (*ibid.*, p. 27), c'est-à-dire en fait une image directe du temps. Un double retournement gouverne ainsi le passage de *Cinéma 1* (1983) à *Cinéma 2* (1985) : l'image-mouvement cède le pas à l'image-temps, et celle-ci, par la manière dont elle se déploie, récuse toute équivalence entre le temps et le Tout, fût-il ouvert.

C'est pourtant la relecture de Bergson qui se poursuit à travers le recensement des « espèces d'images-temps » exposées par le cinéma moderne. On retiendra trois étapes :

La première concerne la cristallisation du temps étudiée au chapitre IV (1) dans les « cristaux de temps » que certaines images d'Ophüls ou de Fellini permettent d'observer, le temps apparaît selon sa composante

essentielle qui fait se dédoubler le présent en « deux directions hétérogènes, dont l'une s'élance vers l'avenir et l'autre tombe dans le passé » (C2 1985, p. 109). L'image cristalline réactualise donc le schéma de Bergson dans *Matière et mémoire* (BERGSON [1939] 1985, p. 181), en rendant visible et indivisible la coalescence contraire de l'actuel et du virtuel, où « le passé coexiste avec le présent qu'il a été » (C2 1985, p. 110) : c'est ce paradoxe fondateur d'un temps non chronologique (nommé « Aîôn » dans de nombreux textes de Deleuze) que le cinéma de la modernité donne à voir dans le cristal, selon une vision purement optique du temps et de ses circuits inverses.

Dans une deuxième étape (chapitre V, « Nappes de passé et pointes de présent »), Deleuze étend l'analyse à une réflexion sur la double mémoire de Bergson, qu'éclairent au mieux Welles et Resnais. **(2) L'image-temps cinématographique** recueille alors la tension bergsonienne du « souvenir pur, toujours virtuel » et de « l'image-souvenir » qui l'actualise dans un rapport au présent (C2 1985, p. 161) telle cette image, la mémoire n'est pas au présent, mais elle vaut pour l'ensemble du temps, et elle n'est pas une image-souvenir parce que le présent se charge d'un passé qui reste toujours à venir (*ibid.*, p. 163). **(2.1) Actualisant le virtuel et virtualisant l'actuel, le paradoxe optique de l'image-temps s'étend alors à l'échelle d'une « mémoire-monde »** (*ibid.* p. 155), **non psychologique**, dont les circuits s'enfoncent dans les « nappes de passé » tout en précipitant des « pointes de présent », discontinues, mais communiquant en profondeur avec les cercles du passé. La coupure disjonctive du temps se trouve ainsi reliée au *continuum* de la pensée, recouvrant alors la machine cérébrale qui, à suivre encore Bergson, appartient à l'image elle-même. L'image-temps pourra se faire alors image-pensée, car elle ne relève plus de l'espace, mais bien d'une « topologie » (*ibid.*, p. 164).

La troisième étape opère une ultime extension, qui touche cette fois au « devenir » selon Deleuze-Nietzsche les « puissances du faux » (*ibid.*, chapitre VI), à l'œuvre chez les faussaires de Welles, manifestent l'élan nietzschéen d'une force de transformation qui envisage le temps comme pur devenir, par où l'art devient seul créateur de vérité (*ibid.*, p. 191). Le mouvement cesse alors de se réclamer du vrai, et le temps cesse de se subordonner au mouvement (*ibid.*, p. 186). **(3) Dernière métamorphose de l'image-temps, le faux-mouvement, visible dans la fausseté des raccords, permet de considérer le temps comme un devenir intervallaire, introduisant « un intervalle qui dure dans le moment lui-même »** (*ibid.*, p. 202). Il couvre alors non plus *l'ordre* (simultanéité des composantes), mais bien *la série* (mise en mouvement paradoxale) du temps, en réunissant « l'avant et l'après » dans leur devenir disjonctif.

L'avancée expansive de l'image-temps conduit donc Deleuze à la fois à proposer une formulation nouvelle des paradoxes du temps (coupures irrationnelles, courts-circuits et faux-mouvements...) et à rechercher, par l'alliance de la synthèse et de la disjonction, une nouvelle totalisation du temps, du monde et de la pensée, qui ne se nomme plus comme telle, mais qui inclut dans l'image-devenir la sérialisation même du temps.

CRITIQUE

La force de l'image-temps tient à son exceptionnelle densité conceptuelle. On soulignera d'emblée que la notion démultiplie une pensée paradoxale du temps (non linéaire, intempestif et divisé) tout en s'évertuant à la circonscrire au sein d'un champ totalisable de visibilité en profondeur. L'image-temps n'est donc ni le temps ni son image, mais bien l'assignation faite à l'image, filmique en l'occurrence, de mobiliser une réflexion du temps qui se soustrait à sa détermination temporelle en rassemblant les paradoxes qui le font être d'où l'amplitude cinématographique requise pour

engranger la diversité des cas et réinclure en son sein l'image-mouvement qu'elle renverse, mais qui déjà lui faisait signe dans *Cinéma I*.

La notion d'image-temps n'est donc à évaluer ni dans son ressort strictement philosophique, ni dans sa seule pertinence cinématographique. C'est comme acte de pensée qu'elle intervient et son appréciation engage des lignes divergentes.

Du point de vue de la manifestation temporelle, la sérialisation déjà éprouvée dans *Proust et les signes* se trouve réduite par l'exigence de perception il s'agit de voir dans le cristal, si ce n'est de voir le cristal. Le paradoxe perd de sa force contraire, faite de mouvements inverses dont la contradiction agit sans être visible, comme l'éclaire le travail filmique du montage que Deleuze écarte délibérément au profit d'une logique du *continuum* illustrée par la profondeur de champ.

Mais du point de vue de l'image, la portée de l'image-temps tient à la disjonction interne qui la traverse au moment où elle se rend visible. Il s'agit moins alors de temps que de division intrinsèque à la visualisation, qui se donne à la fois comme présente et explosive, permettant ainsi de réactiver le paradoxe du mouvement, qui falsifie ce qu'il figure. L'envergure de l'image-temps, décuplant celle de l'image-mouvement, se confirme donc comme plus esthétique que conceptuelle, et elle pourrait devenir apte à propager dans la réflexion sur l'art les signes d'une fêlure qui ne se limiterait pas à la seule déformation visible de la figure (*Francis Bacon*, 1981), mais relancerait dans la figuration elle-même les forces invisibles qui la forment et en même *temps* l'écartent de la vue.

Toutefois, référée à l'ensemble de la démarche deleuzienne, l'image-temps précipite une réponse sensorielle à l'opposition des deux pensées du temps formulées dans *Logique du sens* : *Chronos*, le temps du présent exclusif qui s'enfonce sur lui-même, et *Aïôn*, le temps de l'événement pur, incorporel, où le passé et le futur se déchainent et où l'instant parcourt toute la ligne droite (*LS* 1969, p. 192 et 196). Les images-temps du cinéma moderne viennent donner corps et

possibilité à une synthèse – fût-elle disjonctive – que vise, mais en la différant sans cesse, la régression infinie des paradoxes d'Alice. Par cette résolution, le cinéma de l'image-temps met un terme provisoire à la fuite multiple du virtuel sur laquelle s'achevait déjà *Le bergsonisme* (1966, p. 119). Mais l'actualisation cinématographique n'arrête pas l'aporie de l'actuel, dont elle relance de fait la virtualité « L'actualisation n'appartient qu'au virtuel » (*art.*, [1995 ?] *D* 1996, p. 181); l'analyse filmique du temps n'aura été qu'une étape dans une recherche mue par l'entraînement logique du paradoxe et pour laquelle l'image constitue une entrée ambivalente, puisqu'elle sert de support à l'ancrage des concepts au moment même où elle favorise leur libre déploiement.

L'image-mouvement et l'image-temps répondent d'abord à une exigence formulée par Deleuze explorer le rapport du concept à l'image et de l'image au concept (*C2* 1985, p. 91); inventer donc des concepts dont la singularité tiendrait à la multiplicité des rapports de voisinage et de déclinaison qu'ils autorisent (*ibid.*, p. 200-201). Donnant ses titres philosophiques à la théorie du cinéma, qu'elles soustraient à la sémiologie du sens comme à une phénoménologie fondée sur le sujet, elles la rendent partie prenante d'une réflexion, esthétique et éthique, sur la nature même de la philosophie. Mais leur efficacité est fonction de leur ambivalence, puisqu'elles modulent simultanément le renvoi de l'image filmique à une idée expansive du mouvement et du temps et la réinsertion de cette idée dans des modes visuels où elle s'incorpore en se repliant sur soi.

Les deux notions relèvent ainsi d'une logique du « pli », ce continuum contraire qui prend son essor théorique avec la relecture baroque, et musicale, de Leibniz.

Marie-Claire Ropars-Wuilleumier

Références

Proust et les signes [1964] 1975.

Le bergsonisme (1966)

Logique du sens (1969)

Francis Bacon, Logique de la sensation (1981)

Cinéma 2. L'image-temps (1985)

Le Pli (1988)

art., [1995 ?] « L'actuel et le virtuel », *Dialogues*, 1996, p. 183-185.

Voir aussi *Pourparlers*, 1990, p. 82-87 « Sur l'image-temps » [entretien, *Cinéma*, n° 334, 18 décembre 1985].

Henri BERGSON

Matière et mémoire [1939], Paris, PUF, 94^e édition, 1985.

⇒ AÏON / CHRONOS, ACTUEL / VIRTUEL, DEVENIR, IMAGE DE LA PENSÉE, IMAGE-MOUVEMENT, PLI.

INTENSITÉ

(Deleuze, [1964] 1968)

- ♦ **Dynamisme, exemplairement lié à la sensation et présent jusque dans le concept, des processus différentiels constituant l'Être comme Différence pure.**

HISTORIQUE

On ne peut prétendre établir un répertoire des différentes définitions du sens de l'intensité dans la pensée deleuzienne. Celle-ci s'est en effet constamment produite à l'encontre de l'assignation aux concepts de semblables fixités. L'historique, ici, prendra pour point de départ une affirmation de Deleuze : la philosophie est une boîte à outils ; et il résumera, de façon non exhaustive, quelques-uns des *fonctionnements* ou *usages* intra-philosophiques de l'outil « intensité ».

Le concept d'intensité est présent dans la pensée de Deleuze avant d'y être explicitement formulé. Dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), même si le terme n'est pas utilisé comme tel, c'est l'intensité qui est à l'œuvre dans le concept de *force*, par le biais duquel Deleuze met en place les soubassements d'une ontologie pluraliste. En vérité, on ne peut pas dire la force sans avoir par là même déjà dit *les forces*. La force n'est pas un principe substantiel, ni un fondement, ni une essence, ni une entité en lutte avec d'autres entités du même genre dans un milieu énergétique. Elle est une résultante, la résultante d'un jeu de différences et de quantités. Une force qui se distingue et se qualifie (comme dominante ou dominée, comme active ou réactive) ne fait que prendre acte de l'inégalisable différence de quantité à l'occasion de laquelle elle a surgi en même temps qu'au moins une autre force (dominante ou dominée, réactive ou active). Autrement dit la force est avant tout *rapport* de forces. Deux ans plus tard, au colloque de Royaumont (4-8 juillet 1964), Deleuze parlera des forces nietzschéennes en

termes de grandeurs intensives, et c'est sans doute la première occurrence de l'intensité (*art.*, 1967).

Mais c'est dans *Différence et répétition* (1968) que le concept d'intensité prend son plein essor

(1) Il exprime la différence pure comme texture première de l'Être. « L'expression "différence d'intensité" est une tautologie. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même » (DR 1968, p. 287).

Il est du même coup machine de guerre contre « l'image dogmatique de la pensée » (*ibid.*, p. 192), c'est-à-dire contre la philosophie qui croit en une identité originaire — identité à laquelle il suffirait de prêter adéquatement attention pour que s'exerce harmonieusement, fondée dans l'unité du sujet, la concorde des « facultés » se rapportant à un objet toujours supposé le même. *Différence et répétition* insiste sur l'importance, en philosophie, d'une tout autre doctrine des facultés. A la *bonne nature* des facultés concordantes, au « facile en droit » caractéristique d'une pensée qui ne pense que ce qui a déjà été pensé dans l'horizon du même, se substituent la discorde et les bifurcations de facultés forcées de s'engendrer dans leur différence par la rencontre du différent ou de l'intensif — l'insensible de la sensation, l'impensable de la pensée, l'inimaginable de l'imagination, etc. (le thème est présent dès 1953, dans *Empirisme et subjectivité*).

À cette pensée rigoureuse de la désorganisation de la pensée correspondra, dans *L'Anti-Œdipe* (1972), une pensée non moins rigoureuse de la désorganisation du corps on pourrait dire, par paraphrase, qu'il s'agit de rejeter « l'image dogmatique du corps », l'agencement efficace des organes sous l'autorité de l'Œdipe au sein de cette cohérence globale qu'on nomme organisme. Une fois rencontrée la différence pure, les facultés ne disparaissaient pas, mais cessaient d'être des instances déjà déterminées, rattachées à l'identité préexistante d'un sujet et vouées à l'élucidation d'un objet

toujours supposé le même ; de même les organes ne disparaissent pas, mais cessent d'être des centres fixes à fonction prédéterminée et s'engendrent comme résultats ou résidus de la rencontre d'hétérogènes devient « œil », ainsi, le tissu qui a rencontré la lumière et s'est rendu capable de la capter. Et tout comme les facultés communiquaient dans la discorde, de même les organes voyagent et s'ajointent en combinaisons transitoires et inouïes : c'est comme quand on regarde un tableau de Bacon qui « nous met des yeux partout : dans l'oreille, dans le ventre, dans les poumons » (FB 1981, p. 37).

(2) « De l'intensif à la pensée, c'est toujours par l'intensité que la pensée nous advient », dit *Différence et répétition* (p. 188). Et celui qui accepte de penser ainsi devient « l'homme sans nom, sans famille, sans qualité » (*ibid.*, p. 121). De même, celui qui accepte que ses organes adoptent des fonctions polymorphes et transitoires, celui-là se fait un corps sans organes, CsO : « Le CsO fait passer les intensités, il les produit et les distribue [...]. Il est la matière intense et non formée, non stratifiée, la matrice intensive » (MP 1980, p. 189).

Logique du sens (1969), par rapport à *Différence et répétition* et *L'Anti-Œdipe*, occupe une position intermédiaire, et pose décisivement, avec les stoïciens, le problème du double corps/sens, dont ces deux ouvrages explorent chacun un des pans. Le concept d'intensité n'y joue pas un rôle central, mais l'on peut dire néanmoins que ce livre, qui est, indissolublement, d'éthique et de philosophie du langage, déploie à sa façon les implications portées par la destitution de « l'image dogmatique de la pensée ». Dès lors que le sens ne recense plus les différenciations d'une unité préalable, il est construction, *sélection* ; et — éthique stoïcienne — cette sélection consiste à extraire, de ce qui nous arrive dans l'ordre intensif des corps, une intensité incorporelle, dont la splendeur et l'éclat font événement dans l'ordre du sens (ainsi Bousquet, par le poème, se rend-il digne de sa blessure). Dès

lors que plus aucun principe transcendant n'impose par avance la direction que doit emprunter la sélection, celle-ci peut aussi bien s'opérer *dans les deux sens à la fois*, et c'est alors le *non-sense*, la musique du paradoxe, l'humour stoïcien pratiqué par Lewis Carroll et sa petite fille du pays des merveilles. Une interrogation taraude le livre, à la frontière du corps et du langage : quand le philosophe distille la splendeur du sens, n'est-il pas foncièrement suspect d'histrionisme, de bavardage ? Bousquet, Lowry, Artaud, Fitzgerald peuvent faire advenir l'incorporel, parce qu'ils portent la souffrance dans leur corps, et en tirent un « droit imprescriptible » (LS 1969, p. 184) ; mais le philosophe ? « Alors, toujours parler de la blessure de Bousquet, de l'alcoolisme de Fitzgerald, de la folie de Nietzsche et d'Artaud en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? » (*ibid.*). *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) répond à cette angoisse en questionnant l'activité philosophique elle-même.

(3) La question de la philosophie est posée à travers le concept d'intensité, et la réponse à cette question, s'il y en a une, tient dans l'intensité du concept lui-même comme élément propre du philosophe. L'intensité est ici couplée avec un autre concept, celui de *vitesse*, présent à trois niveaux. Vitesse, d'abord, des intensités dans le *chaos*, c'est-à-dire dans le désordre premier de l'Être. Le chaos, ce n'est pas une nuit indifférenciée, c'est une infinité où les différences, terriblement inconsistantes, se défont sitôt qu'ébauchées, à toute vitesse. Vitesse, ensuite, du plan d'immanence, c'est-à-dire du filet que tend le philosophe sur le chaos, et par lequel il décide pré-philosophiquement de ce qui vaut d'être pensé (« On court à l'horizon, sur le plan d'immanence ; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit », QP 1991, p. 44). Vitesse, enfin, des concepts que *crée* le philosophe pour peupler le plan, pour l'articuler par des éléments finis, c'est-à-dire pour penser. Bref, dès qu'il a accepté de rencontrer les différences dans le chaos, le philosophe se met à courir, et tente de rattraper leur douloureuse inconsistance, de les prendre de vitesse,

« d'atteindre *le plus vite possible* à des objets mentaux déterminables comme des êtres réels » (*ibid.*, p. 195), c'est-à-dire d'atteindre aux concepts qui permettront de les retenir ; c'est bien une poursuite, il s'agit de plonger dans le chaos mais aussi d'en revenir vainqueur (« Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron », *ibid.* p. 190), chargé de trophées dont l'intensité, arrachée à son évanescence, est à présent captive dans l'intensité du concept (« Le concept [...] **a seulement des intensités** », *ibid.* p. 26), et suspendue à jamais, dans l'élément de la forme, entre le 0 et le 1, intense à jamais. Philosophier n'est rien d'autre : capturer le chaos dans une forme qui continue à en dire l'intensité et l'infinité, tout en étant elle-même finie. Et si telle est la pensée, « il n'est pas faux de dire que c'est un exercice dangereux » (*ibid.*, p. 44), qui exige, tout autant que celui de se faire un CsO, dosages, stratégies et invention. C'est que le philosophe est foncièrement *exposé* à l'intensité que ses concepts exposent.

CRITIQUE

L'intensité est donc une constante de la pensée deleuzienne. Quels en sont les enjeux ? On peut les situer par rapport à deux dimensions qui pour Deleuze sont consubstantielles au philosophe : ontologie et histoire de la philosophie.

*

« La philosophie se confond avec l'ontologie » (LS 1969, p. 210).

1. Ontologiquement, l'intensité dit l'Être même, entendu non plus, à la façon dogmatique, comme totalité et identité préalable que la pensée n'aurait qu'à *reconnaître*, mais comme la différence pure qu'elle *rencontre*, au sens le plus fort du terme.

2. L'intensité dit du même coup le caractère *affirmatif* de l'Être. Car ce n'est que pour « l'image dogmatique de la pensée » que la différence, d'emblée prise dans un cadre totalisant, est condamnée à se définir négativement par rapport à ce cadre, selon l'adage *omnis determinatio negatio*

ceci n'est ceci que parce qu'il n'est pas cela ni cela. Ce n'est qu'alors que s'imposent les disjonctions et les alternatives dont le seul énoncé sous-entend la façon dont elles doivent être tranchées : « Ou bien l'être est [...] affirmation pure, mais alors il n'y a pas de différence [...] ; ou bien l'être comporte des différences, et il y a un non-être, un être du négatif » (*DR* 1968, p. 345). Mais si la différence est première, le 0 de l'intensité n'est pas non-être ou négatif, il n'existe qu'à partir de la plénitude du 1 s'affirmant comme hétérogénéité intrinsèque, comme différence d'avec un point d'indistinction idéal le 0, origine rétrospective et futur point d'épuisement. Quant aux alternatives, on sait comment, au niveau du sens, l'humour stoïcien les désamorce à coup de paradoxes ; et, au niveau du corps, comment font de même les organes inédits du schizophrène, telle la bouche-anus, organe polyvalent de l'alimentation et de la défécation (*FB* 1981, p. 35).

3. Enfin, l'intensité implique également qu'il faut adopter, en tous points, une démarche *génétique*. Plus rien, en philosophie, n'est donné, ni l'objet, ni les catégories qui permettent de le penser, ni le sujet qui pense ; tout résulte des pliures, des éruptions, des retombées de la différence pure, tout se construit et s'invente au fil de mouvements forcés par la différence.



« L'histoire de la philosophie, c'est la reproduction de la philosophie même » (*DR* 1968, p. 4). A condition que cette « reproduction » soit à la fois fidèle et violente, art du portrait irrisemblant qui produit des Marx philosophiquement glabres et des Hegel philosophiquement barbus. L'histoire de la philosophie est la philosophie même, à condition qu'elle se déploie non dans l'enchaînement linéaire de l'avant et de l'après, mais dans un temps de superposition et de coexistence, où des strates très anciennes peuvent boursoufler et rencontrer tout à coup le plus neuf, où le tout récent peut s'enfoncer dans le mutisme et l'oubli (*QP* 1991, p. 58-59). L'« intensité » est un des traits qui connectent les portraits tracés par Deleuze, ceux d'une confrérie de philosophes qui

surent, d'une façon ou d'une autre, regarder le chaos. A ce titre elle peut nous servir de guide dans cette histoire singulière où nous rencontrons Spinoza, qui définissait l'existence du mode au carrefour de ses affects intensifs et de sa vitesse ou lenteur extensive ; Leibniz qui conciliait loi de continuité et principe des indiscernables, degrés infinitésimaux et césure ; Maïmon qui tentait de sauver Kant par le plus « schizoïde » de ses apports, l'anticipation de la perception, le principe de la grandeur intensive ; et Nietzsche avec ses forces ; et Bergson qui nia toujours le négatif. Il existe d'autres traits — immanence, univocité, événement — qui jouent le même rôle. Tous sont d'ailleurs reliés entre eux, selon le type de cohérence que Deleuze revendique par la philosophie : celle d'un mur de pierres sèches, sans ciment — sans identité préalable —, mais où les creux et aspérités de chaque pièce nécessitent ceux des autres pour s'équilibrer.

Juliette Simont

Références

Francis Bacon. Logique de la sensation (1981)

L'Anti-Œdipe (1972)

Le bergsonisme (1966)

Le Pli. Leibniz et le baroque (1988)

Logique du sens (1969)

Nietzsche et la philosophie (1962)

Mille plateaux (1980)

Proust et les signes (1975)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., 1967 : « Conclusions sur l'Éternel retour et la Volonté de puissance », *Cahiers de Royaumont*, n° 6 *Nietzsche*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p.275-287 [republié in *ID* 2002, p.163-177].

⇒ DEVENIR, DIFFÉRENCE, ÉVÉNEMENT, PLAN D'IMMANENCE, UNIVOCITÉ.

LIGNE DE FUITE

(Deleuze et Guattari, 1975)

- ♦ **Figure de la multiplicité dont l'inachèvement est constitutif, elle indique la succession des objets partiels où ne parvient pas à se reterritorialiser le sujet. Dite « ligne de rupture », déterritorialisante, elle représente l'irruption de la « figure du Dehors ».**

HISTORIQUE

Cette notion est indistinctement deleuzienne et guattarienne. Nous la trouvons à la même époque dans le *Kafka. Pour une littérature mineure*, et *L'Anti-Œdipe* (1975), écrits en collaboration, dans les *Dialogues* (1977) de Deleuze avec Parnet, et dans *La révolution moléculaire* (1977) du seul Guattari.

(1) On repère d'abord l'usage évident de la ligne de fuite : **permettre de retrouver la liberté**. Guattari, s'appuyant sur l'exemple des radios libres, donne de la notion une image très tangiblement politique : **« les lignes de fuite épousent les lignes objectives de déterritorialisation, et créent une aspiration irréversible à de nouveaux espaces de liberté »** (GUATTARI 1977, p. 111). Il évoque de même la **puissance de déflagration** de la ligne de fuite (*ibid.*, 143) et leur **prolifération** (*ibid.*, p. 193).

L'analyse de la notion dans les ouvrages en collaboration est encore polémique, mais avec un aspect plus « métaphysique ». Dans le *Kafka*, Deleuze et Guattari décrivent la figure de Samsa, qui devient-animal en « filant la tête première...hors des triangles oppresseurs » (K 1975, p. 23). On rappelle que l'enfant forme un « **bloc déterritorialisant** » (*ibid.*, p. 142).

(2) La ligne de fuite passe « **entre** » ou « **au milieu** ». Ligne d'arborescence, elle « **pousse par le milieu** ». Elle définit en ce sens un devenir : Deleuze prend l'exemple des Amazones,

passant, chez Kleist, *entre* Grecs et Troyens, et les bousculant (*D* 1977, p. 40).

(3) Les lignes de fuite **entrent dans un système de lignes** qui est l'un des objets de la schizo-analyse ou **micropolitique** (v. à cet article). Deleuze définit dans *Dialogues* les trois types de lignes, en s'appuyant sur Fitzgerald :

a) les lignes de segmentarité dures, de stratification, dégageant des oppositions (riche / pauvre, jeune / vieux), dépendant de machines binaires, et coiffées, surcodées par une machine d'Etat. Elles sont dites **lignes de coupure** ;

b) les lignes qui redistribuent secrètement tous les désirs et équilibres de la vie : elles sont dites **lignes de fêlure**, et sont imperceptibles, mais décisives ;

c) les lignes qui atteignent un **seuil absolu**, prennent de la **vitesse** (qui n'est pas le contraire de la lenteur, mais un rythme qualitatif absolu), lancent dans un « **curieux voyage immobile** », transforment l'homme en **clandestin, innommable, imperceptible**, c'est un **en-devenir**, une **ligne abstraite** qui prend les choses **par le milieu**. Ces lignes conjuguent des flux et des intensités, arrachent les particules aux formes en les coupant par un plan d'immanence (*D* 1977, p. 153 à 158). Ainsi se définit une « **ligne de fuite ou de pente, ligne frontière ou de bordure, ligne brisée moléculaire autrement orientée** » (*ibid.*, p. 159). Dans le même sens, *Mille plateaux* assimile le « pôle schizo-révolutionnaire qui suit les lignes de fuite du désir, passe le mur et fait passer les flux » à un « **diagramme** » ou **machine abstraite** qui « **déstratifie** » (*MP* 1980, p. 167 et 329).

(4) « La ligne de fuite **effectue sa positivité potentielle** sur le plan de consistance où il n'y a plus de régimes de signes ». Mais d'une part, il existe une « **fuite devant la fuite** » qui engonce l'homme dans ses strates, irrémédiablement (*MP* 1980, p. 271). D'autre part, la fuite peut mal tourner, « **déstratifier à la sauvage** » : « **le danger est qu'elle franchisse le mur, mais, au lieu de se connecter avec d'autres lignes pour augmenter ses valences, elle tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition** » (*MP* 1980, p. 280). D'un bout à l'autre de la

réflexion sur la ligne de fuite, Fitzgerald est présent, personnage conceptuel avant la lettre.

CRITIQUE

Au sein d'une redéfinition du désir, les lignes de fuite infinitésimales et infinies définissent le désir comme un phénomène moléculaire les multiplicités transversales dessinent une topologie de flux et d'objets partiels. La ligne de fuite est différente du pli. Le plissement est une topologie de la désubjectivation, car « il ne "reste" jamais rien au sujet » (*F* 1986, p. 113). Sans substance ni permanence, le sujet n'a pas d'identité autre que celle identifiée par les pouvoirs. Quatre plis de la subjectivation, le corps, le rapport de force, la vérité, le dehors, définissent la « gouvernementalité » de soi-même, moins comme maîtrise que comme plissement de l'affect de soi par soi. La Vie est dans les plis (*ibid.*, p. 130), pliée elle-même en traçant un espace du dedans et un temps mouvant de la subjectivation individuée par l'écart du visible et de l'énonçable : cette mise en immanence d'un toujours autre que moi interdit un moi-même autrement que dans l'après-coup de la coupe historique. Le pli de l'Être n'est pas descriptible en raison de la temporalité du vivant qui produit des strates dont nous ne relevons que des coupes archéologiques.

Le rhizome fait le multiple plus qu'il ne l'énonce. Il relie les lignes de fuites en réseau mobile. L'échec d'une biologie qui ne serait pas moléculaire pourrait trouver dans la botanique les principes d'un rhizomorphisme à la fois connexions, hétérogénéités, multiplicités et assignifications, le rhizome va au-delà des régénérations, des reproductions des hydres et des méduses. « Les systèmes arborescents sont des systèmes hiérarchiques qui comportent des centres de signification et de subjectivation » (*R* 1976, p. 47-48). La totalité organique n'existe pas, seules les combinaisons, les permutations et les utilisations transforment la matière subjectivante sans parvenir à l'épuiser. L'étude des replis de la matière va au-delà de celle des *Mille plateaux*. La fluidité

de la matière, l'élasticité des corps et le ressort comme mécanisme (*LP* 1988, p. 7) sont rendus possibles par la texture poreuse de l'Être. L'affinité de la matière avec la vie, avec l'organisme, fournit un sens non déterministe à la préformation l'enveloppement/développement, car « jamais le biologie ne renoncera à cette détermination du vivant comme en témoigne aujourd'hui le plissement fondamental de la protéine globulaire » (*ibid.*, p. 15), est le principe de l'épigenèse et le fondement du principe d'individuation qu'exerce la matière dans le corps. Le pli formatif intérieur ne déroule pas un plan providentiel, mais insère la matière du temps dans l'individuation des formes. Refusant le vitalisme qui serait un strict organicisme, Deleuze maintient la perception dans les plis plutôt que dans les parties du corps ; le corps exprime plus ou moins clairement la monade grâce à ces facteurs de renversement, de retournement, de précarisation et de temporalisation (*ibid.*, p. 147). Ce corps spécifique dont je crois avoir la possession est en voie de recomposition, comme le bateau de Thésée, car son identité varie selon l'expression monadique.

Avec le Rhizome, la topologie des lignes va s'organiser formellement là où les travaux précédents l'avait décrit dans les mouvements des objets partiels « Le rhizome n'est fait que de lignes lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou de territorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature » (*MP* 1980, p. 32).

La ligne de fuite, comme le pli, le rhizome et autres topologies des surfaces, devrait nous autoriser à relire G. Deleuze comme un intermédiaire entre le structuralisme et la philosophie du corps. Plutôt que de privilégier l'objet et la matière du corps, la ligne de fuite interdit une description purement formelle du désir et de ses productions, comme Lacan avait pu espérer le formuler dans une topologie du Signifiant. La philosophie du corps de G. Deleuze modélise le rapport du dedans et du dehors sans jamais parvenir, parce

que cela est impossible pour le désir, à le représenter dans autre chose qu'une épistémologie du mouvement.

En étudiant Nietzsche, Lewis Carroll, Francis Bacon, Spinoza, Nietzsche, Kant, Proust, Foucault, Sacher-Masoch et Bergson, Gilles Deleuze aura réinterprété l'histoire des idées comme une écriture du corps. Qu'il s'agisse de Nietzsche, Spinoza, Leibniz et Bergson, Deleuze utilise la même stratégie interprétative : le signe est second par rapport au vivant. Ce que nous connaissons est postérieur à ce qui est. Il faut dès lors démontrer l'évidence des interprétations traditionnelles qui faisaient croire à un dualisme, là où le monisme est fondateur d'une ontologie de l'immanence. Les thèmes de l'immanence, de la sensation, du mouvement, du temps, et du sens sont des variations autour du corps, plutôt qu'une description du corps lui-même par lui-même. La philosophie ne parvient pas jusqu'au corps, elle en provient ; mais le corps ne s'objective pas, il produit des modèles topologiques et dynamiques qui ne l'épuisent pas. Le corps vivant ne se réduit pas à l'organisme, à l'énergie, à la pulsion ou à l'élan vital ; seules les modélisations de ses rythmes, de ces séquences, et de ses dialectiques dessinent des surfaces, des plis, des mouvements et des signes.

Le corps deleuzien n'est pas un dedans dont nous serions le dehors. Torique, il anime la pensée qui le modélise sans parvenir à la cristallisation du paradigme. Les auteurs étudiés sont moins des illustrations que des martyrs du corps vivant : ils en proviennent sans le savoir conceptuel suffisant pour enfermer dans une clôture l'essence corporelle ; obstacle immanent à la transparence cognitive, l'épistémologie du corps reste en défaut, et en deçà du système. L'explication des causes est remplacée par la logique du sens. Aucune linéarité démonstrative n'embrasse la subjectivité, car le sujet vivant traverse le corps.

Bernard Andrieu et Arnaud Villani

Références

Dialogues (1977)

Foucault (1986)

Kafka. Pour une littérature mineure (1975)

L'Anti-Œdipe (1972)

Le Pli. Leibniz et le baroque (1988)

Mille plateaux (1980)

Rhizome (1976)

Félix GUATTARI

L'inconscient Machinique. Essais sur la schizo-analyse, Paris, Éd. Recherches, coll. « Encre », 1979.

La révolution moléculaire, Paris, Éd. Recherches, 1977.

Psychanalyse et Transversalité, Paris, Maspero, 1972.

LITTÉRATURE MINEURE

(Deleuze et Guattari, 1975)

« Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure » (K 1975, p. 29). Elle fait subir à une langue dominante un traitement qui la rend étrangère à elle-même et la fait **« tendre vers ses extrêmes ou ses limites »** (*ibid.*, p. 42), afin de la soustraire à ses usages officiels au service du pouvoir.

HISTORIQUE

(1) Selon la définition formulée par Deleuze et Guattari en 1975 dans leur ouvrage sur Kafka, **une littérature mineure comporte trois caractéristiques principales** : **« la déterritorialisation de la langue »**, **« le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique »** et le recours à un **« agencement collectif d'énonciation »** (*ibid.*, p. 33).

(1.1) La **« déterritorialisation de la langue »** passe par l'instauration d'une **« distance irréductible avec la territorialité primitive »** (*ibid.*, p. 30). Il s'agit d'arriver à **« écrire dans sa propre langue comme un juif tchèque écrit en allemand, ou comme un Ouzbek écrit en russe »** (*ibid.*, p. 33). Le but de cette opération est de soustraire la langue à tout usage d'assignation et de contrôle, notamment territorial ou identitaire, pour la rendre **« nomade »** et l'entraîner sur une **« ligne de fuite »**.

(1.2) Du fait de cette déterritorialisation, **« chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur le politique »** (*ibid.* p. 30). Alors que, dans les **« grandes »** littératures, le milieu social n'est présent qu'à l'arrière-plan et constitue le fond sur lequel se détache l'affaire individuelle, toute littérature mineure, mue par une dynamique de rupture avec les puissances établies, s'affronte en permanence à la question de l'assujettissement et du pouvoir.

(1.3) Par conséquent, « les conditions ne sont pas données d'une énonciation individualisée, qui serait celle de tel ou tel "maître", et pourrait être séparée de l'énonciation collective » (*ibid.*, p. 31). Une littérature mineure n'est pas le fait de sujets d'énonciation isolés ayant la prétention de dominer leur discours, car c'est précisément à ce type de maîtrise que s'oppose le travail de déterritorialisation. Au contraire, une littérature mineure s'attache à inventer « les conditions d'une énonciation collective qui manquent partout ailleurs » reflet, non d'une unité préexistante, mais d'une multiplicité en devenir, elle est « l'affaire du peuple » (*ibid.*, p. 32).

*

Après 1975, l'expression « littérature mineure » n'apparaît plus, que ce soit dans les ouvrages signés du seul Gilles Deleuze ou dans ceux qu'il réalise en collaboration avec d'autres auteurs (Félix Guattari, Claire Parnet). On ne doit pas pour autant conclure que le concept auquel ce terme renvoie a disparu, mais plutôt qu'il en vient à se confondre avec les notions mêmes de « littérature » ou d'« écriture » littéraire (notions que Deleuze ne cherche pas à distinguer). Du reste, cette assimilation découle tout naturellement de la position adoptée dans *Kafka*, où « littérature mineure » ne désigne pas tant un corpus parmi d'autres que les « conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie) » (*ibid.*, p. 33) et où Goethe, auteur « majeur » s'il en est, fait moins figure de « maître » que d'inventeur d'une « machine littéraire » de déterritorialisation (*ibid.*, p. 53). Dans l'étude qu'il consacre en 1978 au théâtre de Carmelo Bene (étude parue chez Feltrinelli, à Milan, dans Carmelo Bene, Gilles Deleuze, *Sovrapposizioni* ; traduction française : *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979), Deleuze avance que les « vrais grands auteurs » sont ceux qui savent faire de la vie, ou de la langue, un traitement mineur (*Sup.*, 1979, p. 96), c'est-à-dire ceux qui se montrent capables d'en soustraire tout ce qui relève du Pouvoir, notamment sous sa forme étatique (*ibid.*, p. 90). En d'autres termes, écrire, c'est toujours trahir, c'est-à-dire, au premier chef, « être traître à

l'écriture » ou à ce qu'il y a en elle de majeur (*D* [1977] 1996, p. 56). C'est pourquoi la littérature, jusque chez les auteurs les plus canoniques, se doit de lutter constamment contre sa propre tendance à la reterritorialisation : il n'y a d'écrivain qui vaille que pénétré « du plus profond d'un devenir-non-écrivain » (*ibid.*), et rendre justice à un auteur considéré comme majeur, par exemple Shakespeare, c'est d'abord lui réserver « un traitement d'auteur mineur, pour retrouver [ses] potentialités de devenir » (*Sup.*, 1979, p. 96).

Si l'opposition grande littérature / littérature mineure tend rapidement à s'estomper, on note en revanche que l'accent porte de plus en plus sur le rôle que joue l'écriture dans l'invention d'un peuple à venir, et surtout sur un élément nouveau, la « littérature anglaise-américaine » (*ibid.*, p. 45) considérée comme le milieu privilégié de cette émergence. Déjà très présente dans les *Dialogues* avec Claire Parnet, cette question n'est nulle part aussi centrale que dans *Critique et clinique*, où plusieurs chapitres lui sont intégralement consacrés. Le domaine anglo-américain, chez Deleuze, n'est pas un lieu, mais un concept à part entière qui renvoie à une problématique d'écriture, celle de la « longue fuite brisée » au fil de laquelle la littérature se fait « cartographie » d'un monde nouveau (*Sup.*, 1979, p. 47), loin des anciens territoires et dans un constant souci d'expérimentation politique et langagière. De fait, ces enjeux s'avèrent déterminants chez des écrivains tels que Walt Whitman ou Herman Melville, piliers de la tradition littéraire américaine (*CC* 1993, p. 75-80 et 89-114).

CRITIQUE

Les interrogations que peut soulever la notion de littérature mineure, voire la notion deleuzienne de littérature, sont de deux ordres bien distincts, selon qu'elles portent sur le rapport qui unit ce concept aux autres composantes de sa philosophie ou qu'elles concernent l'apport que cette notion représente du point de vue des études littéraires elles-mêmes.

Si l'intérêt de Deleuze pour les questions littéraires se manifeste d'abord dans une série d'ouvrages consacrés à des écrivains de première importance, série qui comprend le volume sur Kafka mais aussi *Proust et les signes* (1964, 1970) ou *Logique du sens* (1969) et ses analyses novatrices de Lewis Carroll, l'élaboration du concept de littérature mineure lui permet de délaissier l'étude de textes singuliers au profit d'une réflexion plus générale sur les rapports qu'entretient la littérature dans son ensemble avec d'autres enjeux essentiels de sa pensée, notamment la notion d'agencement, reprise et développée en 1980 dans *Mille plateaux*, ou celle d'intensité — une littérature mineure ayant pour particularité d'opposer « un usage proprement intensif de la langue à tout usage symbolique, ou même significatif, ou simplement signifiant » (K 1975, p. 35) du fait de la résistance qu'elle oppose à toute « reterritorialisation dans le sens » (*ibid.* p. 37). Ainsi, la publication de *Kafka pour une littérature mineure* marque-t-elle une étape décisive dans le processus par lequel Deleuze cherche à définir la place essentielle qu'occupe la réflexion sur la littérature dans toute pensée de la vitesse et du devenir « Les devenirs, c'est le plus imperceptible, ce sont des actes qui ne peuvent être contenus que dans une vie et exprimés dans un style » (D 1977, p. 9). En définitive, c'est la question de la philosophie qui est ainsi posée, et la notion de littérature mineure n'est pas seulement un élément important d'un réseau de concepts qu'il importe de saisir afin de comprendre à quoi le propos de Deleuze doit sa cohérence, mais aussi le point de départ possible d'une lecture critique de toute son œuvre. En effet, étudier le concept de littérature mineure, c'est s'intéresser au rapport profond et complexe qu'entretient la philosophie de Deleuze avec l'envers de la philosophie, avec un mode d'énonciation qui met en acte sous une forme non conceptuelle ce que la philosophie s'efforce de penser ; c'est donc aussi se pencher sur ce que l'écriture philosophique de Deleuze peut elle-même avoir de littéraire et sur la nature exacte des ressources langagières auxquelles elle a recours dans sa lutte

contre les formes « majeures » ou dominantes du discours philosophique.

Source de nombreuses interrogations pour le commentateur de Deleuze, la notion de littérature mineure l'est aussi, pour de tout autres raisons, aux yeux du critique littéraire. En effet, si elle doit beaucoup, de l'aveu de Deleuze et Guattari, au *Journal* de Kafka, et si l'on doit donc y voir, non pas une catégorie que la philosophie aurait inventée afin de penser la littérature en rapport avec des enjeux qui lui sont étrangers, mais au contraire un emprunt fécond aux textes eux-mêmes, il n'en reste pas moins qu'elle interroge de plusieurs manières certaines habitudes critiques parmi les mieux ancrées.

Tout d'abord, on observera que la définition deleuzienne de la littérature mineure fait l'économie de toute référence à l'histoire. Certes, Deleuze et Guattari proposent de penser la littérature en termes de devenir, mais celui-ci est d'abord affaire de géographie, comme le suggèrent l'accent mis sur la notion de déterritorialisation et le rôle exemplaire attribué à l'Angleterre et à l'Amérique définies comme espaces d'écriture. Or la question de l'historicité des faits d'écriture reste aujourd'hui centrale aux yeux de nombreux critiques, surtout depuis que le reflux des approches structuraliste et psychanalytique, joint à l'influence de Foucault, a remis à l'ordre du jour la réflexion sur les rapports entre littérature et histoire des idées. Dans ce contexte, le propos délibérément provocateur de Deleuze ne peut qu'entrer en tension avec certaines pratiques actuelles et contribuer à relancer sous d'autres formes le débat sur l'écriture et ses définitions trans-historiques, voire sur la possibilité même de telles définitions, sachant que Deleuze lui-même ne se réfère pour ainsi dire jamais à des écrivains antérieurs au 19^e siècle et que la modernité de Kafka, cette « montre qui avance » (K 1975, p. 107), n'est finalement pas étrangère à l'intérêt qu'il lui porte.

Par ailleurs, on notera que si Deleuze entend délaisser l'histoire littéraire au profit d'une géographie de l'écriture, la définition qu'il donne de cette géographie marque une rupture

très nette, mais néanmoins incomplète, avec la répartition habituelle calquée sur les frontières politiques et les aires linguistiques. D'un côté, Deleuze aime à citer la phrase de Proust pour qui « les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère » (CC 1993, p. 7) effet de la déterritorialisation dont la langue est l'objet, les mots dont le texte littéraire se compose ne sont plus ceux du vocabulaire ordinaire, même quand ils leur restent morphologiquement identiques, et l'allemand de Kafka, tout comme l'anglais ou le français de Beckett, sont sans rapport avec des communautés nationales constituées. Pourtant, cela n'empêche pas Deleuze d'évoquer par exemple la « littérature anglaise-américaine » comme si elle ne pouvait exister que dans un rapport tendu avec l'anglais ou l'américain, « langue hégémonique, impérialiste » (D 1977, p. 72), c'est-à-dire avec une forme de territorialité, voire d'opposer brutalement « les Français » aux écrivains de langue anglaise, dont on « n'a pas l'équivalent en France » (*ibid.*, p. 48). Clairement polémiques, ces énoncés ont valeur de paradoxe sous la plume de Deleuze, de sorte que le critique littéraire ne peut se contenter de les reprendre à son compte, mais doit y réagir en s'efforçant de repenser les distinctions traditionnelles entre littératures nationales, voire entre ces dernières et la « littérature générale et comparée », distinctions qui structurent fortement les pratiques universitaires françaises.

Mathieu Duplay

Références

- Critique et clinique* (1993)
- Dialogues* (1977)
- Kafka. Pour une littérature mineure* (1975)
- Logique du sens* (1969)
- Mille plateaux* (1980)
- Proust et les signes* (1964)
- Superpositions* (1979)

⇒ AGENCEMENT COLLECTIF D'ÉNONCIATION, DEVENIR, DÉTERRITORIALISATION, INTENSITÉ, MULTIPLICITÉ.

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

LOGIQUE DE LA SENSATION

(Deleuze 1981)

- ♦ **Logique du processus de rencontre entre l'onde qui parcourt le corps et les forces invisibles extérieures qui agissent sur lui, révélé par une étude de la peinture de Francis Bacon.**

HISTORIQUE

Dans l'avant-propos de son *Francis Bacon* (1981), Gilles Deleuze affirme lui-même que l'ordre qu'il a choisi pour considérer chaque aspect des tableaux de Bacon « est relatif, et ne vaut que du point de vue d'une logique générale de la sensation » (*FB* 1981, p. 7).

Il s'agit

(1) d'une « **logique irrationnelle [une] logique de la sensation qui constitue la peinture** ».

Et :

(2) « **A la rencontre de l'onde à tel niveau et de forces extérieures, une sensation apparaît** » (*ibid.*, p. 34).

Tous ces aspects

(3) « **convergent dans la couleur, dans la "sensation colorante", qui est le sommet de cette logique** » (*ibid.*, p. 7).

Dans *Qu'est-ce que la philosophie* (1991), Deleuze et Guattari confirment que

(4) « **Ce qui se conserve, la chose ou l'œuvre d'art, est un bloc de sensations, c'est-à-dire un composé de percepts et d'affects** » (p. 154) ;

et ils avancent cette définition :

(5) « **L'éternel objet de la peinture : peindre les forces, comme le Tintoret** » (p. 172).

CRITIQUE

L'ordre choisi par Deleuze dans l'œuvre de Bacon est celui des *conditions* de la sensation, qui permet de rendre visibles des forces qui ne le sont pas, « forces de pression, de dilatation, de contraction » (FB 1981, p. 40). Cette logique de la sensation est aussi une « physique », une *statique* « la déformation est toujours celle du corps, et elle est statique, elle se fait sur place » (*ibid.*).

Bacon isole ses « Figures » dans un « champ opératoire », un lieu clos, « une piste, une sorte de cirque » (*ibid.*, p. 9), où les corps sont *mis en tension*, en état de convulsion. Dans cet « athlétisme dérisoire » (*ibid.*, p. 16), le corps cherche aussi à s'échapper par l'un de ses organes, ou de sa bouche par un cri « tout le corps s'échappe par la bouche qui crie » (*ibid.*, p. 23 ; v. aussi p. 17). Deleuze retrouve le « corps sans organes » d'Artaud (*ibid.*, p. 33 et suiv.). Et, puisqu'il s'agit de dépasser l'organisme, de chercher plus profondément encore une puissance agissante, Deleuze invoque « une onde d'amplitude variable [qui] trace des zones et des niveaux suivant les variations de son amplitude » (*ibid.*, p. 34). Il assigne alors son origine à la sensation (définition 2).

S'agissant de Francis Bacon, plusieurs aspects de sa peinture sont pris en considération par Gilles Deleuze, l'accent étant cependant mis sur l'essentiel : la sensation et les forces qui la suscitent. Deleuze rappelle d'abord que Cézanne donne un nom simple à cette voie de la Figure : la sensation (*ibid.*, p. 27). Ou encore : « Une “logique des sens”, disait Cézanne, non rationnelle, non cérébrale » (*ibid.*, p. 31). Puis il précise que « la sensation a une face tournée vers le sujet [le système nerveux, etc.], et une face tournée vers l'objet (« le fait, le lieu, l'événement) » (*ibid.*, p. 27).

Selon Deleuze, Bacon n'a pas voulu peindre le « sensationnel » (*ibid.*, p. 29) d'une *représentation*, mais la violence de la *sensation*, qui est un *fait* : le pape « crie devant l'invisible » (*ibid.*) et donc, devant du non-représenté, car la représentation introduirait une histoire au lieu d'un *fait*.

Deleuze établit d'ailleurs un parallèle entre le langage de Bacon et celui de Wittgenstein, à propos des « possibilités de fait » (*ibid.*, p. 66, n. 4). Cette indication apparaît dans un chapitre central, où il est question du *diagramme*, qui termine le travail préparatoire et commence l'acte de peindre (*ibid.*, chap. XII, p. 67). Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le diagramme sera déterminé comme « plan d'immanence », distinct du concept : « les éléments du plan sont les *traits diagrammatiques*, tandis que les concepts sont des *traits intensifs* » (QP 1991, p. 42).

Deleuze fait également allusion à la phénoménologie, qui elle-même se réfère à Cézanne (Maurice Merleau-Ponty, Henri Maldiney). La sensation « est être-au-monde, comme disent les phénoménologues : à la fois je *deviens* dans la sensation et quelque chose *arrive* par la sensation » (FB 1981, p. 27). C'est par cette *incarnation* que le spectateur entre à son tour dans la peinture : « Moi spectateur, je n'éprouve la sensation qu'en entrant dans le tableau, en accédant à l'unité du sentant et du senti ». Cézanne est allé au-delà (ou en-deçà) du corps, qui n'est plus objet, mais « vécu comme éprouvant telle sensation » (*ibid.*).

Tout se passe donc comme si la « germination des choses » dont parle Merleau-Ponty à la suite de Cézanne, était transférée des rochers de Bibemus aux « spasmes » des corps chez Bacon (*ibid.*, p. 31). Deleuze évoque le génie de Cézanne en rappelant comment celui-ci concevait sa tâche « rendre visibles la force de plissement des montagnes, la force de germination de la pomme, etc ». On dira « qu'il n'y a que des différences évidentes entre les deux peintres [...] Le monde comme Nature de Cézanne et le monde comme artefact de Bacon » (*ibid.*, p. 28). Mais dans les deux cas, ce qui compte est encore la sensation ; selon un mot de Valéry que rapporte Deleuze : « la sensation, c'est ce qui se transmet directement » (*ibid.*, p. 28). En somme, paysages de Cézanne et corps de Bacon sont « en travail », et ce travail est immédiatement ressenti par le spectateur.

L'« unité originelle des sens » est ensuite dépassée en direction de la « puissance vitale » qu'est le Rythme

« L'ultime, c'est donc le rapport du rythme avec la sensation [...]. C'est diastole-systole [...] » — (avec renvoi à Henri Maldiney) (*ibid.* p. 31). Cette diastole-systole, *diakrisis-synkrisis* platonicienne, puis gœthéenne, est d'ailleurs revendiquée par d'autres peintres ; par exemple en termes d'« expansion-contraction » par Mark Rothko.

Mais « se peut-il que le monde artificiel et fermé de Bacon témoigne du même mouvement vital que la Nature de Cézanne ? » (*ibid.*), se demande Deleuze. Certes, répond-il dans son chapitre VII, intitulé « L'hystérie » à condition de plonger dans « le chaos, dans la nuit » (*ibid.*, p. 33). Par dépouillement successif d'organes, il reste l'essentiel, l'*intensif*, avec ses seuils ou ses niveaux. C'est bien ce que Bacon fait dans ses tableaux : « la Figure, c'est précisément le corps sans organes » (*ibid.*). Toutefois, le corps sans organes manque surtout d'une organisation (stable) de ses organes, qui apparaissent au « passage de l'onde et l'action de la force » (*ibid.*, p. 34).

Justement, (chapitre VIII), peindre, c'est « Peindre les forces » (*ibid.*, p. 39). Merleau-Ponty disait déjà « [Les] formes [sont des] “ cicatrices ” de forces et [les] forces vibrent dans [les] formes » (MERLEAU-PONTY 1996, p. 173). Et comme Merleau-Ponty, Deleuze retrouve Paul Klee, dont il interprète la formule célèbre, « non pas rendre le visible, mais rendre visible », en un sens dynamique « La tâche de la peinture est définie comme la tentative de rendre visibles des forces qui ne le sont pas » (FB 1981, p. 39). La sensation est bien liée à la force qui en est la *condition*, bien qu'elle ne soit pas *sentie* (de même que le physicien n'en voit que les effets). Enfin, sur Bacon lui-même : les Figures de Bacon sont « une des réponses les plus merveilleuses à la question comment rendre visibles des forces invisibles ? » (*ibid.*, p. 39-40). Et il en est de même du cri « Si l'on crie, c'est toujours en proie à des forces invisibles et insensibles » (*ibid.*, p. 41).

Au chapitre X, « Qu'est-ce qu'un triptyque ? », Deleuze précise la nature de la « différence d'intensité » propre à la sensation. Comme l'avait remarqué Kant, il s'agit d'une *chute* (selon Deleuze, « son rapprochement de la négation = 0 »

(*ibid.*, p. 54). Et donc « Quelle que soit la sensation, sa réalité intensive est celle d'une descente en profondeur » (*ibid.*). D'où un nouveau parallèle avec la physique (épicurienne) : le mouvement intérieur de la sensation est son « clinamen » (*ibid.*).

La couleur participe à son tour de cette logique et de cette peinture de la sensation : « Le système des couleurs lui-même est un système d'action directe sur le système nerveux, [...] c'est une hystérie de la peinture » (*ibid.*, p. 37) ; et « ...ce sont les rapports de la couleur qui constituent un monde et un sens haptiques [c.à.d. du toucher] en fonction du chaud et du froid, de l'expansion et de la contraction » (*ibid.*, p. 88). On retrouve ici la « diastole-systole », ainsi que la distinction classique des couleurs chaudes (expansion) et des couleurs froides (contraction), affirmée dans sa *Farbenlehre* par Goethe, d'ailleurs cité « c'est Goethe qui a dégagé les premiers principes d'une telle vision haptique » (*ibid.*, p. 89). Vision haptique qu'on pourrait nommer un « toucher de l'espace ». De Deleuze encore, à la même page « La lumière, c'est le temps, mais l'espace, c'est la couleur » (*ibid.*). Et, pour son caractère peut-être inattendu pour certains « Bacon est un des plus grands coloristes depuis Van Gogh et Gauguin » (*ibid.*, p. 91). C'est que, chez Bacon, la couleur est l'*aboutissement* du tableau. En revenant sur « les trois éléments fondamentaux de la peinture de Bacon », que sont « l'armature ou la structure, la Figure, le contour », Deleuze résume « Or tous les trois convergent vers la couleur, dans la couleur » (chapitre XVI « Note sur la couleur », p. 93). Et l'on y retrouve alors la sensation et la force en premier lieu la sensation, grâce aux « variations internes d'intensité ou de saturation » (*ibid.*, p. 94) ; et en second lieu, « la couleur-structure fait place à la couleur-force car chaque dominante, chaque ton rompu indique l'exercice immédiat d'une force sur la zone correspondante du corps ou de la tête, il rend immédiatement visible une force » (*ibid.*, p. 96).

Dans « L'œil et la main » (chapitre XVII), Gilles Deleuze établit enfin que la peinture découvre « le problème d'une logique pure passer de la possibilité de fait au fait » (*ibid.*, p. 102). Cette logique pure régit donc à son tour la logique de la sensation et au-delà, de la perception, puisque les *flèches* « purement indicatrices » de Bacon sont comme un résidu des « flèches comme vecteurs d'espace », étudiées par Jean Paris dans *l'Espace et le regard* (*ibid.*, p. 96, note 2). Elles peuvent même remplir une fonction physique, statique, comme chez Paul Klee, où les flèches assurent l'équilibre des éléments de certains tableaux (dans *l'Équilibre instable* de 1922 par exemple). Ainsi, se confirme de façon détournée la formule de Deleuze « La peinture est l'art analogique par excellence » (*ibid.*, p. 76).

*

Les indications de Deleuze relatives à une logique de la sensation restent discrètes et éparées dans le *Francis Bacon*. Pour reconstruire une logique sensitive cohérente et relativement complète, il faut remonter d'un côté vers *Empirisme et subjectivité*, et comparer de l'autre les pages du *Francis Bacon* avec celles, notamment, de *Mille plateaux* et de *Qu'est-ce que la philosophie ?* On ne peut indiquer ici que les grandes lignes de ce travail.

L'essentiel vient de l'élargissement que *Qu'est-ce que la philosophie ?* fait subir à la triade du Bacon, Figure, contour, armature, qui devient Chair, pans de la maison, univers. Ce sont très clairement les « forces cosmiques » qui se font origine. Dans un processus conjoint d'individuation (qui a certainement l'intérêt de montrer que la tâche du peintre est d'*individualiser* le tableau afin qu'il « tienne debout tout seul ») et de différenciation, les forces cosmiques font subir aux têtes-viandes des Figures, par leur « pouvoir d'affecter et d'être affecté », des pressions, dilatations, attractions, gravitations, germinations, aplatissements, étirements...

S'inscrivant dans une logique de la « chute », qui rappelle l'évidence que la différence ne peut se manifester qu'au moment où elle disparaît par effet d'entropie, de sorte que

« tout est surplomb, suspens et descente » (*DR* 1968, p. 302), les forces produisent des différences qui se comportent comme transcendantales par rapport au donné « La différence n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné » (*ibid.*, p. 287). Le sensible est donc paradoxe d'un à sentir insensible (le *sentendum*) et processus de mener une faculté jusqu'à ce qu'elle peut en propre, ce qui ouvre une série de « montées en puissance », l'imagination devenant proprement elle-même devant l'inimaginable, la pensée devant l'impensable, la mémoire devant l'immémorial oubliés.

Si « toute sensation est une question » (*QP* 1981, p. 185), et si « l'être de la sensation n'est pas la chair, mais le composé des forces non-humaines du cosmos, des devenirs non-humains de l'homme et de la maison qui les ajointe, les faisant tourner comme des vents » (*ibid.*, p. 173), il faut comprendre que la force, dans la vitesse et la virtualité chaotiques de son apparition et de sa disparition, provoque une différence de potentiel, qui provoque à son tour une sensation « Il faut qu'une force s'exerce sur un corps pour qu'il y ait sensation » (*FB* 1981, p. 34). Complexe mécanisme d'apparition de points singuliers qui sautent jusqu'à leur plus proche voisinage. Ligne septentrionale. On est ensuite en terrain connu, avec successivement l'Idée, la pli ou ligne abstraite, la machine abstraite, le chaos ou plan d'immanence, le corps sans organes, « ensemble non-marqué de complexes de rapports de voisinage attendant d'être sillonné de lignes abstraites » (*DR* 1980, p. 44).

Mais la force, sur son autre versant, produit aussi le sens, effet incorporel, verbe ou *lekton*. Que la force engendre la sensation d'un côté, le sens de l'autre, c'est ce que dit déjà le « signe » comme ce qui fait entrer la pensée dans son exercice involontaire, forcé, potentialisant. Si en outre, entre les deux questions « Comment devient-on sujet ? » — qui signe la recherche d'*Empirisme et subjectivité* et l'empirisme supérieur de Deleuze — et « Comment se faire un corps sans organes ? » de *Mille plateaux*, qui ouvre à toute désubjection ; si, entre l'habitude et la métamorphose,

nous voyons que vient se glisser *l'apprentissage comme forme de la métamorphose*, « conjugaison des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective » (DR 1980, p. 214 homme+vague=nager), alors logique du sens et logique de la sensation, Bacon et Deleuze, ne sont plus que les deux versants de l'aphorisme spinoziste : « on ne sait pas ce que peut le corps ».

Maurice Élie et Arnaud Villani

Références

Francis Bacon. Logique de la sensation (1981).

Différence et répétition (1968).

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991).

Maurice MERLEAU-PONTY

L'œil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1964.

Notes de cours 1959-1961, Paris, Gallimard, 1996.

⇒ CORPS SANS ORGANES, PLAN D'IMMANENCE, PLI, POINT DE VUE, VISAGÉITÉ, ZONE D'INDISCERNABILITÉ.

LOGIQUE DU SENS

(Deleuze 1969)

- ♦ Irréductible à la *signification* linguistique, à la *référence* logique, comme à l'*essence* phénoménologique, le sens est l'exprimé de la proposition, distinct d'elle. Il représente ce qui, dans une situation donnée, permet d'en recueillir « l'événement ». Son appréhension n'étant jamais isolable du non-sens et de paradoxes, il échappe à la science, comme à la logique, pour être l'objet propre de la philosophie et de la littérature.

HISTORIQUE

D'une certaine façon, on peut dire que la philosophie deleuzienne s'est constituée progressivement en élaborant le concept de sens. Il atteint son plein développement avec *Logique du sens* (1969), comme ce titre l'indique. Ensuite, il semble abandonné ou n'être plus explicitement sur le devant de la scène. Comme il en est toujours chez Deleuze, les concepts centraux sont en devenir, font l'objet d'une ré-élaboration permanente, nomadisent, si bien que cerner ce thème du sens équivaldrait à parcourir ses transformations et corrections dans des termes nouveaux, où le concept est présent sans l'être explicitement, intégré qu'il est au travail de la pensée. Finalement, comprendre l'idée de sens, c'est accéder au problème que Deleuze se pose constamment, à savoir ce qu'est penser, ce qu'est « l'image de la pensée ». Avec la notion de sens, c'est donc le destin de la pensée et de la philosophie deleuzienne qui se joue.

La notion de sens, d'abord, ne peut être séparée du langage et donc de la linguistique et la logique (de la proposition) qui en sont les disciplines scientifiques principales. La linguistique nous donne du langage l'idée d'un système de signes et de différences qui forme un tout, et qui est lui-même insensé, privé de sens (le signe renvoie seulement à un autre

signe qui lui-même indéfiniment fait de même, mais l'ensemble ne renvoie à rien). Deleuze non seulement montre (MP 1980, « Postulats de la linguistique », p. 95 et suiv.) qu'il y a nécessairement une autre dimension du langage (le sens ne réside pas dans une fonction d'information et de communication), celui par lequel il ne se réduit pas à des structures et à des constantes fixes, à un système clos. Deleuze est le premier à avoir tenté de penser le sens, distinct du signifié, sans recourir à la transcendance du sujet ou de la conscience (par rapport au système du signifiant). Le sens deleuzien n'est pas le *noème* d'une conscience, une essence. Le sens deleuzien émerge du non-sens et n'a pas de « sens » (= de signification supplémentaire). Il *fait* sens, il agence ou est agencé (dépend d'un *agencement*). Il faut donner toute sa signification (active, productive) au verbe faire. Le sens fait irruption, est produit comme un effet (« effet de sens »), en rapport avec les failles irréductibles qui creusent les structures signifiantes. Le sens ne détenant aucune position de surplomb, totalisante, il n'est pas de l'ordre d'un *méta-langage*. Il n'est pas non plus, comme dans la dialectique, le terme d'une *éléologie*. Il est *anti-dialectique*. Pour mieux comprendre son originalité, tentons de retracer rapidement la genèse de ce concept.

1° Dans *Nietzsche et la philosophie* (1962). Le concept nietzschéen de sens, dans sa proximité avec celui de valeur (NP 1962, p. 1), apporte à Deleuze, d'une part, l'idée que le sens n'est pas dissociable de la force

(1) « un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie » (p. 4).

On ne trouvera jamais le sens d'un phénomène si nous ne savons pas quelle est la force qui s'exprime en lui, la valeur (réactive ou active) de cette force. Le « sens » s'émancipe de la forme langagière, pour être immanent à la réalité des forces qui l'« expriment », même s'il est indissociable d'un acte d'interprétation. D'autre part, on en vient à l'idée d'un pluralisme essentiel des forces et donc du sens, puisque la

force n'existe jamais au singulier. Le sens est pluriel, complexe :

(2) « [...] pas un phénomène, pas un mot ni une pensée dont le sens ne soit multiple » (*ibid.*).

Cette conception du sens, pluraliste, variable selon les rapports des forces, rompt avec toute dialectique (inséparable d'une téléologie du sens), le poids du négatif qui lui est associé, ainsi qu'avec toute phénoménologie (le sens comme le corrélat d'une intention de la conscience), puisque le sens, solidaire de la force, est en partie inconscient et doit faire l'objet d'une séméiologie (p. 3), d'une interprétation (l'art le plus haut de la philosophie : p. 5). Toutefois, le sens est inséparable de la *valeur*, soit de l'affirmation, de la qualité de la volonté de puissance, selon que la vie se trouve affirmée ou niée par lui et la force dont il dépend.

(3) « Tout phénomène renvoie [...] à la volonté de puissance comme à l'élément dont dérive la signification de son sens et la valeur de sa valeur » (p. 97).

Tout le problème culmine dans la pensée de l'articulation des différents sens entre eux (car on ne peut se passer d'une forme de sens un, univoque, ni d'une hiérarchie, d'un jugement à l'égard des différents sens des phénomènes). C'est la qualité de la volonté (de puissance) qui ultimement donne son sens au sens. La volonté de puissance et l'éternel retour, ne sont pas le fondement du sens. Il n'y a aucune profondeur ou raison. Ils représentent l'effet un, de surface, qui se dit des différents sens. Ils sont l'un du multiple (le monisme est inséparable du pluralisme du sens, (*ibid.*), ils constituent les noms chargés de recueillir le sens de l'être comme affirmation pure, sans négation (p. 216-217).

2° Dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Comme son titre l'indique, le problème de l'expression — et donc celui du sens, ou encore de *l'exprimé*, puisque **(4) « L'exprimé, c'est le sens » (SPE 1968, p. 311)** — est au centre de sa lecture de Spinoza. Ce que Deleuze en retire est l'idée que l'expression est une véritable *production* (p. 10),

qu'elle est inséparable d'un vitalisme du désir et d'un panthéisme des forces. S'il y a de l'exprimé, il y a, en plus de l'expression, de l'exprimant « en tant qu'il [le sens exprimé] n'existe pas hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais se trouve essentiellement rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression » (p. 310). Autrement dit, comme chez Nietzsche, le sens n'est pas quelque chose de nécessairement propositionnel. Il a une densité ontologique. L'être est expression, s'exprime. Le sens ultime exprimé est univoque (univocité de l'être comme substance). D'où la mise en place d'une théorie de l'*immanence* (« expressive » *ibid.*) radicale. Le « troisième terme » (p. 311), en plus de l'expression et de l'exprimé, est ce qui permet de dépasser les dualismes, les séries. Le sens, est ce qui les met en rapport. Il transforme le rapport de causalité (causalité mécanique entre les corps) d'un côté, et le rapport entre les représentations (comme automatisme mental), de l'autre.

(5) « [...] le sens : plus profond que le rapport de causalité, plus profond que le rapport de représentation » (*ibid.*).

Les deux séries (corps et pensée) :

(6) « sont le plus *expressif* lorsqu'ils reçoivent leur "sens" et leur "correspondance", comme cette *raison nécessaire* qui manquait partout dans le cartésianisme » (*ibid.*).

3° Dans *Logique du sens* (1969). Tout est prêt pour la grande synthèse. On ne confondra pas cette logique du sens avec la logique traditionnelle de la proposition, dont le principe organisateur est le référent, soit les états de choses. De plus, le sens est tout entier distinct du sens que la phénoménologie a porté au centre de sa théorie. Le sens n'est pas ce qui se lève du monde dans son rapport originaire avec la conscience ou le corps comme chair sentante. Le sens deleuzien court à la surface des choses, multiple et nomade, et ne peut être concentré dans un noyau noématique comme essence des choses. Le sens « appartient comme tel à une

surface idéale, sur laquelle il est produit comme effet » (LS 1969, p. 246). C'est l'événement pur :

(7) « l'événement, c'est le sens lui-même, en tant qu'il se dégage ou se distingue des états de chose qui le produisent et où il s'effectue » (p. 246) ; « les événements sont des effets » (p. 245).

Indissociable de son énonciation dans une proposition, qui seule lui permet de subsister (p. 36)

(8) « Le sens c'est l'exprimé de la proposition, cet incorporel à la surface des choses » (p. 30), « c'est en cela qu'il est événement » (p. 34).

Plus précisément, le sens est ce qui, dans une situation donnée, « recueille » l'événement (à ne pas confondre avec les « accidents » qui arrivent aux choses).

La question est de savoir, parmi les différentes dimensions propres à la proposition, celle qui est susceptible d'exprimer l'événement. En vérité, il n'y en a aucune, si du moins on s'en tient aux trois dimensions traditionnelles de la *désignation* (= rapport de la proposition avec un état de choses extérieur, un datum p. 22) ; de la *manifestation* (= rapport au sujet de l'énonciation p. 23) ; de la *signification* (= rapport du mot avec les concepts universels ou généraux : p. 24 — pour la critique du sens réduit à la signification linguistique, voir surtout *Mille plateaux*, n° 4, « Postulats de la linguistique »). On doit donc admettre une instance en supplément, pour que la proposition puisse être porteuse de l'événement.

(9) « Le sens est la quatrième dimension de la proposition » (LS 1969, p. 30).

Pourquoi a-t-on besoin du sens, ce quatrième terme ? C'est que le sens est indispensable pour opérer la mise en communication de deux séries hétérogènes de différences, et donc produire le sens véritable ou événement. Cette connexion est faite par un point aléatoire de non-sens. On doit insister sur le fait que ce sens a un lien nécessaire avec le non-sens, les paradoxes — d'où la place de Lewis Carroll, des

mots-valise, du « Snark » (= shark + snake p. 59, etc. — Pour le rapport du sens avec le non-sens et les procédés littéraires, les formules, voir principalement *Critique et clinique*, Chap. II, III, IV, X). Le sens est l'instance paradoxale, le point aléatoire qui manque à lui-même (mot = x ou objet = x LS 1969, p. 83), jouant, comme case vide circulante, le rôle de quasi-cause, et par quoi les différentes séries, et tous les événements communiquent et se distribuent. Il en vient donc, avec le non-sens intérieur qui lui est co-présent (p. 118), à constituer l'Événement qui recueille tous les autres. Car :

(10) il y a « un seul et même Événement » (p. 179), et il est du type « bataille, blessure, mort » (p. 177). « Chaque événement est comme la mort » (p. 178).

La mort est donc l'événement de tous les événements, le sens à l'état pur, comme le souligne Foucault (FOUCAULT 1970, p. 891). Le Sens = le non-sens de la mort. En définitive, il n'y a de sens que par cette *fêlure* ou blessure mortelle. Et ce qui nous fait penser, c'est d'abord sa violence. Le sens, la blessure fait « qu'on a jamais pensé que par elle et sur ses bords, et que tout ce qui fut bon et grand dans l'humanité entre et sort par elle » (LS 1969, p. 188).

La caractéristique la plus importante de cette théorie deleuzienne du sens, à cette époque, réside dans son rapport double au structuralisme. A la fois il l'utilise dans certains de ses acquis, mais en même temps, il creuse une brèche irréversible qui ne fera que s'accroître par la suite. Le langage n'est plus la puissance structurante, constituante. Il est au contraire directement connecté sur un dehors, présent sous la forme de séries en variations continues et soutenues par un fond d'intensités chaotiques, qui font que le sens est en hétérogénéité permanente, qui ne peut se ramener au jeu réglé de structures (v. *art.*, 1973 « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »).

4° Dans les *œuvres suivantes*, le sens n'apparaît plus directement et comme tel, en tant que concept central. Seule sera retenue l'idée d'événement. Et le sens, proprement dit, en

tant qu'il est ce qui connaît l'événement ou le recueil, va être précisé et remplacé par la notion de « concept ». Sur le plan de la pensée la surface deviendra le « plan d'immanence » sur lequel sont créés les concepts. Les concepts, en effet, ont tous les attributs antérieurs du sens ; ils sont des « incorporels » qui recueillent l'événement :

(11) « le concept est un incorporel [...]. Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose » (QP 1991, p. 26).

Le sens, ou autrement dit le concept, forme une construction ayant pour composantes des variations distinctes rendues consistantes entre elles, et inséparables :

(12) « le concept se définit par l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie » (ibid., p. 26).

L'inspiration de *Logique du sens* est donc toujours vivace, comme on le voit avec cette définition.

En tant que le sens suppose des failles, il devient ce qui « fuit » des systèmes bien constitués, des formes organisées (= anti-structuralisme de principe de Deleuze). Le sens est rhizomatique, il est ce qui trace des nouvelles *lignes de fuite*, actives, des *devenirs*. (v. *Mille plateaux*, n° 10 et 11, *Critique et clinique*, Avant-propos, et Chap. I, où le sens reçoit une détermination vitaliste et se confond avec l'invention d'un nouveau style de vie, rejoignant le sens nietzschéen). D'où le lien du sens avec le voyage, et le nomadisme, thème qui sera très fortement déployé dans les dernières œuvres.

CRITIQUE

Pourquoi le concept de sens va-t-il être, non pas abandonné, mais mis en retrait au profit d'autres, comme ceux d'événements et de concepts ? Il y a plusieurs raisons qui sont commandées par l'évolution interne du système deleuzien, avec la liquidation de la psychanalyse, vers un vitalisme et un pluralisme de plus en plus accentué.

Tout d'abord, le sens est lié au langage et à la proposition. Aussi productif, vitaliste et immanent que l'on conçoive le sens, il reste inscrit dans une philosophie générale de l'« expression », qui ne convient pas suffisamment au matérialisme et au vitalisme deleuzien. Ensuite, la catégorie de sens, malgré sa distinction d'avec le signifié linguistique, et en raison même de cette distinction, risque toujours de faire appel à une herméneutique, comme la proximité des sens (2) et (3) le laisse deviner (idée nietzschéenne du sens inséparable d'une séméiologie et d'une axiologie). Le sens se dédouble en un sens manifeste et en un sens latent, et pour lire ce dernier, une méthode d'interprétation est requise. Même si, comme le fait explicitement Deleuze, l'on transforme la psychanalyse en une « science de l'événement » (LS 1969, p. 246), et donc en science des effets de surface (ou phantasmes), même si l'on n'a pas à chercher le sens de ce sens ou événement, puisque « l'événement c'est le sens lui-même » (*ibid.*, p. 246), il est difficile de ne pas convoquer une interprétation quelconque, qui, en dédoublant le sens, nous fait sortir du pur plan des surfaces, des productions dynamiques, des agencements et des effectuations de désir. Pour la psychiatrie matérialiste de *L'Anti-Œdipe*, il n'y a rien à interpréter. Tout est donné en surface. Le sens devient donc encombrant. Il faut une autre terminologie pour désigner le point aléatoire qui, parcourant les surfaces, opère, produit la mise en connexion de séries disparates qui n'ont plus entre elles des rapports d'interprétant à interprété, de symbole à sens. La grande question qui se trouve donc posée est de savoir si on peut faire une place à la notion d'inconscient (ce que Deleuze par ailleurs prétend, il veut même en renouveler la notion) sans introduire un minimum de signifiant et donc d'interprétation. On comprend en partie pourquoi le terme même d'inconscient disparaîtra dans la dernière œuvre, *Critique et clinique*, n'ayant plus aucune fonction.

Enfin, dans *Logique du sens*, Deleuze reste fortement attaché à la psychanalyse, comme le montre bien l'assimilation ultime du Sens avec la mort et la blessure [v. les sens (10) et (11)]. Après 68, et avec *L'Anti-Œdipe*, pour

mieux se couper de la théorie freudienne et lacanienne, Deleuze va tenter de s'affranchir de ce qu'il appelle le « despotisme du signifiant ». Le sens donc, par sa double connexion avec la castration et l'expression langagière, devient trop plein d'ambiguïtés. La surface comme lieu du sens devient le « corps sans organes », peuplé d'intensités. Le sens est pluralisé, et les distributions nomades d'intensités vont être pensées à l'aide des concepts de « machines désirantes », et plus tard d'« agencements », plus productifs et moins expressifs que celui de sens.

*

D'autre part, avec l'accentuation d'un vitalisme d'origine nietzschéen, avec le renforcement d'un constructivisme du concept, on peut constater que la référence à un sens ultime, en rapport avec la vérité de notre condition, se trouve presque complètement abandonnée. Il faut certainement regretter cette mise à l'écart de la vérité ou du sens vrai, au profit d'un nomadisme sauvage et d'un extrémisme politique, absorbés par la subversion-révolution et les paradoxes contestataires du bon sens (jugé sens pauvre et unique). Car si grande que soit l'inventivité du sens et la liberté de création des concepts, l'intéressant, le remarquable, le nouveau ne peuvent suffire à la philosophie, comme l'affirme à maintes reprises Deleuze (v. par exemple « la pensée comme telle produit quelque chose d'intéressant, quand elle accède au mouvement infini qui la libère du vrai » (*QP* 1991, p. 133). Le non-sens majeur, ou le chaos — que la pensée affronte, avec le frêle radeau de la raison —, ne peut être délié de l'horizon de la vérité et de l'interrogation tragique qui nous rend pensants. Le sens, comme Événement de la blessure qui recueille tous les autres, comme le disait *Logique du sens*, ne peut donc être remisé tout à fait, et les meilleurs passages de Deleuze sont encore ceux où la présence de cette blessure et la finitude de notre condition se font fortement sentir.

*

En définitive, ce qui traverse toute cette histoire du sens est l'idée que, dans les lacunes des discours cohérents, les failles des ensembles sociaux stratifiés, les fêlures des organismes bien formés, il passe toujours autre chose ; une autre pensée se dessine, une ligne de fuite se trace. Le sens comme événement tente de nommer et penser cette « fuite » active et créatrice, irréductible à l'histoire et à son pourrissement. Et tel est le grand mérite de cette notion deleuzienne, en tant qu'elle est identique à celle d'événement. Nous savons que la science et la logique modernes organisent la disparition du sens et que la politique dominante en est le plus souvent l'étouffement. Mais, Deleuze nous montre justement que le sens, en tant qu'il est la pensée de l'événement, resurgit, nécessairement et toujours. Car il coïncide avec l'invention propre à la vie, avec la libération de ce qui l'emprisonne, le traçage de la ligne de fuite, qui forment les buts pratiques et ultimes de la philosophie et de la littérature. Avec le sens, ou le concept, « il s'agit toujours de libérer la vie là où elle est prisonnière » (*QP* 1991, p. 162 ; v. *CC* 1993, p. 14). Le sens est donc arrimé à l'invention de nouvelles possibilités de vie (*ibid.*, p. 15), si bien que le dernier sens (du terme sens), le concept, retrouve, pour ne l'avoir jamais perdu, le sens nietzschéen.

Philippe Mengue

Références

Critique et clinique (1993)
Différence et répétition (1968)
L'Anti-Œdipe (1972)
Logique du sens (1969)
Mille plateaux (1980)
Nietzsche et la philosophie (1962)
Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)
Spinoza et le problème de l'expression (1968)

art., [1973] « A quoi reconnaît-on le structuralisme », [Histoire de la philosophie, dir. François Châtelet, t. 8 : *Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335], *ID* 2002, p. 238-269.

Michel FOUCAULT :

« *Theatrum philosophicum* », *Critique*, Éditions de Minuit, novembre 1970.

⇒ ÉVÈNEMENT, CONCEPT, DEVENIR, NOMADISME, LIGNE DE FUITE

MACHINE DÉSIRANTE

(Deleuze-Guattari, 1972)

- ♦ **La machine (désirante), qui fonctionne en nous, est un mode de description du dynamisme de la subjectivité qui anime le corps sans organes avant et en dessous de toutes distinctions et déterminations.**

HISTORIQUE

Félix Guattari décrit le vécu schizophrénique, dès son compte rendu du « journal de R.A. », en 1955, comme celui d'une machine. L'étude de cette « machine à vapeur vivante » (*Psychanalyse et Transversalité*, 1972, p. 23) au plan individuel est le moyen de révéler les mécanismes institutionnels : la « machine signifiante » (*ibid.*, p. 93), plutôt que l'institution lacanienne du Signifiant, décrit le concept de subjectivité dans le prolongement de la théorie freudienne, mais, en conjonction avec le néo-marxisme de Lukacs, en insérant la théorie du signifiant dans le champ social.

Le concept de machine désirante, indexé dans l'ouvrage de 1972, ne s'inscrit pas dans la seule analyse institutionnelle. La *désautomatisation* du discours schizophrénique trouve dans le texte de 1969 de Félix Guattari, « Machine et structure » (GUATTARI 1972, p. 240-248), une critique de la définition technique et objective de la machine défendant un structuralisme historique, F. Guattari doit transformer la définition de la machine en brisant en elle ce qui ressortissait au pur mécanisme technique. Il développe le thème marxiste du vampirisme et de l'incorporation de l'ouvrier dans la machine, en l'insérant dans la fonction du (1-a) de Lacan, si bien que « *la machine est passée au cœur du désir*, le geste humain résiduel ne constitue plus que *le lieu de marquage* de la machine sur la totalité imaginaire de l'individu » (GUATTARI 1972, p. 242). Un signifiant est détaché de la chaîne structurale inconsciente par la fonction machinante. Cet avant du machinisme ne retient de la machine que ses

fonctions de répétition du singulier, de coupure causale, et de représentation différenciée.

Ainsi le sens du mot machine aura évolué dans les articles (depuis 1955 jusqu'en 1970) qui composent *Psychanalyse et transversalité* paru en 1972, préparant ainsi la collaboration avec G. Deleuze. En 1955 la machine qui enregistrait, taper à la machine, machine à vapeur vivante, machine à vapeur rouillée. En 1957 machine à paroles vides. En 1964 machines cybernétiques, machines consommatrices de machines productives. En 1965 machine militaire, machinisation, la coupure machinique, petites machines partielles, machine de guerre, mécanismes répétitifs. En 1966 : machine économique, machine fondatrice, machine universelle, machine signifiante, machines économiques. En [1961], 1966 machinisme, machine/structure, machine signifiante. En [1966], 1968 : super-machine informatique. En [1968], 1969 la machine de production. En 1969 un système de machines, machine logique, machinisme moderne, machine de guerre, machinations du désir, objet-machine « a », machine psychanalytique, machine désirante, machine inconsciente du désir, machine institutionnelle. En 1970 : la machine révolutionnaire.

L'étude de l'actif et du réactif dans le chapitre II du *Nietzsche et la philosophie* (1962) est le moyen pour Gilles Deleuze de refuser l'idée mécaniciste de l'éternel retour. Si la volonté de puissance est à la fois l'élément génétique de la force et le principe de la synthèse des forces, ce double caractère interdit une représentation tant mécaniste que thermodynamique. La machine, qu'elle distingue ou non un écart entre l'état initial et l'état final, n'est pas encore comprise dans le sens de machine involontaire, individuée et singulière. En 1970 pourtant, Gilles Deleuze ajoutera une deuxième partie à son *Marcel Proust et les signes* de 1964 (ce qui en fera une « deuxième édition », mais avec le titre désormais raccourci *Proust et les signes*), partie intitulée « La machine littéraire » et comprenant, en particulier, une description des « trois machines » de *La Recherche*. Le cryptogramme décode et recode tous les langages, mais la

machine fonctionne en nous, « extraite à partir de nos impressions, creusée dans notre vie, livrée dans une œuvre » (*PS* [1970] 1976, p. 176). Machine involontaire de l'interprétation, la mémoire subjective institue du sens en spiritualisant la matière. Développant l'idée de 1955 selon laquelle les procédés de satisfaction introduisent les tendances dans des institutions (*Instincts et Institutions*, [1955] *ID* 2002, p. 27), G. Deleuze décrit ainsi les fonctions de la machine proustienne : 1° Elle produit des objets partiels, ne parvenant pas à totaliser les fragments et à recoller les morceaux. La machine n'est pas le mécanisme traditionnel du modèle pendulaire. 2° Elle produit des effets de résonance à partir de l'essence individuante ou de l'essence localisante du temps. La machine à résonner emprunte à la chaîne associative sans parvenir à l'équivalence des effets subjectifs avec des causes objectives. 3° Elle extrait — mais y parvient-elle ? — l'impression douloureuse de la mort dans le temps écoulé : « le mouvement forcé de grande amplitude est une machine qui produit l'effet de recul ou l'idée de la mort » (*PS* [1970] 1976, p. 192 — Deleuze s'inspire directement de *La Recherche* et des « ressorts de la machine refoulante »). Ces trois machines, « machines à objets partiels (pulsions), machines à résonance (Eros), machines à mouvement forcé (Thanatos), présentent trois types de machines subjectives. Les rapports contenant-contenu et parties-tout ne livrent pas le réel du désir mais ses emboîtements, ses enveloppements, ses implications et complications « L'expressivité, c'est le contenu d'un être » (*ibid.*, p. 145). Mais l'inadéquation du contenu, son incommensurabilité, retiennent le désir dans les mouvements indéfinis de la perte, de l'évidement et de la séparation. L'expressivité n'est pas réparatrice mais disjonctrice, comme si le désir mouvant ne pouvait parvenir à saisir ou retenir son objet. La Nature ou la vie trouve dans l'art un équivalent spirituel dans « un impersonnel chaotique et multiple » (*ibid.*, p. 187). Le temps est produit dans le Livre dans trois dimensions machinales (*ibid.*, p. 192) le temps perdu par fragmentation des objets partiels des pulsions, le temps retrouvé par résonance érotique, et l'amplitude du

mouvement forcé par Thanatos. Le narrateur est un « énorme Corps sans organes » (*ibid.* p. 218) privé de tout usage volontaire de lui-même et des autres, le narrateur moderne est désormais sans organes, le corps dispersé les ébauches intensives de la sensibilité et de la mémoire révèlent la plasticité de « ce corps-toile-araignée ».

Combattant « le monstre sémiologique » du sado-masochisme dans *Présentation de Sacher-Masoch*, texte accompagnant la réédition de *La Vénus à la fourrure*, Deleuze continue d'opposer le mécanisme sadien au contrat masochiste (*PSM*, 1967, p. 68). Il distingue structure et machine, la machine relevant de l'ordre de la répétition tandis que la structure favoriserait la description de la différence. Le rapport mécanique de la répétition pourrait faire croire que les itérations et stéréotypies conduisent au Même « on ne verra donc pas une indépendance de la répétition purement mécanique, mais plutôt un trouble spécifique du rapport entre les deux répétitions et du processus par lequel l'une est et reste cause de l'autre » (*DR* 1968, p. 372). Deleuze renverse donc le modèle de la machine en passant de la mécanique classique à la décomposition dynamique des forces machinales.

Dans le chapitre I de *L'Anti-Œdipe*, la machine n'est plus une métaphore il y a « machine désirante » parce que celle-ci est reliée à une synthèse productive organique ou mentale comme chez le schizophrène. « Les machines désirantes nous font un organisme » (*A* 1972, p. 14). La machine désirante force le corps sans organes à se satisfaire. Vivre d'un corps sans organes précipite la production subjective dans la fluidité d'un vie vécue : « Un agencement machinique est tourné vers les strates qui en font sans doute une sorte d'organisme, ou bien une totalité signifiante, ou bien une détermination attribuable à un sujet, mais non moins vers un corps sans organes qui ne cesse de défaire l'organisme, de faire passer et circuler des particules assignifiantes, intensités pures... » (*R* 1976, p. 10). Le sujet a-organique entre en conflit avec le mouvement du désir, par la « répulsion des machines désirantes par le corps sans organes » (*A* 1972, p. 15). Le

refoulement originaire de la production désirante ne doit pas être confondu avec la répression sociale qui réduit le désir au corps de la Terre, au corps du Despote et au corps de l'Argent. La théorie de la libération du corps, si revendiquée, comme nous l'avons vu précédemment, par le sujet contemporain, est produite par le capitalisme afin d'accorder au corps sans organes l'exercice des flux du désir dans un champ déterritorialisé (*ibid.*, p. 41).

CRITIQUE

Ce concept de machine (désirante) est un critère important pour mesurer le mouvement des modèles de la psychanalyse, à l'intérieur même des différents types de psychanalyse, et de la philosophie.

La machine désirante n'est pas une machine étendue au sens cartésien. La circulation, de la machine-organe à la machine-source, interdit une réduction mécanique. Le mécanisme appartient au mouvement de la vie. Si « Tout fait machine », plutôt que tout est machine, la raison s'en trouverait dans le processus de production de la nature. Plutôt qu'une naturalisation, la différence entre production et consommation est seulement formelle. L'immédiateté des cycles et l'indistinction homme-nature voudraient achever l'analyse marxiste de la production de l'intérieur même de la machine désirante. Machine-binaire, le désir et son couplage à des objets évitent la séparation des objets partiels et des flux. La fragmentation de l'objet, à l'inverse d'une interprétation kleinienne de l'objet partiel, est le résultat d'un corps sans organes. Le corps sans organes trouve dans la machine désirante le moyen de produire. A l'inverse de l'usage du capital comme corps plein, le corps sans organes trouve dans la machine le mode relationnel à l'objet.

La machine désirante, à la différence de la machine pulsionnelle que constituent les objets partiels, trouve dans l'objet « a » lacanien un ombilic à la *fantasmatisation*

individuelle : hors de lui-même, le sujet superpose à l'ancrage perdu du désir la surface du corps, ses zones érogènes et ses vérités singulières. Les instances répétitives des « machinations » du désir définissent une topographie subjective de plans imaginaires : la pulsion ne parvient pas à s'accrocher à « la machine désirante » (GUATTARI 1972, p. 245), condamnée, — point de jonction conceptuel avec le Gilles Deleuze (1968-69) de *Différence et Répétition* et de *Logique du sens* —, à un perpétuel système de glissement. La coupure fondatrice du désir redéfinit l'essence de la machine « comme fait de rupture, comme fondation atopique de cet ordre du général, aboutit à ce que l'on ne puisse plus distinguer à terme le sujet inconscient du désir de l'ordre même de la machine » (GUATTARI 1972, p. 246).

Bernard Andrieu

Références

L'Anti-Œdipe (1972) [2^e éd. en 1973, augmentée de « Bilan-programme pour machines désirantes »].

Proust et les signes (1976)

Mille plateaux (1980)

Félix GUATTARI

Psychanalyse et transversalité, Paris, Maspero, 1972.

L'inconscient machinique. Essais sur la schizo-analyse, Paris, Éd. Recherches, coll. « Encre », 1979.

⇒ AGENCEMENT, CORPS SANS ORGANES, SCHIZO-ANALYSE, SYNTHÈSES.

MÉTAMORPHOSE

(Deleuze 1968)

- ◆ **Mouvement complexe aboutissant à une indiscernabilité des points remarquables de deux séries voisines.**

HISTORIQUE

La métamorphose est un processus que définissent au moins trois moments, qui doivent se produire simultanément et non successivement.

I - Le premier moment consiste dans l'agencement des virtuels en séries divergentes « Créer, c'est produire des lignes et des figures de différenciation » (DR 1968, p. 328). Mais si, dans l'actualité, les lignes sont distinctes et les présents successifs, tout point différant de tout autre de façon régulière, dans la virtualité, tout est toujours, à la fois, point, pli et plan, et le temps est celui de l'*aiôn* où les présents « forment deux séries réelles coexistantes par rapport à l'objet virtuel d'une autre nature qui ne cesse de circuler et de se déplacer en elles » (*ibid.*, p. 138). Dès lors se produisent, dans l'agencement des virtuels, des affinités, d'étranges attractions « Comme sur une surface pure, certains points dans une série renvoient à d'autres points dans d'autres » (LS 1969, p. 7).

II - Le deuxième moment est le cœur du processus. Certains points d'une série entrent dans un tel voisinage avec certains points d'une autre série qu'ils en deviennent *indiscernables*. C'est d'abord que la métamorphose, dans sa proximité d'avec l'individuation, « entraîne un fond qui remonte à la surface » (DR 1968, p. 197), un fond qui rapproche tout et a tout à voir avec une forme du chaos, un *chaoïde* (QP 1991, p. 190 à 196)

(1) « Fonder, c'est métamorphoser », « rapporter ce qu'[on] fonde à un véritable sans-fond » (DR 1968, p. 200) — *effonder*.

Cette « extrême contiguïté » (QP 1991, p. 164-165), produit dès lors une communication entre séries :

(2) « Il y a quelque chose qui se communique entre les séries, [...] qui se métamorphose » (DR 1968, 138), de sorte que la métamorphose peut apparaître, de façon purement topologique et descriptive, comme un « saut » — les singularités étant les « démons du saut »

(3) Les Idées ne sont « pas éclairées par une lumière naturelle ; elles sont plutôt luisantes, comme des lueurs différentielles qui sautent et se métamorphosent » (*ibid.* p. 190).

D'où l'essentielle définition synthétique

(4) « Les métamorphoses, ou redistributions des singularités » (LS 1969, p. 72).

III - Le troisième moment tire le revenu de cette rencontre métamorphosante et peut être considéré à lui seul comme l'équivalent de l'ensemble du processus. C'est le dégagement d'un certain type de virtuel

(5) « La métamorphose, c'est le dégagement de l'entité non existante pour chaque état de choses, l'infinifit pour chaque corps et qualité, sujet et prédicat, action et passion. La métamorphose consiste pour chaque chose dans le dégagement d'un *aliquid* qui en est à la fois l'attribut noématique et l'exprimable noétique, éternelle vérité, sens qui survole et plane sur les corps » (*ibid.*, p. 257).

Or, qu'est-ce que le virtuel ? Ce qui diffère toujours de soi (DR 1968, p. 135) :

(6) « le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicables, des différences de différences, des simulacres » (*ibid.*, p. 313, 310).

Ainsi défini, ce virtuel « de revenu » est libre et nomade, il résulte d'une faculté de former et déformer les agencements, comme on peut multiplier les renversements d'un même

accord. Il constitue « cette singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes <que> les plantes, les animaux » (*LS* 1969, p. 131). Nous sommes ici très proches du *devenir--*, et l'on sait que l'on ne « devient » jamais tout entier, mais par quelques points. D'où l'idée que tout apprentissage est un devenir, une métamorphose :

(7) « Apprendre à nager, c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective (la vague) » (*DR* 1968, p. 214), ou encore

(8) « Apprendre signifie composer les points singuliers de son corps avec ceux d'une autre figure, d'un autre élément » (*ibid.*, p. 249).

CRITIQUE

On reconnaît sans peine ici des thèmes kleistiens (*Penthésilée* ou le devenir-chienne), kafkaïens (les « Souvenirs du chemin de fer de Kalda », dans le *Journal*). Mais plus essentiellement, on relèvera l'interférence de quatre problématiques dans la métamorphose deleuzienne :

1° le théâtre grec, théâtre des métamorphoses et transports dionysiaques ;

2° la transposition kafkaïenne de la métaphore, « qui [le] fait désespérer de la littérature », en métamorphose (le *hündisch* du « comme un chien » du *Procès*) ;

3° l'interprétation de l'éternel retour nietzschéen par l'idée que « seul revient ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique » (*DR* 1968, p. 60). Or l'éternel retour se dit du monde théâtral des métamorphoses, et il exprime l'être commun, l'être-en-commun de tout ce qui est extrême, dégageant la forme supérieure de tout ce qui est naissance de la métaphysique de l'immanence chez Deleuze ;

4° enfin, Deleuze fait subir au structuralisme, si en honneur à l'époque où il écrit *Différence et répétition*, une

torsion particulière (on pourrait presque dire une *métamorphose*) qui modifie la *différentialité* en différence de différence, la *sérialité* (convergente) en divergence des séries, le couple *d'opposition pertinente* en indiscernabilité, la *métaphore* comme lien intersériel en métamorphose qui touche à l'essence même, enfin la *case vide* en précurseur sombre et fulguration. Le champ pour le développement de l'idée de métamorphose est ouvert.

Arnaud Villani

Références

Différence et Répétition (1968)

Logique du Sens (1969)

⇒ AÎON, CHAOÏDE, DEVENIR, DIFFÉRENCE, FULGURER, PLAN D'IMMANENCE, PLI, SINGULARITÉ, VIRTUEL.

MICROPOLITIQUE

(Deleuze et Guattari 1977)

- ♦ **Analyse des flux et investissements de désir, et théorie du rôle capital joué par les minorités et tout ce qui relève du « mineur » dans les groupes ou les individus (processus moléculaires, lignes de fuite). La micropolitique suppose une machine de guerre, individuelle et collective, qui s'oppose aux grandes institutions majoritaires et stables, dont l'État.**

HISTORIQUE

Le premier trait à souligner fortement, concernant la politique deleuzienne, est que non seulement le terme de micropolitique apparaît tardivement, dans *Dialogues* (1977), mais que c'est aussi le cas de la théorie politique. En effet, avant Mai 68 (qui restera l'Événement par excellence) et *L'Anti-Cédipe* qui tentera d'en être la conceptualisation théorique, la politique et son concept ne font l'objet d'aucune analyse, et c'est à peine si l'on peut trouver dans *Logique du sens* et *Différence et répétition*, ensemble, plus de deux ou trois occurrences du terme politique. « Une sorte de passage à la politique, je l'ai fait pour mon compte, avec Mai 68 », dira Deleuze plus tard (*P* 1990, p. 230). C'est dire l'emprise et la fascination de 68 sur la formation de la politique deleuzienne.

« Micropolitique » ne se trouve pas dans *L'Anti-Cédipe*, qui utilise d'autres noms, et surtout celui de « *schizo-analyse* » « ce que nous appelons de noms divers — schizo-analyse, micro-politique, pragmatique, diagrammatisme, rhizomatique, cartographie — n'a pas d'autre objet, etc... » (*D* 1977, p. 152-153) ; la quatrième partie de *L'Anti-Cédipe*, qui s'intitule « Introduction à la schizo-analyse », concerne les tâches de la politique deleuzienne du désir, dont l'objet est la révolution.

Faire l'histoire du concept de micropolitique conduit donc à comprendre les raisons de l'abandon (relatif) du terme

« schizo-analyse » et de son remplacement par celui de micropolitique qui s'imposera définitivement, dans *Mille plateaux* (1980). L'intérêt de cette étude sémantique rapide, consiste en ce que ce changement n'est pas sans retentir sur une modification du sens de la politique deleuzienne et de la révolution qui lui est inséparablement liée.

La micropolitique que nous allons d'abord suivre dans *L'Anti-Œdipe*, consiste donc dans l'étude des flux de désir (puisque le désir coule ou flue) et de ses investissements inconscients :

(1) « Tel est donc le but de la schizo-analyse : analyser la nature spécifique des investissements libidinaux de l'économique et du politique ; et montrer par là comment le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire » (*A* 1972, p. 124-125).

Deleuze, dans ce premier ouvrage politique, considère que le problème central de la philosophie politique est de déterminer pourquoi le désir désire sa propre répression, et la schizo-analyse constitue la méthode de recherche ajustée à ce problème (*ibid.*, p. 36-37 ; et encore, *MP* 1980, p. 262). Comment les masses ont-elles pu « désirer le fascisme » (*A* 1972, p. 306 ; p. 412-414) ? « Comment la révolution peut-elle être trahie » (*ibid.* p. 455) ? Pour répondre à ces questions, on examinera la nature des investissements de désir inconscients qui peuvent se trouver en opposition avec les investissements préconscients (*ibid.*, p. 415).

1° Les tâches de la schizo-analyse ne résident pas dans l'interprétation du *sens*, mais dans l'*usage* des machines pulsionnelles (*ibid.*, p. 345 ; v. p. 385, sur leur « fonctionnement »). On substitue à la neutralité bienveillante du psychanalyste l'activité malveillante du schizo-analyste (*ibid.*, p. 374) qui, détruisant les résistances, ramène le sujet à l'usine, et se conçoit comme un mécanicien (*ibid.*, p. 385, 404).

2° On distingue deux modes d'investissement sociaux du désir et le sens de la subordination entre eux (« suivant que les phénomènes moléculaires se subordonnent aux grands ensembles molaires » ou l'inverse *ibid.*, p. 417). On

comprendra par là qu'il puisse y avoir un « amour du système capitaliste pour lui-même » (*ibid.*, p. 414-415) et que le désir désire sa propre répression (= « le microfascisme », v. *MP* 1980, p. 262).

La raison fondamentale qui va conduire au retrait du terme de « schizo-analyse », prioritairement utilisé dans *L'Anti-Œdipe*, c'est son lien avec la psychanalyse. Même si cette dernière se trouve complètement transformée dans le cadre de la psychiatrie matérialiste — qui met au centre de sa conception la catégorie de production (*A* 1972, p. 43), en mettant le désir dans l'infra-structure (*ibid.*, p. 124), et non celle de signifiant, d'où la priorité de Marx sur Freud et Lacan —, une fois donc la présence de la psych-analyse (présence quasi obsessionnelle dans cet ouvrage et qui se marque jusqu'au terme dénommant la politique, celui de schizo-« analyse ») conjurée, et presque éliminée, la nécessité d'un autre terme se fera sentir. Le rejet de l'interprétation (au profit de la production et de l'expérimentation) entraînait la relégation de l'analyse des flux (toujours un peu interprétative) — on devait, en effet, « suivre des indices » (*ibid.*, p. 419) que représentait principalement la sexualité, et, de là, en inférer la nature œdipienne ou non des investissements de désir inconscient.

La seconde raison, vient de ce que dans l'analyse du désir, qu'entreprenait la schizo-analyse, le conflit capitalisme / Révolution occupait la place centrale. Bien qu'il ne soit pas invalidé, ce conflit en vient à se déterminer et déplacer sur le couple *machine de guerre et appareil d'Etat* (*Mille plateaux*, n° 12 « Traité de nomadologie : la machine de guerre »). La politique deleuzienne en vient à changer de sens, surtout en ce que l'idée de schize révolutionnaire, radicale et totale, déterminant un avant et un après irréversible, semblera définitivement abandonnée. Le concept marxiste de révolution semble trop « molaire », contaminé par les présupposés historicistes et globaux c'est pourquoi on lui substituera celui de « micropolitique » qui permet d'insister sur le flux ou les lignes infra-molaires, moléculaires, les minorités. Il s'ensuit que si l'on ne peut plus rêver d'une

disparition de l'État (c'est sûr, il a toujours été déjà là et le sera encore), ni du capitalisme (ce point-ci semble moins sûr, et reste ambigu), il ne nous reste plus qu'à nous doter d'une machine de guerre, et nomadiser selon les lignes de fuite qui ne cessent de sillonner et failler l'ordre social molaire et majoritaire, et, ainsi, déstabiliser les puissances établies et faire passer un vent de déterritorialisation.

Dans la mesure où, «individus ou groupes, nous sommes tous faits de lignes » (*D* 1977, p. 151), la micropolitique ou, autrement dit, la schizo-analyse :

(2) «n'a pas d'autre objet que l'étude de ces lignes dans des groupes ou des individus » (*ibid.*, p. 153 ; reprise et suite de la citation donnée ci-dessus, dans le deuxième paragraphe ; voir aussi *Mille plateaux*, chap. 9 «Micropolitique et segmentarité »).

On en distingue (et hiérarchise) trois sortes suivant leur degré de fluidité et de connectabilité : a) les lignes *molaires à segmentarité dure* qui nous découpent binairement (travail / vacance ; marié / célibataire ; enfant / adulte / vieillesse ; école / armée / usine ; homo / hétérosexuel, etc...) (= coupures) ; b) les *lignes plus souples et moléculaires* qui « arrachent » des quanta des lignes à segments précédentes et aux dualismes (= fêlures). Elles passent « au-dessous » des grosses coupures et nous font, par des fêlures, franchir des seuils quasi invisibles. Elles sont porteuses de « micro-devenirs qui n'ont pas le même rythme que notre histoire » et de « folies secrètes » (*D* 1977, p. 152) qui permettent « une autre politique » (*ibid.*) que la politique majoritaire ; c) enfin les *lignes de fuite*, simples et abstraites « de plus grande pente » (*ibid.*), lignes moléculaires de déterritorialisation absolue qui traversent en permanence toute société (« tout fuit », « toujours quelque chose coule ou fuit », « une société se définit par ses lignes de fuite », *MP* 1980, p. 264) (= ruptures).

Ce n'est donc plus la psychanalyse qui sert, même redressée, au repérage de ces lignes, mais la littérature dont principalement Scott Fitzgerald (*The crack up*), et Henry

James (*In the cage*), si bien que la distinction entre l'art et la politique s'estompe, « tout est politique » (*ibid.*, p. 260 ; 1977, p. 117), surtout quand il semble qu'on en est loin. Car tout est « enchevêtré », les trois lignes étant immanentes les unes aux autres, distinctes et non séparables (*ibid.*, p. 259). Si bien que « toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique », mais seule la seconde est créatrice et révolutionnaire (c'est elle, la moléculaire, qui « fait » la politique ; *ibid.*, p. 271). Le problème n'est plus de savoir comment on va conquérir une majorité (*ibid.*, p. 357-358) ; l'histoire et la macropolitique molaire ne sont que des « retombées » (*ibid.*, p. 363) des lignes créatrices moléculaires et de l'activité des *minorités* (qui ne se définissent pas par le petit nombre, mais par leur capacité de diverger, refuser, inquiéter la norme et le modèle majoritaire ; *ibid.*, p. 586). Il s'ensuit donc que même si la lutte au niveau molaire des droits et institutions a son importance, elle ne peut suffire, ni être déterminante pour détruire les équilibres dominants (« abattre le capitalisme, redéfinir le socialisme » (*MP* 1980, p. 590).

CRITIQUE

Le lecteur non déjà tout entier acquis à la cause du deleuzianisme ne peut éviter de se poser, à propos de la micropolitique, deux ordres de problèmes.

1° *Le problème de l'immanence.*

a) Toutes les luttes minoritaires, spontanées, rebelles aux pouvoirs établis, ne peuvent en tant que telles être révolutionnaires et légitimes. Il y a des combats fascisants et « nomades ». Il nous faut juger un minimum, on ne peut l'éviter : quels peuvent être les critères de jugement ? Peuvent-ils bien être entièrement immanents, comme le prétend tout le système deleuzien ?

b) Si l'on part du fait ou du principe qu'il n'y a pas de politique moderne sans un espace public de discussion, ouvert et contradictoire, en vue de la formation d'un jugement, ou

d'une décision, alors cette immanence radicale, ou la plus étendue possible, sur le plan politique, a nom démocratie. Or Deleuze ne cesse de la critiquer, la jugeant de haut, et la réduisant, encore en 1991, après l'écroulement du mur de Berlin, à une variante du capitalisme mondial du marché (v. *QP* 1991, les « sorties » sur la social-démocratie, p. 101 à 105). D'après ses propres principes, il devrait être un farouche défenseur du libéralisme politique, puisqu'aucun autre système politique n'a pu — malgré toutes les expérimentations récentes, et radicales (nazisme et bolchevisme) de ce siècle — tendre un *plan d'immanence*. Quel est le critère que Deleuze donne du révolutionnaire ? La capacité, la plus grande possible, de connecter des hétérogènes (*D* 1977, p. 97 « le désir est révolutionnaire parce qu'il veut toujours plus de connexions et d'agencements »). Ce critère se confond avec celui de la vitalité, de la grande santé, etc... C'est le seul critère deleuzien, d'ailleurs, il n'y en a pas d'autre, et il *ne peut* y en avoir, vu le principe d'immanence. La vie, dans sa totalité, ne peut être jugée, car c'est encore une force de vie qui juge (ascendante ou décadente, argumentation nietzschéenne). Donc le jugement sera immanent à la vie même. Or que veut la vie, sinon son extension, son accroissement, soit le plus de connexions possible ? Transposé au plan politique, ce raisonnement devrait conduire à saluer la démocratie, non pas parlementaire seulement, mais aussi celle des réseaux, du net, des associations, et des ONG, etc..., comme le système politique du multiple, et considérer qu'elle est par essence, et en permanence, révolutionnaire (le seul régime qui le soit, parce qu'il est en même temps auto-reflexif et auto-critique par constitution, en crise constante). Le repli politique (de la part de Deleuze et de la sorte de gauchisme spontanéiste que son œuvre, avec celle de Foucault, inspirait), la désertion des combats publics des dernières années, avec la tiède désespérance qui en a suivi, semblent avoir été le prix payé pour cette relégation dédaigneuse de la démocratie.

2° Le problème de l'éthique.

La micropolitique n'est *pas* une *politique* mais une *éthique*. C'est l'art, la littérature (Scott Fitzgerald, Henry James, etc...) qui a permis de construire le concept de ligne, et c'est dans l'analyse de l'art, picturale (v. l'étude sur Bacon), cinématographique (les deux tomes sur le cinéma), et littéraire (*Critique et clinique*, 1993) que la micropolitique s'épanouit et s'accomplit par excellence. On peut constater *a contrario* que Deleuze n'a livré aucune analyse politique concrète regardant des questions présentes, ni écrit aucun livre proprement politique (et n'est pratiquement jamais intervenu dans la vie politique). Pourquoi cette prolixité sur l'art et ce quasi mutisme sur le politique concret, effectif, sur la vie de la cité ? Concernant la décision *hic et nunc*, concrète, à partir d'un espace public ouvert de débat, et portant sur le bien commun, la micro-politique n'a rien à nous dire, mais plutôt, vu la position même du problème, tout à critiquer. Elle en est d'emblée affranchie, en extra-territorialité, puisqu'elle ne peut que dénoncer les compromis, les négociations, les accords « majoritaires », soit ce qui fait le champ propre du politique (et sa grandeur). Deleuze ne peut, vu son système, intervenir dans ce domaine sans se renier lui-même. Il ne peut appeler qu'à la dérision (d'où son soutien à Coluche aux élections de 1981 !). Le domaine propre à la micro-politique n'est donc *pas politique* mais *esthétique* et *éthique*. Comme le dit Michel Foucault : « Je dirais que *L'Anti-Œdipe* [...] est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps » — et tout entier axé sur l'invention d'un nouveau mode de vie non fasciste (Préface à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe*, 1977).

*

Les critiques précédentes portent sur le contenu et la portée que Deleuze donne au concept de micropolitique, sous l'influence prépondérante de Mai 68 et du marxisme d'alors (lien de fascination qui ne sera jamais rompu). Nous avons voulu indiquer qu'une appréciation sur la politique deleuzienne dans son ensemble ne peut éviter de se confronter, défavorablement pour elle, au rapport qu'elle

institue avec la démocratie. Toutefois, en ce qui concerne la forme et la fonction du concept de micropolitique, on doit lui reconnaître un certain mérite, ainsi que son caractère indispensable. En effet, la micropolitique est à la jonction de la sphère éthique et du champ politique. A partir du moment où l'espace de l'éthique des soi singuliers est radicalement autonomisé par rapport à celui, à prétention universelle, de la morale et du droit, un concept nouveau est requis. Il faut un concept pour marquer ce rapport qui n'est pas plus personnel ou individuel que collectif, entre la singularité des soi et le domaine public des puissances établies (inévitables et nécessaires). Le concept de micropolitique est entièrement fondé en ce qu'il a su cerner avec précision ce rapport, nécessairement en conflit, entre ces deux dimensions de la vie sociale et humaine. Ce que, positivement, semble nous apprendre la philosophie deleuzienne est qu'il n'y a pas de démocratie, authentique et vivante, sans une *guérilla* permanente à l'égard des pouvoirs en place et leur norme (juridico-morale) de régulation (v. le superbe Avant-propos de *Pourparlers*, 1990). Le sort de la liberté, dans les sociétés postmodernes, se joue donc bien, en partie, dans leur capacité de reconnaître et étendre les forces et les formes d'exercices, d'expérimentations micropolitiques (ce qui est détestable aux despotismes théologico-religieux). Il y a une part, vitale et nécessaire, de déterritorialisation, le « droit » si l'on veut à une nomadisme inséparable des devenirs, des lignes moléculaires et de fuite, qui est consubstantielle à la liberté, et au désir dans son accomplissement.

C'est dans la révélation de cette dimension éthique (micropolitique) que la philosophie de Gilles Deleuze nous a considérablement apporté, et qui fait que nous n'avons pas fini d'avoir à méditer son œuvre.

Philippe Mengue

Références

Critique et clinique (1993)

Dialogues (1977)

L'Anti-Œdipe (1972)

Mille plateaux (1980)

Pourparlers (1990)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

Michel FOUCAULT :

Préface à la traduction américaine de *L'Anti-Œdipe* : Deleuze et Guattari, *Anti-Œdipus*, New York, Viking Press, 1977 [in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, p. 133].

⇒ LIGNE DE FUITE, MACHINE DE GUERRE, NOMADISME, SCHIZO-ANALYSE.

MULTIPLICITÉ

(Deleuze 1966)

- ♦ Continue, hétérogène, ne pouvant se diviser sans changer de nature, une multiplicité n'est pas un multiple ordinal ni un ensemble cardinal. Elle désigne une variété de dimensions qui ne cesse de changer l'ordre de ses rapports à chaque échelle considérée. Elle est un dynamisme vital concernant une vie non-organique, voire un corps dont l'agencement relève de certaines fonctions plutôt que de ses organes.

HISTORIQUE

C'est dans son essai sur Bergson (*Le bergsonisme*, 1968) que Deleuze découvre le concept de multiplicité, sachant que la durée, l'élan vital, l'évolution créatrice relèvent d'une logique bien différente de celle du nombre. Le nombre forme bel et bien une multiplicité capable de déployer une métrique particulière. La métrique des nombres entiers est dividuelle, segmentaire, et peut se distribuer le long d'une droite (longueur). Mais comme Platon le savait déjà, pour mesurer la multiplication de l'aire d'un carré, il faut d'autres nombres qui relèvent plutôt de la diagonale irréductible à la longueur, de sorte que sa mesure passera par l'usage de racines aux séquences infinies. Pythagore ne proposait-il pas un nombre *Pi* inachevable dont la succession ne sera pas rationnelle ? Et que dire des nombres premiers dont la multiplicité semble n'obéir à aucune règle ? En vérité la règle, même si elle est illocalisable, n'en est pas moins sous-jacente à toute multiplicité numérique, fût-elle irrationnelle.

Tout autres seront les multiplicités continues lorsque Bergson, probablement dans le sillage de la polémique qui opposa Cournot à Laplace, met en œuvre une variété complètement dépendante des forces qui agissent en elles et la modifient de l'intérieur au lieu de se laisser commander de l'extérieur par des règles transcendantes. L'immanence

appartient nécessairement aux multiplicités continues par opposition aux multiplicités discrètes ou numériques. Les premières adoptent un régime d'immanence et ne peuvent être analysées que par une pensée qui y pénètre selon une expérience inclusive. Nul besoin d'habiter une multiplicité numérique. Superbe indépendance du mathématicien devant les ensembles qu'il dénombre sans sourciller. Au contraire le philosophe est d'emblée pris au sein de la multiplicité concrète qui soulève un problème dans la pensée. Ainsi de la durée chez Bergson, indivisible et non-mesurable, inintelligible, entièrement inscrite dans des forces vitales qui la travaillent de l'intérieur, des vécus qui font de la vie une philosophie et de la philosophie une vie. L'intuition n'est rien d'autre que le vécu impersonnel de la durée, la manière dont cette dernière sent des bifurcations et des lignes d'évolution lorsqu'elle passe par toutes les virtualités pour n'actualiser finalement que le carrefour dont elle aura la sensation, non sans garder la mémoire de toutes ces mutations au cœur de la matière traversée. Rien à voir avec le vécu de la phénoménologie qui reste enracinée dans la doctrine de facultés encore humaines, quitte à rejoindre ensuite, dans l'humain, l'inhumain le plus radical (Maldiney).

Une multiplicité continue ne sera donc pas soumise à la discrétion du nombre ou aux opérations de la conscience. Elle est incalculable, étonnante, imprévisible et rencontrera forcément sur chacune de ses dimensions des problèmes qu'elle aura à régler selon une expérience qui est déjà dans les choses, une expérience qui ne relève pas du moi ou du sujet et qui conduira finalement Deleuze à forger le concept d'« empirisme transcendantal ». Il n'y a de pensée que celle qui rejoint le singulier, la singularité de chaque bifurcation qu'adopte une multiplicité dans l'expérience de sa propre actualisation, dans le péril qu'affrontent les lignes de vie en se différenciant, saisies en l'immanence d'une pensée inorganique et minérale, cosmique et déjà animale (le grand animal cosmique des Stoïciens).

Pour renvoyer plus précisément au corpus deleuzien, on voit apparaître la notion de multiplicité dans *Le bergsonisme*. Et dès ce moment, l'essentiel est dit :

(1) « Le mot "multiplicité" n'est pas là [dans le texte des *Données immédiates de la conscience*] comme un vague substantif correspondant à la notion philosophique bien connue du Multiple en général. En effet, *il ne s'agit pas pour Bergson d'opposer le Multiple à l'Un, mais au contraire de distinguer deux types de multiplicité* » (LB 1966, p. 31 — souligné par Deleuze). Le résumé de *Mille plateaux* (p. 45 et 46) fait l'historique de cette distinction, depuis les multiplicités discrètes et continues de Riemann jusqu'aux multiplicités arborescentes (macro-multiples) et rhizomatiques (micro-multiples) de Deleuze et Guattari, en passant par celles de Meinong et Russell (extensives ou de divisibilité, intensives) et de Bergson (numériques ou étendues, qualitatives ou durantes).

(2) On retiendra que, chez Deleuze, la multiplicité est **qualitative ou intensive, hétérogène et continue, virtuelle et formée de singularités, et change de nature chaque fois qu'elle se divise** (v. LB 1966, p. 34 et 119 ; DR 1968, p. 236). Deleuze approfondira encore cette définition dans *Mille plateaux* :

(3) « Une multiplicité ne se définit pas par ses éléments, ni par un centre d'unification ou de compréhension. Elle se définit par le nombre de ses dimensions ; [...] elle ne perd ou ne gagne aucune dimension *sans changer de nature*. Et comme les variations de ses dimensions lui sont immanentes, *il revient au même de dire que chaque multiplicité est déjà composée de termes hétérogènes en symbiose, ou qu'elle ne cesse pas de se transformer dans d'autres multiplicités en enfilade* [...] » (MP 1980, p. 305 — souligné dans le texte).

Chaque multiplicité est donc définie par « **une bordure fonctionnant comme Anomal** » (*ibid.*), c'est-à-dire une singularité qui, à la fois signe cette multiplicité-ci, constitue l'origine des changements de ses dimensions et lui permet d'être appréhendée par une autre multiplicité qui la

métamorphose (l'anomal, du grec *an-homalos*, est la rugosité du point saillant).

Peut être est-il bien vrai alors que la course d'Achille pour rejoindre la tortue sera différente en fonction de la nature de la multiplicité par laquelle on l'aborde. Soit on la prend de l'extérieur, depuis la position d'un observateur transcendant qui décidera de faire passer Achille à la limite, soit de manière immanente, suivant un devenir-Achille où nous entrons dans sa respiration, saisissant qu'à chaque pas, qu'à chaque secousse la sensation du paysage se modifie, à l'instar du danseur de Minnelli qui, de figure en figure, pénétrera sous un nouveau décor, non sans ressentir l'hésitation des lumières, le tremblement des *autres* mondes possibles : une altérité qui n'a rien à voir avec l'un et le multiple parce qu'elle ne se laisse ni soustraire, ni additionner, ni multiplier, mais glisse d'univers en univers sans reconnaître dans ces derniers des bords communs. On voit donc en quel sens une multiplicité de ce genre fera corps, corps inorganique d'abord affecté par des fonctions au lieu de se soumettre aux organes. Idée éthologique par laquelle on saisit l'importance du milieu, de l'univers par lequel on passe et qui va sélectionner des organes particuliers. C'est parce que la tique vit dans l'arbre, dans la forêt obscure qu'elle développe des qualités topologiques étonnantes : sourde et aveugle, elle perçoit par sa peau de carapace le contour de ses proies selon une appréhension calorique plus qu'optique. Les organes dépendent ainsi de la multiplicité dans laquelle le corps se fraye un passage au lieu que ce dernier dépende des premiers. C'est l'univers des percepts, des affects et des concepts qui se voit ainsi entièrement remodelé par cette expérience singulière que réclame une multiplicité vécue en son immanence radicale.

CRITIQUE

En revenir à la multiplicité des choses mêmes selon un vécu qui ne soit pas soumis à la juridiction de la conscience

est une idée familière à la phénoménologie. Que la chair soit une variété d'états, qui ne relèvent ni de la connaissance des objets ni de la juridiction du sujet, est une remarque qui devait trouver fortune dans l'analyse que Merleau-Ponty allait pratiquer du côté du corps, plus large que lui sous l'articulation des voisinages qui outrepassent les limites de l'organisme. Husserl lui-même avait dû reconnaître ainsi dans la conscience quelque chose qui dépasse les simples ressources de la psychologie, y découvrant une *multiplicité de dimensions*, des essences vagues, difficiles à soumettre aux multiplicités numériques et rationnelles. Nul doute que la philosophie de la différence des années 60 ait cherché là les prolégomènes à sa critique de la rationalité occidentale. Mais l'idée de multiplicité que Deleuze met patiemment en œuvre ne saurait se laisser réduire aux investigations novatrices de la phénoménologie. Il y a du côté de la phénoménologie une haine de la matière qui tend à réduire tout phénomène à une théorie des facultés, fussent-elles devenues asubjectives. C'est pourquoi cette dernière soumettra à un même monde la multiplicité des états de conscience, un monde sans harmonie, mais un monde tout de même, constituant l'horizon de tout ce qui est pensable. Or, précisément, la matière n'est pas une doctrine des facultés susceptibles de recroiser un monde. La matière obéit à des étagements, à des concrescences qui donnent de l'espace et du temps une autre image que celle que nous impose la chair. La matière est pelliculaire et stratigraphique, ondulatoire et fluxueuse à l'instar du cerveau où elle se replie. En vérité, il n'y a pas un cerveau mais des micro-cerveaux, des zones cérébrales autonomes là où, néanmoins, chaque lobe de ce complexe se divise encore en plans hétérogènes, non sans exprimer la totalité des fonctions avoisinantes.

Il n'y a pas un monde, mais un système acentré de mondes impossibles dont chacun bifurque par rapport aux autres même s'il reste en relation d'expression avec l'infinité des mondes possibles. Ainsi du monde soumis à la force nucléaire, du monde soumis à la force électromagnétique ou du monde de la gravité. S'ils entrent dans une relation

d'expression, ils n'en sont pas moins soumis à des configurations hétérogènes et irréductibles, à des logiques ignorant tout point commun. L'expression qui permet d'inclure tous ces mondes ennemis en un univers prendra dès lors chez Deleuze le nom d'univocité, sachant que les multiplicités sont continues et que le continu ne se divise pas sans se modifier à chaque étape de cette coupure actualisée. L'univocité est une gerbe, un éclatement de lignes sur lesquelles doit s'exprimer un ordre de connexions parallèle à l'ordre de connexion qui prolonge les autres faisceaux, mais selon des effets réellement incomparables. Ce pourquoi la philosophie est feu d'artifice.

Jean-Clet Martin et Arnaud Villani

Références

Le bergsonisme (1966)

Différence et répétition (1968)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

MERLEAU-PONTY

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

⇒ CORPS SANS ORGANES, DIFFÉRENCE, UNIVOCITÉ.

NOUVEAU

(Deleuze 1956)

- ♦ **Actualisation comme différenciation, acte du devenir comme création imprévisible, par lequel s'instaure un événement qui fait bifurquer le cours de l'histoire.**

HISTORIQUE

Deleuze fait du nouveau le caractère de la différence, et le problème philosophique dans la filiation duquel il se situe « C'est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera plus de hanter Whitehead et Bergson non pas comment atteindre à l'éternel, mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, une création » (*LP* 1988, p. 107). Le problème du nouveau se distribue donc « toujours sur deux plans, ontologique et méthodologique ». Comment penser le devenir comme événement sans le rabattre sur l'accidentel contingent ? Comment évaluer le nouveau sans l'aune d'une permanence ? Il s'agit de mettre « la différence, et le concept avec elle, dans le temps » (*art.*, [1956²] *ID* 2002, p. 43 et 61). Cela engage la philosophie du temps, que Deleuze élabore dans ses lectures sur Bergson (*art.*, 1956¹; *art.*, 1956²), Nietzsche (*NP* 1962) et déploie dans le chef-d'œuvre de sa première période *Différence et répétition* (1968). Mais la nouveauté, comme on vient de le voir, est moins un prédicat temporel qu'un acte subjectif de création. Comme différenciation, il qualifie les modes d'insertion dans le temps, les conditions temporelles qui permettent cette « production subjective de nouveauté » qui caractérise l'événement.

(1) La première détermination du « nouveau » s'élabore dans les travaux sur Bergson (*art.*, 1956¹; *art.*, 1956²; *LB* 1966) : si Bergson est « un grand philosophe » « qui crée des concepts nouveaux » (*art.*, [1956¹] *ID* 2002, p. 28), c'est qu'il apporte « la plus grande contribution à une philosophie de la différence » (*art.*, [1956²] *ID* 2002, p. 43) or, « la

différence est le nouveau, la nouveauté même. Mais comment définir l'apparition de quelque chose de nouveau *en général* ? » (*ibid.*, p. 64) comment réconcilier le concept et le singulier (LP 1988, p. 86) ? En distinguant « *le particulier qui est et le nouveau qui se fait* » (*art.*, [1956²] ID 2002, p. 63), soit l'actuel présent (accident contingent, état de fait ordinaire) et le mouvement d'actualisation (singularité). Car, si tout est nouveau, rien ne l'est. Alors, « **le nouveau n'est évidemment pas le présent pur** » (*ibid.* p. 68) avec Bergson, pour qui matière et durée sont les deux niveaux extrêmes de l'élan vital (détente et contraction), le nouveau est l'élan vital lui-même, l'être comme acte de différenciation. « Le bergsonisme est une philosophie de la différence, et de la réalisation de la différence il y a la différence en personne, et celle-ci se réalise comme nouveauté » (*ibid.*, p. 72).

(2) Dans cette ontologie de la différence, le nouveau qualifie d'abord la modalité temporelle du devenir. Mais ce serait une erreur de l'identifier à l'avenir, d'en faire son mode de surgissement, d'en inférer une quelconque primauté de l'avenir. **S'il qualifie la différence, comme actualisation d'un virtuel, le nouveau est d'abord une catégorie logique, un rapport de la pensée au temps.** Penser le nouveau implique une « révolution copernicienne typique de la modernité » (DR 1968, p. 354) : « Une telle condition ne peut être remplie qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un du multiple, etc. Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe *devenu* ; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique » (*ibid.*, p. 59). **Le nouveau, l'imprévisible ne sont pas des attributs temporels sans être d'abord des prédicats logiques qui rompent avec les catégories de l'identité, du même.** Ce n'est qu'en second lieu qu'ils s'opposent à la permanence, et encore, relativement, car le nouveau, comme la création, se conservent. Ils durent. Ce n'est pas la rapidité de leur passage,

leur caractère éphémère qui les qualifient, mais l'événement qu'ils produisent (v. « heccéité »).

(3) C'est pourquoi le nouveau ne doit pas être compris par opposition à l'ancien. Identifier le nouveau à l'avenir, ce serait le comprendre comme ce qui s'oppose au déjà-là, le dépasse en le surmontant, en rabattant le temps sur une ligne de développement téléologique que Deleuze combat résolument depuis ses premières œuvres. **Comme différence, le nouveau est une affirmation, qui n'a nul besoin de se soutenir d'un ancien qu'elle nierait** (*ibid.* p. 74). Le nouveau ne s'oppose donc pas à l'ancien comme l'avenir au passé, mais diffère : 1° dans l'ordre logique, de l'identique, du semblable ; 2° dans l'ordre ontologique, du régulier, de l'ordinaire.

(4) **Il y a donc du nouveau, là où se produit un événement, là où un virtuel s'actualise.** Or Deleuze a montré que l'événement est idéal (*LS* 1969). Le nouveau n'est donc pas une variation quelconque, car il revient au même de dire « Tout est régulier ! tout est singulier ! » (*LP* 1988, p. 81). Dans une philosophie du devenir, on peut dire que « tout est ordinaire », mais « à une échelle donnée nous distinguons des singuliers et des ordinaires » (*ibid.*) **le nouveau est donc « le point de vue sur une variation »** (*ibid.*, p. 28). **C'est pourquoi il est création.** Il n'est pas un attribut de la chose mais un prédicat de l'événement, ouvrant une « bifurcation », « point au voisinage duquel les séries divergent » (*ibid.*, p. 104). Le nouveau signale donc la manière dont la pensée humaine ouvre une époque dans le devenir, dont le cerveau « se fait sujet » en créant des concepts (philosophie), des monuments (art), des fonctions (science) (*QP* 1991). **Ce qui est nouveau, c'est la création en tant qu'elle est « position », « auto-position », par laquelle le « plus subjectif » devient « le plus objectif »** (*QP* 1991, p. 16), et l'acte de pensée, capture du devenir.

CRITIQUE

1. Le nouveau implique donc la distinction du devenir et de l'histoire, car il concerne une bifurcation sur le plan virtuel du devenir (Aïôn), non l'enchaînement d'une succession sur le plan causal de l'histoire (Chronos) (*LS* 1969 ; *QP* 1991). « Le « devenir » n'est pas de l'histoire ; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau » (*QP* 1991, p. 92). Le nouveau est une création qui s'arrache aux conditions antécédentes c'est le trait d'une pensée active (singularité), non la propriété d'un état de choses (régularité), l'acte d'une création subjective (événement), non le caractère de ce qui se présente (accident). Cette création n'est pas anhistorique – ce serait absurde, pour une philosophie du devenir – mais l'histoire n'est qu'un milieu d'effectuation, une condition de détermination qui n'est pas productrice. Seul le devenir crée du nouveau, par « résistance » (*D* 1977, p. 48 ; *C2* 1985, p. 334). « Ce que l'Histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états de choses ou dans le vécu, mais l'événement dans son devenir, dans sa consistance propre, dans son auto-position comme concept, échappe à l'Histoire. [...] Penser, c'est expérimenter, mais l'expérimentation, c'est toujours ce qui est en train de se faire — le nouveau, le remarquable, l'intéressant [...] » (*QP* 1991, p. 106).

2. Le nouveau, qui ne se distingue ni de l'ancien, ni du futur, mais de l'ordinaire, disqualifie la vision d'une histoire successive linéaire. Moins « singulier » que « remarquable » (*LP* 1988, p. 121), il est moins une détermination du temps qu'une création de durée, une action sur le temps. Il se situe entre l'éternel et l'historique, il est inactuel, intempestif (NIETZSCHE, 1872). « Il appartient à la philosophie moderne de surmonter l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel. À la suite de Nietzsche, nous

découvrons l'intempestif comme plus profond que le temps et l'éternité : la philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c'est-à-dire « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir » » (*DR* 1968, p. 3). Car « il se peut que rien ne change ou ne semble changer dans l'histoire, mais tout change dans l'événement, et nous changeons dans l'événement [...]. Ce n'est plus de l'historique et ce n'est pas de l'éternel, dit Péguy (v. PÉGUY, 1931), c'est de l'*Internal* » (*QP* 1991, p. 107). Le nouveau, comme l'événement, croise l'état de choses et la pensée c'est le sens, l'intéressant, non « pas ce que nous sommes » mais « ce que nous sommes en train de devenir » (*ibid.*). « Ce qu'on appelle le sens d'une proposition, c'est l'intérêt qu'elle présente. Il n'y a pas d'autre définition du sens, et ça ne fait qu'un avec la nouveauté d'une proposition » (*art.*, [1985] *P* 1990, p. 177]. Penser le nouveau, au sens du génitif subjectif et objectif d'une pensée *du* nouveau (ontologie) et d'une pensée *nouvelle* (logique) apparaît ainsi comme le problème le plus insistant de la philosophie.

Anne Sauvagnargues

Références

Différence et répétition (1968)

Le bergsonisme (1966)

Logique du sens (1969)

Le pli (1988)

art., [1956¹] « Bergson, 1859-1941 » [*Les philosophes célèbres*, dir. Maurice Merleau-Ponty, Paris, Mazenot, 1956, p. 292-299], *ID* 2002, p. 28-42.

art., [1956²] « La conception de la différence chez Bergson » [*Les Études bergsoniennes*, vol. IV, 1956, p. 77-112], *ID* 2000, p. 43-72.

art., [1985] « Les intercesseurs » [entretien, *L'Autre journal*, n° 8, octobre 1985], in *Pourparlers*, 1990, p. 165-184.

BERGSON

La pensée et le mouvant (1934), in *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.

NIETZSCHE

Seconde considération inactuelle (1872).

PÉGUY

Clio, Paris, Gallimard, NRF, 1932 [p. 266-269].

⇒ AIÏON / CHRONOS, CAPTURE, CRÉATION, DEVENIR, ÉVÉNEMENT, HECCÉITÉ.

PLAN D'IMMANENCE

(Deleuze 1969)

- ◆ **Distinct du *plan de référence*, qui caractérise la science, est formé d'actuels et renonce à l'infini, et du *plan de consistance*, qui caractérise l'art, est formé d'affects et de percepts, et crée du fini qui redonne l'infini, le *plan d'immanence* caractérise la philosophie, est formé de concepts et sauve l'infini.**

HISTORIQUE

Commençant son parcours philosophique par deux ouvrages sur Hume, Deleuze, bien qu'il revendique un statut de métaphysicien, ne pouvait manquer de tenter une métaphysique de l'*immanence* pure. L'idée de *plan*, d'autre part, doit être inscrite dans la tentative de décrire les mouvements philosophiques selon une géométrie ou une topologie, comme devrait l'être aussi la psychanalyse « la philosophie a toujours cherché un plan d'analyse » (*ES* 1953, p. 92) Enfin, on ne peut ignorer que toute la *Logique du Sens* (1969) est un immense plaidoyer pour la *surface*, présentée sous toutes ses figures, « surface pure » (*LS* 1969, p. 7), « surface métaphysique » (*ibid.*, p. 257), « rideau tapis, manteau » (*ibid.*, p. 130) et « corps sans organes ».

Le chaos n'est pas tant l'absence de déterminations que l'abondance de ces déterminations qui apparaissent et disparaissent si vite qu'elles ne laissent aucune trace, et ne peuvent « prendre consistance ». La caractéristique de ce qui s'approche le plus du chaos *sans y tomber* est une coupe de ces crêtes déterminatives, c'est-à-dire une grappe de points cueillie sur et par un plan de coupe. C'est exactement ce que Deleuze nomme « plan d'immanence », « planomène » :

(1) « **C'est un plan de consistance, ou plus exactement, le plan d'immanence, le planomène** » (*QP*, 1991, p. 38). Par cette coupe provisoire et éphémère, la pensée se donne une image de ce que c'est que penser :

(2) « Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée » (*ibid.*, p. 41). Image, faut-il le préciser, qui n'a rien à voir avec la « bonne volonté de penser » qui « soigne son image » pacifique, alors que penser est toujours un forçage, un viol.

Le chaoïde est l'ensemble des rapports de voisinage entre singularités disparates ou hétérogènes. Chaque fois, selon une image nietzschéenne, c'est comme un lancer de dé, et les points sur le dé sont la figure du chaoïde, autrement dit, du pli, du « concept » en son nouveau sens. L'univocité est le fait que tout lancer est strictement aussi aléatoire que n'importe quel autre. Il faut donc entendre le plan d'immanence comme le socle d'un constructivisme : si le pli est « ligne abstraite », purement virtuelle et divergente, il se confond avec le plan. Une droite et le point pris hors de cette droite suffisent à définir un plan la ligne abstraite (qui est aussi, du côté du désir, le flux) est contemporaine de l'apparition du plan. Le plan est donc la « machine abstraite » qui provient des plis-flux, et les supporte à la fois. De sorte qu'une définition négative cernera bien le problème :

(3) « Le plan d'immanence n'est pas un concept, ni le concept des concepts » (*ibid.*, p. 55). Comprenons que la philosophie n'est plus affaire ni de proposition ni de représentation, mais de plans, machines, constructions, productions. bref, une usine. D'où la précision

(4) « Si la philosophie commence avec la création de concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique [...] Préphilosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose qui n'existe pas hors de la philosophie, bien que celle-ci le suppose » (*ibid.*, p. 43). Ce qui fait du plan d'immanence un transcendantal de la philosophie, mais en aucun cas une transcendance.

L'aspect constructiviste est encore souligné par le fait que le virtuel des plans, avec leurs multiplicités de deux sortes, qualitatives comme complexes de voisinage et intensives

comme directions d'actualisation, ne se dissocie pas de l'actuel qu'il produit :

(5) « Le plan d'immanence comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux » (*D* 1996, p. 180).

Le plan d'immanence a enfin cette particularité d'être le lieu du revenir, de l'éternel retour tel que l'entend Deleuze, à savoir comme aller-retour à vitesse infinie de l'onde de résonance issue de la rencontre entre les plis, et du mouvement forcé qu'elle détermine dans toutes les singularités.

On dira donc pour finir que le plan d'immanence est **(6) « tracé comme une machine abstraite »**, et tel **(7) « la navette des plis infinis »** (*QP* 1991, p. 41).

CRITIQUE

Ce qu'il est essentiel de comprendre dans le plan d'immanence, c'est la raison pour laquelle il est dit « sauver l'infini », à la différence de la science qui le nie, ou de l'art qui le restitue en fin de parcours. L'infini naît du mouvement du chaos, mais il n'est captable que s'il est déterminable. Si le chaos ne peut d'aucune façon être déterminé (c'est même sa définition), une coupe du chaos va présenter en revanche une *constellation* de points rencontrés par le plan. Et ces points, bien qu'ils héritent indiscutablement la vitesse infinie du chaos, qu'ils redoublent par leur puissance de faire remonter l'onde de résonance sans cesser dans leur « série divergente » (= où chaque point est divergent, et non seulement deux directions : le pli et angulaire partout, change de directions à tout moment), sont en effet, bien qu'ils restent entièrement virtuels, *déterminés par leur unité consistante*. Ainsi le pli prend le positif du chaos, la vitesse infinie, le revenir infini, et laisse le pire, le sans-fond qui, en remontant tel quel, entraîne une « destratification à la sauvage ».

On pourrait se demander d'autre part le rôle que joue l'influence de Whitehead et notamment, outre sa revendication du statut de métaphysicien, ce qu'il nomme dans *Procès et réalité* les « objets éternels », qui surplombent le continuum extensif dont la continuité est divisée par les entités actuelles. La façon dont ces objets éternels sont capturés par les entités actuelles, et le statut de l'événement qui fait un autre lien fort entre les deux philosophies, mériteraient d'être précisément interrogés ici.

Maurice Élie et Arnaud Villani

Références

Dialogues (1996)
Différence et Répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Logique du sens (1969)
Qu'est-ce la philosophie ? (1991)
 [1-2 : « Le plan d'immanence »]

⇒ ACTUEL / VIRTUEL, CHAOÏDE, CONCEPT, CORPS SANS ORGANES, MULTIPLICITÉ, PLANOMÈNE, PLATEAU, PLI.

PLANOMÈNE

(Gilles Deleuze, 1977)

- ♦ **Champ d'immanence illimité, parcouru à vitesse infinie par les lignes de déterritorialisation qui emportent les multiplicités vers le dehors.**

HISTORIQUE

Le terme « planomène » dérive de la conjugaison au participe présent de la forme médio-passive du verbe « planesthai » qui signifie errer, et s'applique notamment aux corps astronomiques mouvants, comme les planètes, donnant l'impression de vagabonder parmi les étoiles fixes. Le concept de planomène traverse toute l'œuvre de Gilles Deleuze tout en changeant de visage, apparaissant souvent dans la pénombre, et traçant ainsi au fil des ouvrages une lignée poétique nomade. Dans la résonance d'une proximité sémantique entre plan d'immanence, plan de consistance, plan de composition et Rhizosphère, le planomène met plus particulièrement l'accent sur l'idée de circulation, de prolifération et d'expansion dans un espace caractérisé par sa planitude et son ouverture.

Si le terme « planomène » apparaît pour la première fois en 1977 aux détours des *Dialogues* avec Claire Parnet, comme synonyme de plan d'immanence, ses prémisses se rencontrent déjà dans la lecture que Deleuze fait de Spinoza et Nietzsche. Il marque en effet de façon conceptuelle cette intimité primordiale et indéfectible qui lie la pensée à la vie, où « la vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie » (NP 1962, p. 115).

Effaçant la scission entre homme et nature, la lignée conceptuelle du planomène trouve dans *L'Anti-Œdipe* une version « biochimique » dans le « corps sans organes » emprunté à Artaud, traversé par ses axes et ses seuils, ses latitudes et ses longitudes, ses gradients et ses intensités, et qui est ainsi défini par un fonctionnement machinique se

distinguant des simples fonctions de l'organisme. Indifférencié et non stratifié, le corps sans organes amène à l'idée d'un sujet qui « s'étale sur le pourtour du cercle dont le moi a déserté le centre » (A 1972, p. 28). A sa surface s'arrime la production machinique et désirante qui s'oppose au manque et à la castration œdipienne, et qui suit l'élan des lignes de déterritorialisation. A travers le corps sans organes, le planomène est l'un des moteurs principaux du processus de dé-subjectivation et il marque souterrainement cette préférence à déployer le champ social plutôt qu'à se replier sur la chambre familiale. Il apparaît ainsi comme un élément déterminant de la « schizo-analyse » que Deleuze et Guattari proposent comme alternative à la psychanalyse freudienne et au signifiant symbolique « despotique ».

Dans l'introduction de *Mille plateaux*, agencements et multiplicités se superposent au concept de rhizome et à son enchevêtrement de lignes. De même que le rhizome contraste avec le pivot de la racine et les structures arborescentes, le planomène s'oppose au plan d'organisation qui opère comme unité transcendante et qui concerne le développement des formes et la formation des sujets. Il fait coexister deux aspects apparemment paradoxaux du plan l'abolition de toute dimension supplémentaire à ce qui se passe sur lui, et une planitude à n dimensions, celles-ci variant selon le nombre de connexions qui s'y établissent. Peuplé d'éléments non formés, d'individuations sans sujet, d'heccécités et de particules, « il indique l'état absolu du mouvement non moins que du repos, par rapport auquel toutes les variations de vitesse relative deviennent elles-mêmes perceptibles » (D 1977, p. 113). Dans leur mise en rapport, le planomène détermine la coprésence, la cohérence et la consolidation des éléments hétérogènes qui le parcourent, tout en échappant à toute finalité.

Assimilé à la Rhizosphère et constamment animé par ses circulations, le planomène apparaît ainsi comme un champ perpétuel d'interactions, où les multiplicités ne cessent d'être emportées par le dehors pour augmenter le nombre de leurs connexions. Loin de rester abstrait, ce plan s'applique en les

effectuant, à la chose et à l'animal, aux devenirs des personnes, aux affects de l'expression artistique comme aux concepts de la pensée philosophique, en mettant en avant l'idée d'agencements de désir ainsi que les lignes de fuite d'une nouvelle politique. Avec le planomène, Deleuze et Guattari envisagent en effet tout un autre mode de distribution qui n'est plus sédentarisé dans un partage territorial, mais reste nomade dans sa façon d'occuper un espace ouvert. Cet espace lisse, non hiérarchisé, est par excellence celui que parcourt la machine de guerre qui, dans sa mobilité et sa puissance de métamorphose, s'oppose à la stratification et au pouvoir de l'appareil d'État qui perpétue l'identique (MP 1980, p. 434-527).

Dans son ultime occurrence (in *Qu'est-ce que la philosophie ?*), le planomène se confond avec le plan d'immanence où se connectent, en même temps qu'y circulent leurs devenirs, ces multiplicités particulières que sont les concepts. Il apparaît à la fois comme champ pré-philosophique dynamique où le concept dresse l'événement à partir des choses et des êtres, et plan sur lequel « consiste » ce que la pensée garde du chaos en vitesse infinie imprimée aux ordonnées intensives des concepts. La relation entre le plan et les concepts est celle d'une stricte corrélation, mais jamais celle d'une confusion où le plan serait alors refermé sur un concept universel transcendant.

Le planomène apparaît ainsi comme une nouvelle image de la pensée, « l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée » (QP 1991, p. 40). Cette image est à la fois celle d'un horizon absolu montrant directions et intuitions, et celle d'un mouvement de l'infini. Mais ce mouvement est double et parcourt les deux faces du plan : l'image de la pensée (*Noûs*) et la matière de l'Être (*Physis*). Tous ces mouvements pliés ensemble et les uns dans les autres, donnent une nature fractale au planomène, en même temps qu'il s'instaure comme un crible tendu sur le chaos.

CRITIQUE

Comme ne cesse de le rappeler Deleuze, la philosophie est l'art de créer des concepts. Mais « il n'y a pas de ciel pour les concepts ». Et au moment où l'on serait même tenté de dire qu'ils ne tombent pas du ciel, apparaît déjà en contrejour l'impasse d'une descendance verticale. On n'hérite pas des concepts. Leur héritage, aussi intéressant ou utile soit-il, est un leurre. Car pour être moteurs de connaissance, ceux-ci doivent être « construits dans une intuition qui leur est propre: un champ, un plan, un sol; qui ne se confond pas avec eux, mais qui abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent » (*QP* 1991, p. 12). Ce plan d'immanence, milieu fluide, mouvant et illimité où viennent résonner les concepts en même temps qu'ils le peuplent, telles des tribus dont les territoires déterminent autant de régions nomades, ce milieu est le planomène.

Si la route du ciel, ses colonnades et ses dynasties sont désormais impraticables, Deleuze nous indique du coin de l'œil une déviation possible, un « itinéraire de délestage » nous permettant de nous libérer du poids de l'histoire. De même que « le rhizome est une antigénéalogie » (*MP* 1980, p. 18), le planomène nous invite au remplacement de la généalogie par une géologie. Il met en avant cet aspect géographique qui caractérise la pensée de Deleuze, où les lignes de déterritorialisation appellent une terre nouvelle. Par ses régions et ses circulations intenses, le planomène ne cesse de montrer un dehors qui n'est pas au-dessus mais plus loin. Cette force d'expansion, comme une injonction centrifuge, nous exhorte à toujours aller explorer ce qui peut faire bordure avec le différent, avec ce qui pourra donner lieu à un nouvel agencement. A travers ses nombreux visages, le concept de planomène est donc continuellement à l'œuvre comme champ transcendantal a-subjectif d'une pensée nomade, en prise directe sur la vie et ses multiples champs, artistique et scientifique, social et politique. Ces champs sont autant de formes du dehors sur lesquelles la philosophie selon

Deleuze ne cesse de s'appuyer. Car comme il le rappelle, « l'art et la philosophie se rejoignent sur ce point, la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent, comme corrélat de la création » (*QP* 1991, p. 104).

On n'hérite pas des concepts, il faut les constituer soi-même. Et c'est ce « soi-même » qui instaure le plan d'immanence ou planomène, non pas le « je » du sujet, mais cet impersonnel singularisé du « soi » dans la vie, cette multiplicité à l'intérieur et autour de laquelle évoluent et gravitent déjà une assemblée de personnages conceptuels. Le planomène apparaît alors comme cette singularité topographique de la pensée où le « je » est une troisième personne et par là-même un monde possible où sujet et objet se sont abolis dans une oscillation infinie dont il reste un ensemble de variations et d'intensités, soit une heccécité. C'est de cette « vie impersonnelle et pourtant singulière », présente dans l'absolu d'une conscience immédiate, que Deleuze parle dans son dernier texte, en répondant à l'ultime question : « qu'est-ce que l'immanence ? » (*art.*, 1995, p. 5).

Bruno Heuzé

Références

Nietzsche et la philosophie (1962)

L'Anti-Œdipe (1972)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

art., 1995 : « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éditions de Minuit, 1^{er} septembre 1995.

⇒ DÉTERRITORIALISATION, CONCEPT, CORPS SANS ORGANES, PLAN D'IMMANENCE, VITESSE.

PLI

(Deleuze 1968)

- ♦ « Ligne » à double direction simultanée, parcourue à vitesse infinie par un point qui distribue les singularités, en un mouvement porté à l'infini et revenant sur lui-même.

HISTORIQUE

Dans *Différence et répétition*, Deleuze évoque trois thèmes qui, dès la *Logique du Sens*, et surtout dans *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, fusionneront en un seul :

1° Le pli ou *plissement* évoqué par Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception*, dans une inspiration heideggerienne (le pli, c'est la différence : *Zwiefalt*).

2° La différence entre *points réguliers* et *points singuliers* dans la détermination complète d'une espèce de courbe (DR 1968, p. 229). Il sera précisé dans la *Logique du sens* (p. 66) que le « point singulier est neutre, préindividuel, ne fait partie ni de la désignation, ni de la manifestation, ni de la signification, mais de l'expression », et se manifeste comme « point de rebroussement, d'inflexion, col, nœud, foyer, centre, point de fusion et de condensation, point sensible ». La série des points singuliers constituera le pli.

3° Le *pliage* qui intervient dans la discussion sur l'« animal en soi » chez Geoffroy Saint-Hilaire « Peut-on par pliage passer du vertébré au céphalopode ? » (DR 1968, p. 278). Le pliage est un virtuel qui inaugure une série d'actuels.

On met ici le doigt sur un nœud très puissant de l'œuvre. En effet, ce qui s'appelle *Aiôn* comme temps qui va à l'infini dans le futur et le passé en sautant par-dessus le présent des corps actuels, se dit aussi le *pur devenir*, l'événement, l'incorporel, l'exprimable (le *lekton* des Stoïciens), l'extra-être ou la quasi-cause. On ne peut comprendre exactement cette grande équivalence qu'en la rapportant à son origine : le lancer, le coup de dés, la constellation des points dessinée par

chaque lancer comme affirmation, en une fois et également, de tout le hasard « chaque coup opère une distribution de singularités. constellation » (LS 1969, p. 76).

A son tour, cette constellation de points hétérogènes ne peut être pensée comme ligne régulière, mais doit l'être au moins comme « une ligne divergente correspondant à une rection virtuelle » (DR 1969, p. 274). En elle s'affirment simultanément la singularité, le problématique, le caractère événementiel de l'Idée. Et, pour pousser encore plus loin, on peut dire que le pli, c'est le résultat de la coupe du chaos par un plan. Il en résulte à la fois, selon le point, un agencement aléatoire (points sur la face du dé), et selon la surface un plan d'immanence. Or tout plan, on le sait bien, a deux faces. Le caractère *réversible* du pli, son aller-retour ou revenir, désignent l'être-surface du chaoïde, à la fois constellation et plan d'immanence.

Ainsi dispose-t-on de plusieurs points de vue sur le pli, qui en sont comme des définitions, partielles et complémentaires. Du point de vue de la singularité :

(1) « Chaque singularité est source d'une série qui s'étend dans une direction donnée jusqu'au voisinage d'une autre singularité » (LS 1969, p. 66).

Du point de vue de l'Idée :

(2) « [...] la structure comporte un registre d'événements idéaux, les points singuliers et leur voisinage » (*ibid.*), ou encore « Le mode de l'événement (idéal et non effectuation spatio-temporelle) est le problème [...]. Le problème correspond aux séries de points singuliers » (*ibid.*).

Du point de vue du temps :

(3) « La ligne de l'*aïdōn* saute d'une singularité préindividuelle à une autre et les reprend les unes dans les autres » (*ibid.*, p. 95) et « il appartient à l'essence du (pur) devenir de tirer dans les deux sens à la fois » (*ibid.*, p. 9 et 10-14).

Du point de vue des multiplicités, on en distinguera dans le fonctionnement du pli deux sortes

(4) « Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques et perplexes, faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des implexes, faites de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes » (DR 1968, p. 315).

D'où la possibilité d'une synthèse :

(5) « Le pli est le mouvement qui peut être porté à l'infini [...] ce qui définit le mouvement infini est l'aller-retour [...] le mouvement infini est double, il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre [...] revenir, c'est l'immanence rapportée à elle-même [...] la navette des plis infinis, c'est le plan d'immanence » (LS 1969, p. 40 et 41).

CRITIQUE

Par rapport à cette avancée décisive, acquise dès la *Logique du Sens*, le sens étant l'événement (=le pli) rapporté aux propositions, l'ouvrage sur Leibniz, consacré au pli, se contentera de préciser la résonance, le mouvement forcé et l'aller-retour, sans véritable nouveauté, malgré l'apparence. On comprendra que si le pli est comparable à un fractal (en plus divergent), et comme la courbe de von Koch, change de direction à chaque instant, c'est qu'il est coupé par d'autres plis qui le constituent comme une « ligne » de singularités, foyers, nœuds, points de vue, de rebroussement etc. L'essence du pli est d'être coupé par une infinité de plis, ce qui ne cesse de déclencher le mouvement à vitesse infinie de l'aller-retour résultant de la fulguration d'une rencontre comme métamorphose. De sorte que les plis n'en finissent pas de se dédoubler.

Arnaud Villani

*Références**Différence et répétition* (1968)*Logique du Sens* (1969)*Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988)

⇒ ACTUEL / VIRTUEL, AIÏN / CHRONOS, CHAOÏDE, DEVENIR, ÉVÉNEMENT, MÉTAMORPHOSE, PLAN D'IMMANENCE, POINT DE VUE, RENCONTRE, SINGULARITÉ, VITESSE.

POINT DE VUE

(Deleuze 1968)

- ◆ **Notion mathématique correspondant au foyer de courbure, rappelant le statut de l'Idée qui contient virtuellement toutes ses actualisations, comme le sommet du cône renferme les coniques, et permettant de donner une interprétation immanente de la notion d'âme leibnizienne.**

HISTORIQUE

Le concept apparaît à la page 161 de *Différence et Répétition* (1968), en référence à Leibniz et aux points de vue sur une même ville. Et il sera repris en particulier dans « Les plis de l'âme » de l'ouvrage *Le pli. Leibniz et le Baroque* (1988). Il faut d'emblée le distinguer de son usage « plat », où l'on parle « d'opposition de points de vue » (MP 1980, p. 475, et Cours, novembre 1986). L'arrière-plan de la notion est purement mathématique et renvoie à l'*inflexion*.

Le point d'inflexion a, comme celui de rebroussement, une importance considérable dans l'élaboration de la philosophie deleuzienne, puisqu'il est l'image du « point sensible », « point remarquable » ou encore « point singulier » (= singularité), permettant la construction d'une ligne angulaire partout et partout divergente que Deleuze nommera, dans la suite de Leibniz, le *pli*. Au virtuel correspond cette ligne intraversable, tandis qu'à l'actuel correspond la ligne « régulière » (alignement de points réguliers) qui admet une fonction.

L'inflexion est liée au point de vue parce qu'un point de vue décrit le rapport du point d'intersection des perpendiculaires aux tangentes ponctuelles d'une courbe à cette courbe même. Le point d'inflexion est la limite d'un point de vue, puisque dès que la courbure s'infléchit en

convexité, de concave qu'elle était, c'est un autre point de vue qu'il faut supposer.

Le schéma de la page 27 du *Pli* et les indications du Cours de Vincennes sont ici précieux : le centre de courbure est le point de rencontre des perpendiculaires aux tangentes en chaque point, à l'intérieur de la concavité de la courbe. Le point parcourt une courbe fermée, il a un site, une région :

(1) « Ce n'est pas exactement un point, mais un lieu, une position, un site, un « foyer linéaire », ligne issue de lignes. On l'appelle *point de vue* pour autant qu'il représente la variation ou inflexion » (LP 1988, p. 27).

C'est à Desargues que se réfère Deleuze :

(2) « Le point de vue, le sommet du cône, est la condition sous laquelle on saisit l'ensemble de la variation des formes ou la série des courbes de second degré [...] il fait apparaître aussi la connexion de tous les profils entre eux » (*ibid.*, p. 34).

Le point de vue apparaît alors *génétique* : c'est vrai du triangle tournant autour de son axe, du triangle arithmétique de Pascal, de la série des douze sons... Or :

(3) « Tout point de l'espace pourrait être traité comme point de vue » (Cours, novembre 1986).

Il faut alors tirer de cette notion deux descendance, l'une leibnizienne, l'autre proprement deleuzienne. La première entraîne toute une série de définitions, où le point de vue, c'est la monade saisissant une *variable* de la série totale, saisissant le monde sous une variation

(4) « C'est toujours une âme qui inclut ce qu'elle saisit de son point de vue, c'est-à-dire l'inflexion. L'inflexion est une idéalité ou virtualité qui n'existe actuellement que dans l'âme qui l'enveloppe » (LP 1988, p. 31).

Et, en élargissant

(5) « La série infinie des courbures ou inflexions, c'est le monde, et le monde entier est inclus dans l'âme sous un

point de vue » (*ibid.* p. 34). Pour le dire à la façon de Leibniz :

(6) « Dieu passe par tous les points de vue singuliers »
(Cours, novembre 1986).

Leibniz et Deleuze ne sont pas identifiables, et l'on sait que la principale disposition qui permet à Deleuze de prendre distance par rapport à son « maître » est la découverte des séries *divergentes* en chacun de leurs points. Si, avec la variation, le pli et le point de vue, la notion d'objet change dès Leibniz et devient qualitative, chez Deleuze tout essentialisme est éradiqué, l'objet devient *objectile*, le sujet devient *éjet* ou, selon le mot de Whitehead, *superject*, tout se déplace par rapport à l'image dogmatique et se situe *entre* ou à *côté*.

CRITIQUE

Mais puisqu'il n'y a plus d'âme chez Deleuze, encore moins de « super-âme » pour unifier les points de vue ou les accorder harmonieusement, que devient finalement chez Deleuze la notion de *point de vue* ? Est-elle seulement une « machine de guerre » pour marquer nettement sa différence d'avec Leibniz ?

Chez Deleuze, il n'y a pas de point de vue extérieur qui subsume le tout. Le « dehors » n'est pas transcendant. Ce qui « survole absolument », c'est une ligne indéfinie et purement virtuelle du passé et du futur (le « père du Temps » de Hölderlin). Tout est donc bâti autour du coup de dés aléatoire et instantané, qui rejoue chaque fois la totalité du hasard autour de la *singularité*... Chaque singularité joue son rôle de synthèse immanente, et subsume tout ce qui dépend d'elle jusqu'au plus proche *voisinage*. Mais le lien qui la relie à la singularité immédiatement voisine est un lien de disparité. Ainsi se constitue une *unité des divergences* qui ne concède rien à l'unité surplombante. Singulière en chaque point, la philosophie de Deleuze redonne tout son lustre à la notion de point de vue, en lui ôtant cependant, dans une perspective

strictement immanente, tout ce qui pourrait reconduire à une philosophie de l'unité *prédonnée*.

En témoignent la fécondité de cette notion dans les questions esthétiques et l'idée, à partir de la ligne de Klee ou de Pollock, ou bien avec le *figural* de Bacon, que la peinture moderne n'a plus à être une « fenêtre sur le monde », pour reprendre la formule d'Alberti. Elle serait plutôt la manifestation de la *ligne de fuite*, comme ce qui ne se constitue, pourrait-on dire, que de points d'inflexion. *Ligne à courbure infiniment variable*.

Maurice Élie et Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968)

Le Pli. Leibniz et le baroque (1988)

Mille plateaux (1980).

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

Cours de Vincennes novembre 1986, enregistrement sur cassette, Université de Paris VIII, 1988.

⇒ DISPARS, MÉTAMORPHOSE, PLAN D'IMMANENCE, PLI, RENCONTRE, SINGULARITÉ, ZONE D'INDISCERNABILITÉ.

PROBLÈME

(Deleuze 1953)

- ♦ Si le théorème est une règle capable de s'appliquer à tous les cas qu'elle embrasse sous sa juridiction, le problème s'impose devant un fait pour lequel nous ne disposons d'aucune formule capable de nous guider dans sa description, nécessairement démembré par un ensemble de singularités qui ne s'accordent pas sous l'autorité d'un fil directeur, sachant que leurs voisinages ne peuvent s'agencer que de manière hétérogène.

HISTORIQUE

Apparu comme thème dès *Empirisme et subjectivité* (1953), le « problème » demande une méthodologie propre, qu'énonce selon deux « règles » *Le bergsonisme* (1966). Il s'agit de « porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes » (dénoncer les faux problèmes) ; et de définir les faux problèmes comme « inexistants » ou « mal posés » (LB 1966, p. 3 et 6).

(1) Si « un problème est résolu dès qu'il est bien posé », (*ibid.*, p. 4), c'est qu'il ne s'agit pas seulement de découvrir le problème, mais de l'inventer. Rejetant alors, dans *Différence et répétition*, tout rapport du « complexe question-problème » avec une ignorance ou un scepticisme généralisé, Deleuze met définitivement l'accent sur « la découverte du problématique et de la question comme horizon transcendantal, foyer transcendantal appartenant de manière essentielle aux êtres » (DR 1968, p. 252). C'est une erreur de voir dans les problèmes un état provisoire et subjectif par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait. Il faut affirmer que

(2) « le problématique est un état du monde, une dimension du système, [...] il désigne l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel » (*ibid.*, p. 359). Ce qui répond donc au problème, c'est l'Idée comme « règle particulière de

la production d'un objet ou mode de sa différentielle » (*ibid.*, p. 225). Et Deleuze propose de remplacer le couple grossier de « problème/solution » en passant du virtuel à l'actuel par une séquence complexe, graduée, à chaque fois strictement correspondante, de la **perplication** (ensemble des séries virtuelles avec leurs multiplicités, soit l'Idée ou le problème), de la **complication** (ensemble des séries intensives actuelles qui en découlent), de l'**implication** (ensemble des champs d'individuation correspondants) et de l'**explication** (qualités et étendues développant selon des différenciations actuelles les champs d'individuation cas de solution des problèmes) (*ibid.*, p. 359).

Voilà pourquoi Deleuze insiste sur l'idée que résoudre un problème déjà donné n'est qu'une attitude infantile. Le problème consiste à poser le problème

(3) « Un problème a toujours la solution qu'il mérite suivant la manière dont il est posé » (*art.*, [1973] *ID* 2002, p. 254), ou comme le disait encore plus clairement les *Dialogues* avec Claire Parnet « **L'art de construire un problème, c'est très important : on invente un problème, une position de problème, avant de trouver une solution** ». (*D* [1977] 1996, p. 7).

Le problème, on le voit bien, ne saurait se réduire aux cas de solution qui en épuiserait immédiatement l'insistance. Il est davantage porté par l'urgence des questions que par l'assurance d'une réponse. Toujours la question pose un point du dehors, une position d'extériorité par rapport aux solutions correspondantes. On n'achève pas un problème. Ce dernier ne saurait se laisser fatiguer par les querelles qui visent à le réduire au silence. Le problème est, en ce sens, épuisant. Il épuise les solutions et reste virulent devant les évidences par lesquelles on espère le clarifier pour toujours. En ce sens la philosophie en tant que question est inséparable de l'obstination des problèmes, insolubles par nature.

La philosophie affirme par là sa puissance la plus haute, l'impossibilité de se laisser clore ou de se rabattre sur une fin tant redoutée. Il n'y a aucune fin de la philosophie, ni mort du concept, tant que cette dernière restera animée par l'exigence

du dehors et l'aiguillon questionnant du désir. En ce sens la philosophie seule, dans son désir illimité, peut se prévaloir de toucher à la dimension d'une Idée (*DR* 1968, chap. VI). L'Idée, comme instance problématique, ne relève donc pas tant de la connaissance, incapable de lui fixer des bornes, que de l'interrogation qui ne cesse de l'ouvrir à de nouvelles singularités. Voilà en quel sens un problème sera essentiellement indéterminé sans perdre pour autant sa valeur et sans cesser de faire valoir sa force et sa différence. Aussi Deleuze pourra-t-il dire que les concepts d'une Idée sont les différentielles de la pensée, de véritables dimensions de pensée tout aussi vigoureuses que les fonctions mathématiques ou les composés sensibles de la peinture.

La philosophie n'est pas une opération abstraite qui se contenterait de repenser ce que les autres activités de l'esprit pourraient lui fournir comme réponse. Elle a sa sphère d'activité propre qui réside dans la nature problématique de ses objets, de sorte que les autres sphères d'activité font de la philosophie dès qu'elles rencontrent un problème. Tendre un triangle dans un demi-cercle peut se résoudre par un théorème sachant que tout triangle aura au moins un angle droit au sein de cette configuration. En revanche, dans un cercle complet, le mathématicien pourra inclure à loisir des triangles de différentes natures, sans autre contrainte que celle d'effectuer un choix. Cet indécidable se rattache à un problème qui suppose, pour lui, la nécessité de se laisser porter par une pointe du dehors. C'est peut être en ce sens que Platon fait naître une Idée depuis la duplication d'un carré et que la mathématique, pour résoudre ce problème, fera appel à un type de nombres irrationnels qui déjà pose question et l'entraîne sur la voie de la philosophie. Sans quoi il eût été inutile, évidemment, que Deleuze, dans *Qu'est ce que la philosophie ?* (1991), associe aux concepts des fonctions et des composés de sensation qu'une juxtaposition arbitraire n'aurait pu suffire à mettre en concrescence.

Ce qui traverse philosophie, art et science, ce n'est pas une simple limite capable de marquer leur territoire respectif, c'est le vent du dehors, la tourmente d'un problème qui les met en

correspondance, faisant appel à une pensée supérieure que Deleuze rassemble sous l'égide d'un cerveau dont l'intériorité doit tout à l'extériorité qui le hante et le met en état de poser des questions éminemment insolubles, qui le pousseront toujours à s'épancher en des lobes de plus en plus inextricables. Le cerveau est l'organe même du problème tandis que ce dernier lui tend sans cesse des plans de développement, des axes d'excroissance chaque fois différenciés.

CRITIQUE

On pourrait, il est vrai, se laisser tenter de voir, sous cette pointe du dehors qui anime un problème, l'extériorité d'une Idée qui reconduirait à une transcendance de nature platonicienne l'aiguillon de la question. C'est du moins ce qu'Alain Badiou tente de mettre en lumière par le dispositif subtil qu'il renvoie à Deleuze dans *La clameur de l'être*. Qu'est ce précisément que le dehors dans la philosophie de Deleuze et comment ne pas voir s'absorber ce dehors sous l'attrait de la transcendance ? Comment encore concilier une philosophie du dehors avec son immanence radicale ? Qui dit immanence pourrait, en effet, laisser entendre intériorité. Or, la philosophie de Deleuze est tout sauf une philosophie de l'intériorité. L'immanence est l'enveloppement du dehors, le pli qui y plonge pour y induire des révolutions inséparables. Le dehors n'est que le dehors du pli, comme les couloirs d'un labyrinthe deviennent indiscernables de son plan horizontal. On n'éprouve jamais le labyrinthe depuis la verticalité d'un point séparé de lui. Le labyrinthe est l'épuisement d'un problème, et le dehors lui appartient en une parfaite immanence comme pour le cerveau dont les fentes synaptiques, les micro-coupures, seront inhérentes aux trajets de neurones. Le dehors occupe le cerveau sans que cela suppose une sortie possible de la boîte crânienne où se trament nos songes, nos légendes et nos images du monde les plus délirantes. Délirer est ainsi, à partir du dehors intracérébral, replier un ensemble de mondes possibles pour

les réaliser dans la matière même de nos percepts, affects et concepts. Reste à éclairer le statut d'un monde qui n'est ni constitué intentionnellement, ni donné dans la transcendance de son surplomb, mais entièrement à construire selon un rapport d'immanence qui suppose une nouvelle philosophie de la Nature.

Jean-Clet Martin et Arnaud Villani

Références

Dialogues (1977)
Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
Le bergsonisme (1966)
Qu'est ce que la philosophie ? (1991)
Critique et Clinique (1993)

art., [1973] « A quoi reconnaît-on le structuralisme », [Histoire de la philosophie, dir. François Châtelet, t. 8 : *Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335], ID 2002, p. 238-269.

Alain BADIOU

Deleuze “*La clameur de l'Être*”, Paris, Hachette, 1997.

⇒ CONCEPT, FONCTION, IDÉE.

RENCONTRE

(Deleuze 1968)

- ♦ **Processus remplaçant, dans la pensée qui n'appartient plus à la représentation traditionnelle, la reconnaissance, et mettant en relation deux séries hétérogènes au moins. Son objet est la différence dans l'intensité (le « signe »), c'est-à-dire l'insensible qui fait naître la sensibilité en la portant à une puissance.**

HISTORIQUE

Pour comprendre l'importance de la rencontre dans le corpus deleuzien, il importe d'en saisir les effets « Si nous supposons que les séries entrent en communication, [cela produit] *couplage* entre séries hétérogènes, *résonance* interne dans le système, *mouvement forcé* dont l'amplitude déborde les séries de base elles-mêmes » (DR 1968, p. 154 — nous soulignons). Ou encore :

(1) « Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes, quelque chose passe entre les bords, des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, des sujets peuplent le système, moi passifs, sujets larvaires » (*ibid.*, p. 155).

Que doit donc être la rencontre pour produire tant d'effets ? Le plus aisé est de la définir par *ce que* l'on rencontre, le *quelque chose*. Il est l'objet d'une rencontre fondamentale, qui, se situant à l'origine empirique de toute faculté, prend la place de la reconnaissance assurant chez Kant la possibilité d'une représentation. Ce quelque chose d'indéfinissable est « l'être du sensible, ce par quoi le donné est donné, l'insensible » (*ibid.*, p. 187). Cet *aistheteon* (ce qui doit être senti, le virtuel dans la sensation) et non pas *aistheton* (ce qui est actuellement senti), force la sensibilité à devenir sensibilité, il élève cette faculté à un usage supérieur qui, de proche en proche, comme une traînée de poudre, provoque les facultés à « sortir de leurs gonds » (*ibid.*). Dans

les termes de *Empirisme et subjectivité*, le *sentiendum* provoque le *memorandum* qui force au *cogitandum* (au contraire d'une « bonne volonté de penser »).

C'est que, comme les sensations contradictoires analysées par Platon, l'objet de la rencontre, dit aussi le « signe » (comme le dieu d'Héraclite « fait signe ») pose *problème*. Il est cette violence qui met en face du disparate (*ibid.*). Ainsi, verdoyer, cet incorporel, est une singularité-événement au voisinage de laquelle l'arbre se dessine, du point de vue de la métamorphose, et en même temps, du point de vue de la rencontre, c'est l'exercice même de la sensibilité (l'insensible sensibilisant, c'est verdoyer ; le sensible, c'est l'arbre vert). On peut alors conclure par une définition globale :

(2) « La différence dans l'intensité est l'objet de la rencontre, l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité. Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant, qui ne comblent la différence qu'avec du différent » (*ibid.*, p. 189).

CRITIQUE

En ce sens, toute rencontre produit une métamorphose, ce que l'on peut vérifier par la conjonction de deux définitions de l'apprentissage : apprendre, c'est se métamorphoser ; et : « Apprendre, c'est élever une faculté à la rencontre » (*DR* 1968, p. 251). Sur ce point, Deleuze est spinoziste, répétant à qui veut l'entendre qu'« on ne sait pas ce que peut le corps ». Alors que la métamorphose est, chez Kafka, l'expression d'un humour supérieur, chez Deleuze, elle est véritablement ce qui, à chaque fois, lance le dé, crée des blocs, tire le nouveau de la répétition habituelle, et élève la pensée de Hume et de Ravaisson jusqu'à leur fécondation supérieure dans la pensée bergsonienne. Dès qu'on l'a comprise, on se souvient longtemps de cette remarque si juste sur l'apprentissage de la nage : il s'agit de faire entrer certains points du corps en résonance, en voisinage quasi-fusionnel, en métamorphose avec certains points de la vague. Ainsi

l'implication de la rencontre est infinie, elle consiste dans tous les agencements de l'histoire (homme+cheval+étrier ; nomade+métal+maîtrise du feu) et l'on pourrait comprendre un aspect de l'*aiôn* en songeant que ces agencements qui se placent en survol absolu de l'histoire, sont aussi ce qui ouvre l'avenir à tous les nouveaux agencements, de sorte que du passé à l'avenir, le temps saute le présent et lance ses scintillantes zébrures qui parcourent dans les deux sens, à vitesse infinie, les plis de l'homme « ouvert à fond », comme le dit si bien Hölderlin.

On n'aura garde d'oublier d'autre part l'extrême importance, dans la détermination de la notion, de l'idée spinoziste et nietzschéenne de « bonne et mauvaise rencontre », de rencontre qui fortifie et de rencontre qui empoisonne, bref de joie et de tristesse, d'augmentation ou de diminution de la puissance d'agir. En cela, et bien qu'on ait longtemps voulu distinguer les deux aspects de l'œuvre, Deleuze est indissociablement historien de la philosophie, l'un des tout meilleurs, précisément parce qu'il n'est pas toujours seulement « fidèle à la lettre », et philosophe, parmi les plus novateurs du siècle.

Arnaud Villani

Références

Différence et répétition (1968)

- ⇒ DÉSUbJECTIVATION, ÉVÈNEMENT, FULGURER, MÉTAMORPHOSE, PROBLÈME, SINGULARITÉ, VOISINAGE.

RÉPÉTITION

(Deleuze, 1968)

- ♦ La répétition, chez Deleuze, n'est pas reproduction du même, mais puissance de la *différence*. C'est un processus positif, « joyeux », de condensation de singularités et non pas d'alignement de régularités.

HISTORIQUE.

David Hume, Søren Kierkegaard et Friedrich Nietzsche sont les inspirateurs du concept deleuzien de répétition.

David Hume a montré que la réapparition de la chose la redévoile comme elle apparut la première fois. Une chose apparaît, réapparaît sans nécessairement qu'il y ait une différence, sans l'effectuation d'un élément différentiel qui lui soit immanente. Finalement, il n'y a pas une seconde, une troisième fois. La condition pour qu'une répétition soit opératoire est que l'apparition précédente ait disparu. Ce qui change, c'est l'esprit avec lequel on contemple cette apparition. C'est le rôle de l'imagination qui, enregistrant les différentes apparitions, les contracte, ou les superpose. Dès lors, si la chose ne *réapparaît* pas – la succession distincte ne permet pas une *réapparition* – l'imagination tente de contenir toutes les images en une seule par contraction, ou superposition. Il ne peut en découler qu'une *impression qualitative*. Cette impression est la somme des réapparitions contractées en une seule impression (DR 1968, p. 96-97).

Cette impression qualitative n'est autre qu'une appréhension du temps. Comme les images de la chose qui se font contracter par l'imagination, les secondes, dans leur succession, se superposent de la même manière. L'imagination fonde ainsi un temps qui n'appartient qu'à elle, un *Chronos*, contenant l'instant présent et, de même, la seconde passée et celle à venir. Cet éternel présent est la condition temporelle de toute réapparition, de toute répétition. Cette contraction, du temps et des images, est une synthèse,

mais passive, tant elle n'est ni une opération de la mémoire, ni de l'entendement. Il y a finalement une mécanique de l'imagination instaurant à l'être une dimension temporelle fictive, passive, mais bien subjective (*ibid.*, p. 97-98).

La question nietzschéenne de la répétition met en présence tous les concepts majeurs de sa philosophie : affirmation, devenir et éternel retour. Si Dionysos est le devenir, il est cependant un devenir affirmé. Il est l'être du devenir et l'affirmation du devenir même. Cette affirmation permet à la conscience d'échapper à tous les malheurs qu'elle s'inflige, comme le ressentiment ou la haine de soi (négation). L'être ne doit être qu'affirmation. Mais pour que cette affirmation puisse trouver sa pleine puissance, elle doit être elle-même affirmée (*NP* 1962, p. 215). Il faut affirmer l'affirmation de l'être. L'affirmation de l'être ne peut être un pari ou une spéculation, ce qui ne serait alors encore qu'une présence du négatif en l'être. Ainsi, l'être doit affirmer les devenirs et être affirmé par lui-même, comme l'être de l'affirmation. Ce qu'apporte l'affirmation, c'est la différence. Affirmer, c'est être différent. Mieux, par l'affirmation, les devenirs, le hasard et l'être deviennent différents. Ce n'est pas l'affirmation de ce qui est commun, mais de ce qui est singulier, ce n'est pas l'affirmation d'un seul hasard chanceux ou victorieux, mais celle de tous les hasards, ce n'est pas l'affirmation de tous les êtres, mais celle du surhomme. L'affirmation est toujours affirmation de la différence.

Ce que rapporte l'éternel retour (il n'est que répétition), ce sont les devenirs. L'éternel retour est un devenir affirmé, il n'apporte que la joie, il est le retour de la joie (*ibid.*, p. 218). Ce devenir affirmé qui revient, ou qui réapparaît, est le retour de l'affirmation, de celle qui est elle-même affirmée par l'être. En tant qu'affirmation qui revient, qui se répète, elle est différence. Comme nous le savons, l'affirmation n'est que différence s'exprimant. Ainsi, Gilles Deleuze nous montre que l'éternel retour nietzschéen n'est en rien la répétition du même, mais bien le revenir de la différence (*ibid.*, p. 215-220). La répétition nietzschéenne ne fait revenir que l'affirmation contenant en elle l'élément différentiel, la

transformant en affirmation de la différence, de ce qui diffère. En effet, le retour du même ne pourrait encore contenir que du négatif. La chose revenant pareille à elle-même manquerait d'affirmation, échapperait à la sélection qu'organise l'éternel retour. Dès lors, cette répétition du même rapporterait aussi le négatif, elle serait une parodie d'éternel retour ou l'éternel retour du réactif (*DR* 1968, p. 14).

En ce sens, Kierkegaard est très proche de Nietzsche. Chez le philosophe danois, la répétition n'est pas retour de quelque chose, même si cette chose porte en elle le nouveau. Si la répétition n'offrait que le même, elle deviendrait *loi*. C'est en ce sens que la Nature n'est pas cyclique, parce qu'elle ne subit aucune loi. Elle ne peut souffrir d'un système dont elle dépendrait. Elle est la pure affirmation. S'il y a répétition dans la Nature, ce ne peut être celle du même, même si le semblable peut détenir quelque chose de nouveau. La répétition dans la Nature est nécessairement le retour de la pleine *nouveauté*, de ce qui diffère totalement. Il n'y a qu'à cette condition que, pour Kierkegaard, la Nature puisse se répéter. Ce nouveau, inconnu et entier, qui sans cesse réapparaît est l'effectuation de la liberté. La Nature est libre parce qu'elle ne peut faire qu'apparaître, et répéter, la nouveauté. La nouveauté qui survient est la liberté en acte (*ibid.*, p. 12-15).

Forts de cette généalogie, nous pouvons déployer la notion de répétition deleuzienne dans son originalité et dans son rôle de « pilier » de l'œuvre. Dans une tentative de définition, cinq caractères fondamentaux apparaissent :

(1) « **La répétition constitue les degrés d'une différence originelle** » ([*MPS* 1964], *PS* 1976, p. 63). En ce sens, « différence et répétition sont les deux puissances de l'essence, inséparables. La répétition est **puissance de la différence**, non moins que la différence, puissance de la répétition » (*ibid.*).

(2) La répétition est **élévation à une puissance** « c'est la volonté de puissance comme élément différentiel qui produit et **développe** la différence dans l'affirmation, qui réfléchit la

différence dans l'affirmation de l'affirmation » (*NP* 1962, p. 217).

(3) Il faut considérer que la répétition est d'ordre **psychique**, ce qui fait toute la différence avec une répétition physique : **« répétition des plans au lieu d'être une répétition d'éléments sur un seul et même plan, répétition virtuelle au lieu d'être actuelle »** (*LB* 1966, p. 56).

(4) Des analyses de *Proust et les signes*, et de la *Présentation de Sacher Masoch*, nous pouvons tirer ceci que la répétition est **« toujours joyeuse »** ([*MPS* 1964], *PS* 1976, p. 91), même si elle répète une souffrance, c'est-à-dire qu'il y a toujours, conjointement à une **« répétition qui lie »**, concernant le présent, et à une **« répétition qui gomme »**, concernant le passé, une **« répétition qui sauve »**, concernant l'avenir (*PSM* 1967, p. 98).

(5) Reprenant la distinction de Carlyle dans le *Sartor resartus*, Deleuze attribue à la répétition différentielle le caractère d'être **déguisée, masquée, « vêtue » et non pas « nue »**. **Dissymétrique** (*DR* 1968, p. 31), la répétition **« vêtue »** est **« plus profonde que la répétition nue »** (*ibid.*, p. 28, 29, 259). Cette répétition vêtue, dans sa **puissance extraordinaire**, est à son tour définie comme **« la condensation des singularités les unes dans les autres », « le lancer des singularités dans une résonance »** (*ibid.*, p. 260, 261). De la sorte, apparaissent deux répétitions. La première répète sur une ligne ou dans une série convergente des points réguliers et ordinaires, la seconde **condense les singularités, qui se prolongent jusqu'au voisinage d'autres singularités, en un pli ou une série divergente** (*ibid.*, p. 260, 367).

Tous ces caractères sont repris par Deleuze lui-même en deux passages de *Différence et répétition*, où il compare point par point les deux types de répétition : la première, qui ne représente évidemment pas la répétition deleuzienne, est extérieure au concept, répétition du même, négative par défaut, hypothétique, statique, extensive, ordinaire, horizontale, développée, commensurable, matérielle, inanimée, nue ; la seconde est **intérieure à l'Idée, puissance**

de la différence, positive par excès, catégorique, dynamique, intensive, singulière, verticale, enveloppée, incommensurable, spirituelle, animante, vêtue (*ibid.*, p. 36). La comparaison qui termine l'ouvrage, tout en reprenant ces caractères, en apporte encore quelques autres : la première est répétition des éléments, cas et fois, parties extrinsèques, la seconde **répétition des totalités variables internes, des degrés et des niveaux.** L'une est successive en fait, l'autre est **de coexistence en droit.** L'une est une répétition d'égalité et de symétrie *dans l'effet*, l'autre, **d'inégalité comme d'asymétrie dans la cause.** L'une est d'exactitude et de mécanisme, l'autre **de sélection et de liberté (*ibid.*, p. 367 et 368).**

CRITIQUE

Il peut paraître important de préciser les rapports de la répétition et de deux concepts majeurs dans la philosophie deleuzienne : (dé)territorialisation et plan d'immanence. Se déterritorialiser, c'est quitter une habitude, une sédentarité. Plus clairement, c'est échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis (*A* 1972, p. 162). Ainsi, la répétition inclut intrinsèquement une différence, celle du territoire parcouru. Si la déterritorialisation peut engendrer un nomadisme physique, elle ne provoque pas moins un nomadisme de la conscience. Elle provoque une nouvelle image de la pensée (par exemple un devenir-révolutionnaire). Toujours singulière, elle autorise de nouveaux agencements, l'irruption de nouveaux flux, autant qu'elle est produite par eux.

Cependant, on évitera de croire que, pour Gilles Deleuze et Félix Guattari, la déterritorialisation est une fin en soi, une déterritorialisation sans retour. Ce concept n'est pas envisageable sans son pendant qu'est la reterritorialisation. La conscience retrouve son territoire, mais sous de nouvelles modalités. Le territoire s'ouvre sous les conditions d'une nouvelle image de la pensée (*terra incognita*), sous de

nouveaux processus, jusqu'à une prochaine déterritorialisation (*ibid.*, p. 306-307).

Ces deux concepts — déterritorialisation et reterritorialisation — s'organisent selon une répétition précise qui est celle du territoire. Pour la conscience, dans ses variations et ses rapports avec une multiplicité de flux, le territoire disparaît et réapparaît, c'est-à-dire qu'il se répète. Cette répétition du territoire s'effectue selon une répétition de la différence. Si le territoire apparaît et réapparaît, c'est selon d'autres instances, d'autres modalités. Le territoire se répète chaque fois différemment selon la nouvelle image de la pensée qui l'organise. Le concept de déterritorialisation est ce qui autorise l'installation d'un élément différentiel au sein de cette répétition du territoire.

Le plan d'immanence est peuplé d'éléments impersonnels, c'est-à-dire non encore subjectivés. Ils ne le seront que lorsqu'ils tomberont hors de ce plan et deviendront des éléments actuels. De même, la conscience qui se trace sur le plan d'immanence est une conscience immédiate, impersonnelle, suivant les mêmes conditions que les autres éléments sur le plan (*art.*, 1995, p. 3-5). Dès lors, si tous ces éléments, comme la conscience qui les côtoie, ne subissent aucun processus de subjectivation, tous ces éléments se ressemblent. On pourrait les croire indistinguables. En effet, une distinction ne pourrait s'opérer qu'à partir d'une subjectivation. Pourtant, ils ne sont pas pris dans des processus de subjectivation. Impersonnels, ils n'en sont pas moins singuliers, caractérisés singulièrement en soi. Si tous les éléments sont impersonnels, c'est parce que le plan d'immanence qui les abrite les répète. Mais cette répétition apparente du même comprend en soi un élément intrinsèquement différentiel.

Pure immanence de la vie (*ibid.* p. 4). Si tous les nourrissons se ressemblent, ils ont cependant des mimiques qui les singularisent, détermination d'immanence, comme pleine puissance de la vie (*ibid.*, p. 6).

Stéfan Leclercq et Arnaud Villani

Références.

Différence et répétition (1968)
Empirisme et subjectivité (1953)
L'Anti-Œdipe (1972)
Le bergsonisme (1966)
Marcel Proust et les signes (1964)
Mille plateaux (1980)
Nietzsche et la philosophie (1962)
Présentation de Sacher Masoch (1967)

art., 1995 : « L'immanence, une vie... », *Philosophie*, n° 47,
Paris, Éd. de Minuit, 1^{er} septembre 1995, p. 3-7.

Søren KIERKEGAARD

La répétition (1843), *Le concept d'angoisse* (1844)
(v. *Œuvres complètes*, trad. Tisseau, Éditions. de l'Orante,
Paris, 1966 et suiv.).

⇒ DÉTERRITORIALISATION, DEVENIR, DIFFÉRENCE, NOUVEAU,
PLAN D'IMMANENCE.

RITOURNELLE

(Deleuze 1980)

- ♦ **Forme de retour ou de revenir, notamment musical, lié à la territorialité et à la déterritorialisation, et fabriquant du temps.**

HISTORIQUE

De l'italien *ritorno*, *ritornare*, la ritournelle est une petite musique qui se répète. Malgré quelques occurrences qui annoncent, dès *Différence et Répétition*, le thème, on le trouve développé spécifiquement dans *Mille plateaux*, pages 381 à 433. Nous distinguerons trois niveaux d'analyse :

- a) le lien de la ritournelle à l'éternel retour ;
- b) le rapport de la ritournelle au plan d'immanence ;
- c) le rapport de la ritournelle à la (dé)territorialisation.

Auparavant il faut distinguer la ritournelle de ses formes apparentées mais incomplètes, que Deleuze nomme « rengaine ». Certes, la rengaine, prise en bonne part, peut être le nom de l'éternel retour (*DR* 1968, p. 14 et 418 « petite rengaine qui capte les forces muettes du Cosmos »). Mais il convient justement de ne pas faire de l'éternel retour une rengaine au mauvais sens (*ibid.* p. 122), de ne pas transformer en rengaine « ce qui est une autre musique » (*LS* 1969, p. 305). La bonne rengaine, ou aussi bien le « refrain » auquel est assimilé le « précurseur sombre », voilà des noms pour la ritournelle.

a) La ritournelle est liée à la *reprise* kierkegaardienne (Introduction de *DR*) et à la répétition nietzschéenne au sens d'éternel retour (*DR* 1968, p. 14). Il s'agit de faire revenir, dans un échange de codes et une plus-value de passage, dans un rythme comme entre-deux qui déboussole toutes les mesures, l'universel-singulier contre les particularités de la mémoire et les généralités de l'habitude. Dans la ritournelle, il y a cette invention de vibrations, de rotations, de gravitations

et tournoiements, de danses et de sauts qui « atteignent directement l'esprit » (*ibid.*, p. 16).

b) Le lien de la ritournelle au plan d'immanence est assuré par une remarque de *Qu'est-ce la philosophie ?* (QP 1991, p. 40), où le pli est le mouvement qui peut être porté à l'infini, ce mouvement infinitisé reposant, comme dans la très ancienne sagesse grecque, sur l'aller-retour. Dès lors le revenir à l'infini (éternel retour) est cette propriété du plan d'immanence qui consiste à proposer pour le même vecteur deux faces, deux rections, dont l'une est le retour de l'autre « ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller-retour. Le plan a deux faces. Le mouvement infini est double et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre » (*ibid.*).

D'où cette définition par ricochet de la ritournelle :

(1) « Le revenir, c'est l'immanence attribuée à elle-même » (*ibid.*).

c) Les occurrences et définitions les plus nombreuses et les plus claires concernent la ritournelle dans son rapport à la terre ; la ritournelle, c'est :

(2) « Le chant de la terre » (A 1972, p. 416).

Comprenons cette proposition. La ritournelle décline trois fois la terre. Elle vise une terre en sortant du chaos ; elle aménage une terre contre les forces du chaos ; elle « déménage » cette terre et prend la fuite vers ailleurs. Infra-agencement, intra-agencement et inter-agencement. Le chaos, la terre, le cosmique. Ainsi on se rassure en chantant dans le noir ; on chantonne en rangeant ; on chantonne en laissant son esprit vagabonder (respectivement, MP 1980, p. 384 à 397 398 à 410 ; 411 à 433). D'où :

(3) « La ritournelle va vers l'agencement territorial, s'y installe et en sort » (MP 1980, p. 396) ;

et :

(4) « Il faut peut-être appeler ritournelle une composante territoriale ou territorialisée qui se met à bourgeonner, à produire » (*ibid.*, p. 401).

Mais comment territorialiser ? Non par l'agressivité (Lorenz, Ardrey) mais par l'expressivité. Ainsi du Scenopoietes Dentirostris, l'oiseau dont la marque territoriale se trouve dans le chant qu'il met en scène au-dessus de feuilles dont il vient de faire apparaître la face jaune et contrastée. Tout motif territorial, soutient Deleuze, et rythmique et indique un style (on peut tirer usage de cette remarque pour le leitmotiv). Mais la caractéristique de ce rythmique est la consistance (déjà artiste) il faut faire tenir ensemble des hétérogènes. De sorte qu'à la fois des forces de territorialisation et de déterritorialisation travaillent la ritournelle, conçue comme geste sobre qui ouvre un monde. D'où l'aller-retour et l'infini. D'où aussi les dernières définitions relatives au rapport de la ritournelle à un aller-retour instantané (*aiôn*) du temps :

(5) « La ritournelle est un prisme, un cristal d'espace-temps [...] elle augmente la vitesse et assure les interactions. Elle fabrique du temps « impliqué ». La ritournelle est la forme a priori du temps » (*ibid.*, p. 418).

CRITIQUE

Le terme « ritournelle » semble très peu adapté à une telle largeur de significations. Aussi n'est-ce qu'en un seul point de l'œuvre (*Mille plateaux*, « De la ritournelle ») qu'on le trouve vraiment analysé et développé. Toutefois la classification des ritournelles (*MP* 1980, p. 428 et 429) nous permet de comprendre qu'à côté des éléments proprement musicaux (comptines, chansons enfantines, chansons à boire, chants de travail, chants militaires et populaires, rondeaux, *lieder*, *leitmotive*, ou chants d'oiseaux), il faut faire place au chant du

monde, la ritournelle dite moléculaire, vagues de la mer, sautes et hurlements du vent, bruit de fond du Cosmos.

Est-ce cette richesse même, cette disparité, qui n'auraient pas entièrement convaincu dans la notion, et auraient amené à la marginaliser dans les travaux ultérieurs ?

Arnaud Villani

Références

Anti-Œdipe (1972)

Différence et Répétition (1968)

Mille plateaux, « De la ritournelle » (1980)

Qu'est-ce que la Philosophie ? (1991)

⇒ AÏON, CHAOÏDE, DÉTERRITORIALISATION, DISPARS, PLAN D'IMMANENCE, PLI.

SCHIZO-ANALYSE

(Deleuze-Guattari, 1972)

- ♦ (1) Analyse, inspirée par le vécu schizophrénique, de la nature spécifique des flux et investissements libidinaux dans les groupes et individus, d'où découle une théorie politique spécifique ;
- ♦ (2) Analyse de la schizophrénie, des états schizoïdes et des productions à partir de la constitution dynamique du sujet par le travail soignant-soigné afin d'instituer le désir.

HISTORIQUE

Des deux sens de « schizo-analyse », le premier correspondant à l'article « Micropolitique », auquel nous renvoyons, nous n'analyserons ici en détail que le second.

La psychose a été au cœur de l'analyse clinique de la pratique antipsychiatrique de Félix Guattari avec Jean Oury et de la pratique textuelle de Gilles Deleuze.

F. Guattari, en développant les groupes de soignants-soignés, place la schizo-analyse plus seulement dans la lecture paranoïde de la psychose, mais dans le moyen de « faire de l'institution l'objet d'une véritable création où la folie et la révolution, sans se confondre, se renvoient précisément ce visage de leur différence dans les positions singulières d'une subjectivité désirante » (Deleuze, in GUATTARI, 1972, p. XI). Cette dimension collective de l'instituant et de l'institué dépasse la simple psychothérapie institutionnelle de Tosquelles et Jean Oury : elle inscrit la schizo-analyse comme le mode d'accès privilégié du sujet à son institution comme sujet désirant.

En liant, par deux volumes au moins, la schizophrénie au capitalisme, G. Deleuze et F. Guattari conduisent une critique moins pour renverser le système que pour démontrer que la production désirante trouve dans la circulation marchande son meilleur représentant sur le mode de l'aliénation. La schizo-

analyse est un analyseur sociétal au sens du mode de socialisation du sujet dans sa relation désirante à la marchandise en général et aux autres en particulier. Elle implique une nouvelle direction de la psychanalyse dans une alliance à une analyse marxiste de la société, mais le freudo-marxisme ne doit pas isoler l'individu dans la recherche d'une étiologie toujours politique.

Analysant la présence et la fonction de la folie dans l'œuvre de Proust, G. Deleuze refuse au narrateur-héros le statut de sujet pour lui accorder celui de Corps sans organes (*art.*, [1973] in *PS* 1976, p. 218). Sa sensibilité, sa mémoire et sa pensée involontaires donnent à l'universel schizophrène des fils d'Araignée à tisser sans parvenir à épuiser le sens singulier dans les signes. En détaillant la maladie de Zarathoustra au Colloque de Royaumont de 1964, G. Deleuze avait déjà lié l'être et le devenir moins à une transformation physique du sujet, qu'à une difficulté d'habiter l'événement. Sous cette perspective, Deleuze déclarera un peu plus tard qu'il aimerait étudier « un rapport énonçable entre littérature et clinique psychiatrique » (*art.*, [1967] *ID* 2002, p. 184).

Le mouvement forcé de la déssexualisation, compulsion thanatologique, s'oppose à la surface physique des pulsions sexuelles. Intermédiaire entre manger-parler, la sexualité s'inscrit dans le conflit bouche-cerveau la perversion n'est qu'une structure de surface par laquelle l'énergie déssexualisée tente de réinvestir un objet (v. *LS* 1969, p. 279-283). Mais le phantasme donne une forme au chaos de la matière, attribuant ainsi une signification au non-sens de l'instinct. Car l'événement ne doit pas être confondu avec « son effectuation spatio-temporelle dans un état des choses » (*ibid.*, p. 34) : individué, l'état des choses produit une expression sans que le sujet puisse jamais revenir, sauf à être schizophrène, dans la machine désirante.

Le cas de Louis Wolfson est l'occasion en 1970 d'établir le lien entre le schizophrène et les langues en privilégiant dans l'analyse le procédé linguistique de transformation « La psychose est inséparable d'un procédé linguistique variable. Le procédé est le processus même de la psychose »

(*art.*, [1970] CC 1993, p. 20). Mais le procédé, comme une machine, « tourne à vide », son bricolage schizophrénique ne renvoie à aucune totalité perdue qu'il pourrait retrouver. Car l'analyse de la langue maternelle est celle d'une boîte la conversion des mots s'effectue sur fond d'une ré-écriture des choses naturelles, d'où la distinction deleuzienne de la schizoanalyse par rapport à l'analyse familiale proposée par la psychanalyse : « Le procédé pousse le langage à une limite, il ne la franchit pas pour autant. Il ravage les désignations, les significations, les traductions... » (*ibid.*, p. 32).

CRITIQUE

Plutôt que l'anti-psychiatrie, comme en témoignerait les engagements intellectuels et sociaux de F. Guattari et G. Deleuze, la schizo-analyse est la tentative de déconstruire la psychose de l'intérieur. A l'inverse du séminaire III de Lacan sur les *Psychoses* et son interprétation du machinisme signifiant, la schizo-analyse décrit la production du texte délirant dans le procès de la subjectivation productrice du désir plutôt que comme forme pathologique.

Aujourd'hui, plutôt que de se placer au sein d'un modèle déficitaire, l'hypothèse de l'existence de propriétés structurales de la conversation dépasse le constat d'échec de la communication et développe la schizo-analyse par le maintien de la conversation avec le schizophrène. L'interaction avec le schizophrène est décrite dès lors comme une interaction schizophrénique, soulignant la modalité cognitive spécifique ainsi les troubles pragmatiques du discours schizophrénique sont exemplaires des troubles dissociatifs du langage. En cela, la psychopathologie cognitive de la schizophrénie relève d'une « théorie dynamique et procédurale de l'interaction » (MUSIOL, PACHOUD, 1999, p. 330). Le modèle interactif dégage la stratégie interprétative spécifique du schizophrène et non plus sur le schizophrène : l'usage moindre des capacités déductives en conversation ne doit pas occulter la composante d'origine très active que toute logique interlocutoire engage même chez

le schizophrène ainsi « l'effort de contextualisation de l'information nouvelle de l'interlocuteur en conversation schizophrène s'accomplit sans recours au contexte interactionnel manifeste, mais puise presque exclusivement dans le registre des informations encyclopédiques qu'il a le plus de chances de partager avec le locuteur » (MUSIOL, 1997, p. 175).

Cette dimension dynamique de la cognition pathologique réintroduit le schizophrène moins comme assujéti que comme participant à la *subjection* du langage : c'est-à-dire la mise en action de sa subjectivité dans le langage. La subjection comme mise en action est un mouvement indéfini par lequel le schizophrène ne cesse de se subjectiver sans parvenir à posséder la substance de lui-même. La mesure de ces déplacements incessants des contenus discursifs devrait conduire à une modélisation du mouvement schizophrénique : moins en termes de troubles ou d'anomalies, que comme la manifestation de cette dynamique bio-cognitive active dont nous ne percevons que les stases cristallisées chez le sujet parfaitement conscient de ses états mentaux. Le schizophrène est exemplaire en ce qu'il continue de nous montrer les liens et leurs recompositions entre le cerveau, l'esprit, le corps et le monde.

L'intentionnalité du schizophrène est un phénomène bio-cognitif qui serait le cas clinique idéal pour lier théorie de l'esprit et phénoménologie de l'action. La question du développement est donc au centre de l'épistémologie de la *subjection* : « Le développement d'une théorie de l'esprit peut-il être conçu en dehors de ses liens avec le développement affectif du sujet ? » (NAUDIN, et al., 1997, p. 325). S'il est vrai qu'il y a un retour de Jaspers et Husserl dans la psychiatrie contemporaine, c'est moins pour constater l'insuffisance de la psychiatrie et de la neuropsychiatrie cognitives que pour mettre en œuvre la réduction phénoménologique dans les neurosciences. La mise entre parenthèses du monde sensible facilite la distinction entre la noèse et le noème en isolant le contenu mental subjectif de toute détermination causale naturaliste. Ce travail est

notamment accompli par la « Société de phénoménologie clinique et de *Daseinsanalyse* » de Nice, qui organisait le III^e Congrès International de Philosophie et de Psychiatrie en juin 1999 sur le thème *Schizophrénie et identité*. Mais surtout la relecture de Binswanger, sous l'impulsion de Caroline Gros-Azorin (BINSWANGER 1998), et les développements d'A. Tatossian et de ses élèves ouvrent l'horizon d'une phénoménologie psychiatrique renouvelée.

L'interprétation cognitiviste de l'esprit du schizophrène pourrait donc être relativisée pour autant que son esprit ne serait pas réduit à son cerveau ni entièrement séparé de lui au sein d'une conception biodynamique du processus de *subjection*. Plutôt que d'interpréter l'esprit du schizophrène, les nouveaux modèles du mouvement décrivent le schizophrène comme un sujet en voie de définition, mais qui ne cesse d'y parvenir.

Bernard Andrieu

Références

L'Anti-Œdipe (1972)

Mille plateaux (1980)

art., [1967] « Mystique et masochisme » [entretien, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 avril 1967], *ID* 2002, p. 182-186.

art., [1970] : Préface à Louis Wolfson, *Le schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970 ; repris sous le titre « Louis Wolfson ou le procédé », in *CC* 1993, p. 18-33.

art., [1973] « Présence et fonction de la folie, dans la *Recherche du temps perdu* » [*Saggi e Ricerche di Letteratura Francese*, vol. XII, Rome, 1973], repris sous le titre « Présence et fonction de la folie, l'Araignée », comme « Conclusion » de *PS* 1976.

BINSWANGER L.

Le problème de l'espace en psychopathologie, Préface et traduction Caroline Gros-Azorin, Toulouse, Presses Universitaires Le Mirail, 1998.

Félix. GUATTARI

Cartographies schizoanalytiques, Paris, Galilée, 1989.

Psychanalyse et transversalité, Paris, Maspero, 1972.

L'inconscient machinique. Essais sur la schizo-analyse, Paris, Éd. Recherches, coll. « Encre », 1979.

MUSIOL (M.)

« Le traitement des pensées assertives en interactions schizophréniques », *Interaction et cognition*, 1997, vol. II-1 & 2, p. 149-178.

« Les conditions de l'interprétation psychopathologique des troubles du langage chez le schizophrène », *Psychologie française*, 1999, n° 44-4, p. 319-332.

NAUDIN J. (et al.)

« Comment explorer la "théorie de l'esprit" chez les schizophrènes. Intentionnalité pulsionnelle et développement », *Evolution psychiatrique*, 1997, t. 62.2, p. 315-326.

⇒ MACHINE DÉSIRANTE, MICROPOLITIQUE.

SIMULACRE

(Deleuze 1968)

- ♦ « Système différentiel à série disparate et résonnante, à précurseur sombre et mouvement forcé », c'est-à-dire rencontre d'un pli par un autre pli, formant comme une onde de choc, qui ne cesse de parcourir à vitesse infinie les deux plis et les redéfinit.

HISTORIQUE

Le terme « simulacre », emprunté à Nietzsche et développé dans l'ensemble de la *Logique du Sens* et dans son Appendice sur Lucrèce, apparaît dès *Différence et répétition*. Il n'aura pourtant pas une longue vie dans le vocabulaire deleuzien. On en trouvera encore des occurrences dans *L'Anti-Œdipe*, par exemple aux pages 315 et 321, mais le terme sera ensuite mis de côté, en même temps que seront rejetés le caractère « trop structuraliste » des séries et l'univers trop systématiquement restreint aux propositions de la *Logique du Sens*. Cela ne signifie cependant pas que la réalité qu'il représente disparaîtra elle se contentera de changer de nom.

La définition donnée d'entrée manifeste toute la technicité du texte deleuzien :

(1) « les systèmes différentiels à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé, s'appellent simulacre ou phantasme » (DR 1968, p. 165).

On note l'hésitation sur l'appellation. Mais le terme « phantasme » ne durera guère. Ce qui peut le mieux expliquer l'abandon progressif de « simulacre » est qu'il n'en dit pas assez par rapport à l'immensité du système qu'il est censé désigner.

Le départ est nietzschéen « la volonté de puissance, monde des simulacres » (*ibid.* p. 313). Et c'est bien une

proposition nietzschéenne que de renverser, dans le platonisme, la volonté de « chasser », d'« exorciser » le simulacre comme ce qui menace le sacro-saint système de l'Idée-modèle, impliquant indissociablement sa copie (*ibid.*, p. 166, 341). « Renverser le platonisme, c'est glorifier le simulacre » (*ibid.*, p. 91). On sait que Deleuze ajoute, dans le système binaire modèle/copie, un tiers modèle/icône/idole, ou encore objet de la prétention/bon prétendant/mauvais prétendant. Le simulacre doit donc d'abord être vu comme le renversement simultané de la copie et du modèle :

(2) « Il appartient au simulacre, non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies en renversant tous les modèles » (*ibid.*, p. 1).

La copie était chez Platon le différent de l'identique et le modèle, l'identique en soi. Il faut que l'identique devienne la répétition (différentielle) et le différent, la différence de différences, la différence rapportée à elle-même, en soi. « Dans le simulacre, la répétition porte déjà sur des répétitions et la différence sur des différences » (*ibid.*, p. 2). « Le simulacre est la lettre de la répétition même » (*ibid.*, p. 28). D'où la définition générale

(3) « Par simulacre, nous ne devons pas entendre une simple imitation, mais bien plutôt l'acte par lequel l'idée de modèle ou de position privilégiée se trouve renversée » (*ibid.*, p. 95).

Et Deleuze précise que cette instance comprend la différence en soi sous la forme de deux séries divergentes « le simulacre a le disparaître comme unité de mesure, la différence de différence » (*ibid.*), le disparaître étant la divergence qui affirme à la fois la distance et la différence (LS 1969, p. 202).

Avançant dans la définition du fonctionnement du simulacre, Deleuze propose une nouvelle définition, qui forme une sorte de description de ses constituants

(4) « Le simulacre est [...] une image démoniaque, [...] vivant de différence, produisant un effet illusoire de ressemblance, construit sur une disparité, la similitude de ses séries constitutantes, la divergence de ses points de vue coexistants » (DR 1968, p. 166).

Il contient les « différences libres océaniques, les distributions nomades, les anarchies couronnées » (*ibid.*, p. 341), il mine le fondement, l'aspire et l'émiette en *effondement* (*ibid.*, p. 352), il révèle « tout un monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles, monde comme vraie nature du sans-fond qui déborde les représentations » (*ibid.*, p. 355). Il intériorise une dissimilitude (LS 1969, p. 295).

Le simulacre va alors se saturer d'éléments, à tel point qu'il deviendra la chose même :

(5) « La chose est le simulacre même, la forme supérieure » (DR 1968, p. 93).

La matière du simulacre est le pur devenir. Or le pur devenir est le même que l'*aiôn*, le temps propre du pli. On peut se faire une idée de ce foisonnement dans la synthèse de *Différence et répétition* :

(6) « Le simulacre est ce système où le différent se rapporte au différent par la différence elle-même, décrit par : 1) profondeur (*spatium*) où s'organisent les intensités ; 2) séries disparates ; 3) précurseur sombre qui met les séries en communication ; 4) couplages, résonance internes, mouvements forcés ; 5) constitution de moi passifs, sujets larvaires, purs dynamismes spatio-temporels ; 6) qualités et extensions, espèces et parties ; 7) centres d'enveloppement » (*ibid.*, p. 355).

CRITIQUE

C'est cette surdétermination du simulacre, et non une déficience de la notion, qui va déterminer l'abandon du terme, insuffisant à couvrir le foisonnement qui s'y indique.

Certes, la *Logique du sens*, et l'*Anti-Œdipe* vont tenter de réutiliser ce concept en le restreignant : le père et la mère y sont le simulacre des images du *Capital* ; la mère, de la territorialité ; le père, de la loi despotique. Le simulacre a perdu sa richesse, et n'est plus que « la puissance de produire un effet » (*LS* 1969, p. 304). Deleuze et Guattari précisent : « Nous avons préféré le mot *simulacre* pour désigner les objets des profondeurs ainsi que les renversements qui les caractérisent, *image* pour désigner les surfaces partielles, et *idole* pour désigner l'objet des hauteurs » (*ibid.*, p. 252). Phase intermédiaire, où le mot n'a pas perdu tout son sens spécifique, mais désigne très approximativement les objets du processus primaire, sans retrouver les éléments précis de fonctionnement qui étaient annoncés dans *Différence et répétition*.

On peut donc penser que l'anti-deleuzianisme caractérisé de l'ouvrage sur Platon de Jean-François Mattéi, *L'étranger et le simulacre* (PUF, 1983), perd dès lors la plus grande partie de son efficacité, voire de son effectivité.

C'est le mot *événement* qui prendra le relais.

Arnaud Villani

Références

L'Anti-Œdipe (1972)
Différence et Répétition (1968)
Logique du Sens (1969)

⇒ DIFFÉRENCE, DISPARS, EFFONDEMENT, ÉVÈNEMENT.

SYNTHÈSES

(Deleuze 1953)

- ♦ **Au nombre de trois, comme chez Kant, les synthèses, respectivement de connexion, de disjonction et de conjonction, admettent deux usages : immanent et transcendant, et règlent modalités et résultats de l'intersection des flux sur la surface lisse.**

HISTORIQUE

Incontestablement, les synthèses deleuziennes doivent beaucoup aux synthèses kantienne de l'appréhension dans la sensibilité, de la reproduction dans l'imagination et de la reconnaissance dans le concept, même si Deleuze s'en démarque nettement (*DR* 1968, p. 176). On peut même se demander si cette triade n'a pas joué dans la réorganisation deleuzienne des trois synthèses, où la deuxième et la troisième ont permuté leur place avant de trouver leur lieu définitif. Essayons de comprendre le pourquoi de ce renversement.

Le premier type de synthèse repérable très tôt dans l'œuvre de Deleuze est la synthèse passive. Elle concerne une contraction comme fait de « soutirer une petite différence », le moi étant ici passif, « fêlé, dissous, larvaire » (*ES* 1953, p. 103 ; *DR* 1968, p. 107 ; *QP* 1991, p. 200). L'habitude comme synthèse constituera le présent, la mémoire le passé. Ce type de synthèses opère dans l'esprit et non par l'esprit, dans la violence et non de bon gré, loin de toute « bonne volonté de penser » (*DR* 1968, p. 97) « Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres ? » (*ibid.* p. 176). D'où les premières définitions indirectes

(1) « L'âme contemplative contracte l'habitude des habitudes que nous sommes » (*ibid.*, p. 101). Mais cette synthèse passive prend déjà la place de première synthèse, « involontaire » :

(2) « La contemplation contractante de la première synthèse constitue l'organisme avant d'en constituer les sensations » (*ibid.*, p. 107).

Deleuze est ici plotinien, humien, bergsonien. La synthèse passive concerne donc

(3) « Une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux » (*ibid.*, p. 112).

Dans une première typologie des synthèses, la synthèse passive rapportée au présent sera dite le lien (*Habitus*) ; la seconde, rapportée au passé, sera dite « la tache » (*Mnemosyné*) ; la troisième, rapportée à l'instinct de mort, sera dite « la gomme » (*Thanatos*).

Cet aspect thanatologique de la troisième synthèse va être redéfini lorsque, rapportée au temps, elle deviendra le « temps pur », passé et futur indéfiniment distendus et virtuels sautant par-dessus l'actualité du présent. Elle se fera temps selon le pli, pli du temps. Pour autant, le sujet tendant à s'unifier et à « rassembler ses petits moi passifs composants et contemplant » par « intégration globale d'intégrations locales » (*ibid.*, p. 130) n'en restera pas moins « larvaire », à côté.

Dès la *Logique du Sens*, l'*aiôn* apparaît, esquivant le présent, le divisant à l'infini sur une ligne de passé-futur distendue à l'extrême. La première synthèse jouera alors sur le présent des corps (les flux), la seconde sur l'effet incorporel du devenir. Mais c'est seulement dans la série « Des mots ésotériques » (*LS* 1969, p. 61) que l'on verra apparaître l'ébauche d'une synthèse disjonctive. Deleuze y distingue trois sortes de mots-valises : les *contractants* qui opèrent une synthèse de succession sur une seule série (connexion) ; les *circulants* qui opèrent une synthèse de coexistence entre deux séries hétérogènes (conjonction) ; et les *disjonctifs*, qui opèrent une ramification infinie des séries coexistantes. D'où la définition :

(4) « On distingue trois synthèses : la connective (si/alors) qui construit une série ; la conjonctive (et) qui

construit les séries convergentes ; la disjonctive (ou bien) qui répartit les séries divergentes » (*ibid.*, p. 203).

On note qu'il n'y a pas encore d'intersection dès la première synthèse. Toute la question se concentre alors sur la possibilité d'une disjonction comme synthèse le problème est de savoir comment parvenir « à l'affirmation d'une synthèse disjonctive » (*ibid.*, p. 208). C'est la psychanalyse qui va progressivement fournir une issue (v. la progression aux pages 262, 264, 267 de la *Logique du Sens*) « Ce que Freud et les premiers analystes découvrent, c'est le domaine des libres synthèses où tout est possible, les connexions sans fin, les disjonctions sans exclusive, les conjonctions sans spécificité » (A 1972, p. 63). La disjonction trouve sa place définitive en deuxième instance, et son rôle, majeur : à la fois case vide et facteur de résonance des séries après leur prise instantanée de connexion. *L'Anti-Cédipe* évoque alors le double usage des synthèses « Les critères immanents [...] déterminent les usages légitimes, par opposition aux usages illégitimes qui [...] restaurent une transcendance » (*ibid.*, p. 130).

Ce qui se passe de *Logique du Sens* à *L'Anti-Cédipe* est une mutation du problème du *sens* (devenu *non-sens* de surface, quasi-cause, incorporel) en problème d'*usage*, impliquant l'ajout au système point/ligne/surface, qui continue de régir les rapports du plan et du pli, d'un système *machinique* (A 1972, p. 130 et 131).

Combinant tous ces acquis, *L'Anti-Cédipe* peut alors décliner les synthèses dans leur ordre juste le processus de production connectif (*libido*) qui endosse la fonction de sérialisation et celle d'intersection, celui d'inscription disjonctive (*numen*) et l'énergie de consommation (*voluptas*) (*ibid.*, p. 19 à 23). C'est la synthèse disjonctive immanente qui constitue le grand moment de la métamorphose et de la rencontre, produisant l'événement. Dès lors, il ne s'agit plus en rien de synthèses de la représentation, mais de flux et de

coupures entrant dans la détermination d'une machine désirante (*ibid.*, 1972, p. 49) :

(5) « La machine désirante n'est pas une métaphore. Elle est ce qui coupe et est coupé suivant trois modes. Le premier renvoie à la synthèse connective et mobilise la *libido* comme énergie de prélèvement ; le second à la synthèse disjonctive et mobilise le *numen* comme énergie de détachement ; le troisième, à la synthèse conjonctive et à la *voluptas* comme énergie résiduelle » (*ibid.*, p. 90).

Or l'Œdipe ne peut produire que des usages transcendants et des rabattements du désir. Seule la schizophrénie, parce que, dans son survol absolu où le sujet devient tous les sujets de l'« histoire passé et à venir, elle pratique le « *vel...vel* » inclusif et non le « *aut...aut* » exclusif, permet un usage immanent des synthèses dans les trois modes.

CRITIQUE

Si l'on voulait mesurer l'importance de la torsion opérée par rapport à Kant, il faudrait remplacer l'appréhension par une prise instantanée, la reproduction par une répétition résonnante, la reconnaissance par une découverte émerveillée et reconnaissante du « c'était donc cela ! » Ou, si l'on préfère, Kant décline les trois synthèses dans l'usage transcendant, Deleuze et sa schizo-analyse dans l'usage immanent. De la synthèse passive, il ne reste à proprement parler que le premier moment de la première synthèse. Toutefois, l'esprit de la synthèse passive, l'*involontaire*, a diffusé partout et produit la desubjectivation des sujets fêlés.

Remarquons cependant qu'avec sa fameuse image du cinabre et la supposition qui l'accompagne, dans la synthèse de reproduction dans l'imagination, Kant passe bien près de ce qu'entend Deleuze par usage immanent des synthèses, ouvrant sur les métamorphoses et les rencontres. Il arrive à Kant, comme rêveusement (v. les anticipations de la

perception), de découvrir des moments essentiels d'une théorie de l'art que ne dépasseront pas, tant s'en faut, les recherches de la *Critique de la faculté de juger*.

Arnaud Villani

Références

Différence et Répétition (1968)

L'Anti-Œdipe (1972)

Logique du sens (1969)

Mille Plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

⇒ AIÛN, DÉSIR, DÉSUBJECTIVATION, FLUX, IMAGE DE LA PENSÉE, MACHINE, PLI

UNIVOCITÉ

(Gilles Deleuze, 1968).

- ♦ **Se dit de l'être, en un seul et même sens, de toutes les différences individuantes ou modalités intrinsèques.**

HISTORIQUE.

Le concept d'univocité trouve son origine dans une question précise posée par Jean Duns Scot (1266-1308). Sur cette question, simple et logique, repose toute la validité de la théologie de son temps. En même temps, elle ouvre de nouveaux champs à la métaphysique comment l'étant de l'être, dans sa condition d'être fini et créé, pourrait-il rejoindre l'étant de Dieu, comme être infini et incréé ? Comment l'être et Dieu pourraient-ils partager un étant commun si celui-ci n'épousait pas, à chaque détermination, des modalités différentes ? Par cette question, Duns Scot renonce à l'analogie en vigueur. Dieu et l'être ne peuvent effectivement pas détenir un étant commun, semblable, par lequel une unité trouverait sa définition. Par ce problème posé, la logique investit la métaphysique et l'institue comme science (*LP* 1988, p. 13-15).

La réponse qu'apporta Duns Scot, par la création du concept d'univocité, résout logiquement cette difficulté. L'univocité est ce qui est commun aux différents étants, êtres et Dieu, et qui conçoit intrinsèquement ses différences mêmes. Cela veut dire que, au contraire de l'analogie, le concept d'univocité ne doit pas nécessairement s'incarner particulièrement et entièrement dans la chose pour exister. Dieu est dans l'être et, à la fois, n'y est pas. L'être n'est pas infini, comme Dieu n'est pas créé. Pourtant, Dieu est en l'être, comme l'être est en Dieu (*ibid.*, p. 95). L'expression de l'étant comme différence appartient donc encore à l'étant. Le principe de cette appartenance est l'univocité.

La forme, comme actualité de l'étant, sera alors toujours singulière. En effet, elle ne se présentera actuellement que sous l'effet d'un étant dont l'expression est éminemment différentielle. Cette forme restera ouverte ou, autrement, l'étant créera une individuation sans forme cernée, soumise à des variations, des multiplicités. Il s'agira alors d'une *heccéité*.

Gilles Deleuze reprendra ces deux concepts de Duns Scot, univocité et heccéité (*ibid.*, p. 52-55 ; *MP* 1980, p. 318). **L'univocité appartient pleinement à une ontologie, permettant à l'être la puissance de sa différence.** Mieux, l'être trouve une puissance dans l'engendrement de la différence. Ces différences ne sont pas égales et autorisent l'individu à être identique à lui-même. Si ces différences n'ont pas la même essence, elles sont cependant constitutives de l'essence de l'être. L'univocité se construit donc une différenciation des attributs de l'essence. Il existe une infinité de blancs se rapportant cependant à une essence du blanc. Cette infinité de nuances incarne l'essence du blanc et lui donne sa puissance (*DR* 1968, P. 53). Cette puissance différentielle organise alors la forme comme ouverte. L'expression de la différence qui constitue l'actualité de l'essence lui confère une forme mouvante, soumise à une constante variation. Cette forme ouverte est l'*heccéité* (*DR* 1980, p. 310).

Ajoutons que Gilles Deleuze et Félix Guattari insistent sur la racine latine *haec* (« cette chose ») dans la constitution du mot *heccéité*, plutôt que la racine *ecce* (« voici »). *Ecce* introduit effectivement une confusion de sens et d'orthographe. A tort, le concept se présente souvent comme *eccéité* (*MP* 1980, p. 318).

Dans l'ontologie deleuzienne, l'univocité soulève un second plan se superposant au plan d'immanence. En effet, la multiplicité agençant le plan d'immanence et le régulant de toute part ne peut trouver une validité complète qu'à partir d'un autre plan, ou d'une autre surface sur ce plan. Si l'on ne veut pas croire que **les multiplicités à l'œuvre dans le plan d'immanence** soient anarchiques, qu'elles ouvrent des

déterritorialisations sans retour, il faut nécessairement qu'elles **se rapportent à une univocité dont elles constituent l'expression**. L'univocité deleuzienne n'a pas d'autre sens. L'être s'incarne dans la production de ses différences et celles-ci réalisent le plan d'immanence. Mais il faut qu'à son tour le plan d'immanence ait un sujet, mais ouvert, avec lequel il crée un agencement et qui est le plan d'univocité. **Nullement transcendant, le plan d'univocité s'organise conjointement au plan d'immanence pour former une ontologie**. Seulement ainsi se réalise l'unité de l'être compris dans sa différence même (LS 1969, p. 210).

Univocité, immanence et heccéité sont trois concepts intimement liés, formant dans leur interaction l'ontologie deleuzienne. Cette ontologie s'appuie pour beaucoup sur la philosophie scotiste à laquelle vient s'ajouter une conception spinoziste de l'immanence.

CRITIQUE.

Si le concept d'univocité fut créé par Jean Duns Scot en réaction à l'analogie, ce concept, malgré son importance, apparaît assez peu dans l'histoire de la philosophie. Au vingtième siècle, il faudra attendre Martin Heidegger pour voir ce concept, et plus généralement la pensée de Duns Scot, prendre une nouvelle puissance au sein de la philosophie. La lecture heideggérienne n'a cependant que peu à voir avec l'emploi qu'en fait Gilles Deleuze.

La philosophie deleuzienne, dans la nouveauté de son discours, fut souvent comprise comme l'élection de multiplicités et du plan d'immanence. Souvent l'univocité, chez les commentateurs de Gilles Deleuze, resta dans l'ombre comme concept secondaire. C'est en 1997 qu'Alain Badiou, dans son ouvrage *Deleuze "La clameur de l'Être"*, fit apparaître pour ce qu'il est le concept d'univocité. Le mérite de ce livre est, à tort ou à raison — et malgré la polémique qu'il engendra, du fait qu'il supprimait conjointement

l'importance capitale de la multiplicité —, de mettre l'accent sur l'importance de l'univocité dans la philosophie de Gilles Deleuze. Il fallut ce livre et le débat qu'il provoqua pour mieux comprendre le fonctionnement de l'ontologie deleuzienne.

Stéfan Leclercq

Références.

Différence et répétition (1968)

Logique du sens (1969)

Mille plateaux (1980)

Alain BADIOU

Deleuze "La clameur de l'Être", Paris, Hachette, 1997.

Jean DUNS SCOT

Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, introduction, traduction et commentaire d'Olivier Boulnois Paris, PUF, coll. « Épiméthée, » 1988.

Le principe d'individuation, introduction, traduction, et notes de Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1992.

Martin HEIDEGGER

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. Florent Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.

Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

Stéfan LECLERCQ

Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal, Mons, Les Éditions Sils Maria asbl, 2001.

⇒ DIFFÉRENCE, IECCÉITE, PLAN D'IMMANENCE, MULTIPLICITÉ.

VARIATION

(Deleuze 1966)

- ♦ **Variation est le nom pour désigner le mouvement du concept et doit être distingué de la variable qualifiant le trajet d'une fonction ou de la variété qui fournit le nombre de dimensions pour une multiplicité quelconque.**

HISTORIQUE

L'idée de variation naît de la rencontre avec l'œuvre de Bergson (œuvre à laquelle Deleuze consacre dès 1956 deux études). Dans *Le bergsonisme* (1966), à propos de « l'élan vital », cette idée est explicitement associée à celle de la différenciation vitale, elle-même entendue comme actualisation d'une virtualité « suivant des lignes de divergence » (LB 1966, p. 103). A la différence du temps chronologique dont le mouvement est réglé par la succession, la variation engendre un mouvement qui se libère du nombre. Il n'était donc pas étonnant que Deleuze ait pu découvrir dans le cinéma l'image de ce mouvement inhabituel, voire déréglé une image-mouvement. Le cinéma produit des images et non des concepts. Mais la philosophie, quand elle propose le concept d'*image-mouvement* ou d'*image-temps*, se reconnaît la capacité d'en extraire et d'en créer tout autant la variation, des coupes mobiles, des hétérogenèses de plans qui ne se suivent pas comme des ordres numériques, de manière simplement ordinale. La philosophie rend donc visibles des variations. Elle n'est pas sans rapport avec l'image dont elle reçoit des espaces pour déchaîner des concepts que le cinéma ou la peinture ne suffisent pas à engendrer. En ce sens, elle réalise un rapport qui n'existait pas tout fait entre des images, qu'elle perçoit au cinéma ou en peinture, et la pensée. Et ce rapport n'est pas figé. Il dessine des mouvements de concepts, des orientations qui les dramatisent. A cet égard, *Qu'est-ce que la philosophie ?* est le grand livre des variations, une animation de concepts inédite dans l'espace de la pensée.

Il faut distinguer l'art, la philosophie et la science, comme doivent se différencier les affects, les concepts et les prospects. S'il s'agit bien dans les trois cas de varier, en revanche :

(1) « les êtres de sensation sont des *variétés*, comme les êtres de concept, des *variations*, et les êtres de fonction, des *variables* ». (QP 1991, p. 166).

C'est que l'on doit, comme le propose le chapitre 4 de *Mille plateaux* (1980), repenser de fond en comble la linguistique et ses « postulats » qui fonctionnent comme autant de présupposés bloquant l'analyse. Il apparaît alors que le mot, de « mot d'ordre », doit passer au statut de « variation immanente, continue et réglée ». C'est la machine abstraite de la langue qui « trace les lignes de variation continue ».

(2) « On croit parfois que ces variations n'expriment pas le travail ordinaire de la création dans la langue et restent marginales, réservées aux poètes, aux enfants et aux fous » (MP 1980, p. 126). Il faut comprendre que la langue est une « réalité variable hétérogène » (*ibid.*, p. 127), et que la philosophie, comme gigantesque création de concepts, participe joyeusement de cette variation constitutive.

On ne saurait insister trop sur la découverte capitale que Deleuze pratique du côté de la géographie au lieu de souscrire d'emblée à une histoire successive, destinale, des événements. Le concept, pas moins qu'une molécule, possède sa géographie et il suffit d'en supprimer un élément pour que l'ensemble se redistribue selon une nouvelle constellation. La géophilosophie est inséparable de la construction de l'idée de variation. Elle est sa condition la plus haute. Tant que la philosophie se trouvait réduite à la seule histoire des doctrines, il était difficile de tracer le mouvement d'un concept. On n'obtenait que des filiations, des successions, des compilations dogmatiques. De simples descriptions au lieu de constructions. Ce qui intéresse Deleuze, au contraire, c'est d'en tracer le diagramme découvrir l'ensemble des composantes qui s'y trouvent mises en concrescence suivant

des axes, des voisinages, qui fassent image, figure, en même temps que paysage et géographie.

Instructive sera, à cet égard, la manière dont Deleuze met en bifurcation l'image de la pensée anglaise par rapport à celle des Français ou des Allemands, perdus par la rage de fonder tandis qu'il s'agissait davantage de nomadiser : « car les Anglais sont précisément des nomades qui traitent le plan d'immanence comme un sol meuble et mouvant, un champ d'expérience radical, un monde en archipel où ils se contentent de planter leurs tentes, d'île en île et sur la mer » (QP 1991, p. 101). De la tente au concept se contracte une habitude, une manière de se camper en un lieu sans repère, puisque la tente se déplace sur l'inhabitable, sur le lisse et l'informe. Les Anglais pensent selon des plans qui ne sont pas sans rapport avec la manière dont la tente varie de lieu, se déplie et se replie dans l'inhospitalier. Habiter l'inhabitable, cela requiert un concept suffisamment léger pour y produire une ritournelle capable de « légender » un monde.

C'est finalement l'idée de ritournelle qui donne à la variation sa puissance la plus radicale et qui fait de ce nom une véritable expérience. Il fallait attendre de la rencontre Deleuze-Guattari que naissent un mouvement pour le concept, une variation que l'*Anti-Œdipe* n'avait pas encore captée. Et c'est, précisément, ce qui fait la grandeur de *Mille plateaux*. Le titre lui-même n'aurait pas de sens si on se rendait sourd à sa dimension géographique. Mais il s'agit d'une géographie stratigraphique, feuilletée de mille inflexions qui donnent le sens de variation de la Terre, la ritournelle de la Terre où se mêlent et se traversent des couches telluriques d'un sens qui va en tout sens, jusqu'à toucher au non-sens du sens. Comment parler de variation s'il fallait ne pas invoquer une *logique du sens*, voire une *logique de la sensation* ?

Une variation a besoin d'un sens, d'une direction autant que d'une sensation, d'une captation de signes sensibles capables de donner une impulsion dans un *champ* métastable de coordonnées que sa multiplicité rendait insigne. La ritournelle est une variation de ce genre. Elle est une répétition qui produit de la différence, un peu comme une

valse, en passant dans des milieux sonores dissemblables devient méconnaissable par cette composition de contextes acoustiques hétérogènes. Quelle meilleure définition donner de la variation si n'était une différence dans la répétition et une répétition dans la différence ? On saisira ainsi le caractère central de la thèse de Deleuze pénétrant dans les labyrinthes d'un mouvement qui ne se déplace pas sans changer de nature et dont le concept seul pourra tracer la carte. A cette condition seule on partira à la rencontre d'un problème qui soit digne de la philosophie.

CRITIQUE

Il ne serait sans doute pas faux de voir en Hegel le premier philosophe à introduire le mouvement dans le concept et que, à cet égard, il constitue le rival le plus redoutable de Deleuze comme en témoigne, du reste, la critique précoce qu'il adresse à la dialectique, depuis son livre sur Nietzsche, en 1962. Même à supposer que le Savoir Absolu soit encore remué d'une écume, d'un pétilllement qui s'écoule du calice de l'Esprit, il serait cependant prématuré de soumettre l'expérience de Hegel au procès de la variation. Le mouvement hégélien est en son principe animé d'une différence qui s'épuise dans l'identité aboutie de la mort, de la mémoire et de l'intériorisation. Pensée selon un modèle numérique, l'infini du mouvement — le vrai infini — doit toucher au terme de sa limite. Entre 0 et 1, il y a certes une infinité de fractions, mais la totalisation en est affirmée par un passage à la limite qui en signe la terminaison. De même, s'il est toujours loisible de différer le moment où le pôle négatif et positif de l'électricité s'annulent dans l'énergie, si la centrale atomique vit de l'art de freiner l'explosion en la diluant sur des durées très longues, cette économie n'en signe pas moins une fin qui entraîne le système hégélien vers la figure du cercle, vers une répétition du même qui interdit d'en faire une variation ou une véritable ritournelle. La rengaine hégélienne n'annonce nullement la variation continue de l'hétérogenèse deleuzienne. Certes, pour Hegel, il est nécessaire de supposer

beaucoup de relais afin qu'un événement rejoigne son essence. Mais l'événement ne contient, en soi, rien de plus que son essence qu'il rejoint, pour soi, à la fin des temps. Et ce temps de dilution qui retarde la réconciliation n'est ainsi qu'une apparence et non pas une variation continue dont chaque seuil, au contraire, donnera à l'essence un sens qu'elle ne possédait pas en soi, un événement qui la diagrammatise en lui faisant cadeau de l'extériorité, d'un peu d'air pour ne pas étouffer. L'événement viendra ainsi trouer l'essence, de sorte que l'en-soi se déchire entre les griffes du hasard, laissant poindre par-là « les déplacements topologiques et les *variations* [nous soulignons] typologiques » (NP 1962, p. 181). L'événement tel que le pense Hegel n'est qu'une apparence de l'essence. Il ne crée rien que cette dernière ne contenait déjà. Ce que Sartre ne cessera de contester en affirmant la primauté de l'existence sur l'essence tandis que l'événement, requis par Deleuze, précède à la fois l'existence et l'essence sous l'index du virtuel irréductible au rationnel autant qu'à l'existentiel.

Jean-Clet Martin

Références

- Le bergsonisme* (1966)
- Cinéma 1. L'image-mouvement* (1983)
- Cinéma 2. L'Image temps* (1985)
- Mille plateaux* (1980)
- Nietzsche et la philosophie* (1962)

Jean-Clet MARTIN

Variations. La philosophie de Gilles Deleuze, Paris, Payot, 1993.

Jean-Paul SARTRE

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946.

⇒ DIAGRAMME, ÉVÈNEMENT, RITOURNELLE

VISAGÉITÉ

(Deleuze et Guattari 1980)

- ◆ **Machination et production sociale de signifiante par une surface blanche trouée de noir, figure européenne de l'homme blanc et chrétien, ayant le *paysage* pour corrélat.**

HISTORIQUE

Le concept de visagéité est introduit par Deleuze et Guattari en 1980, au chapitre 5 de *Mille plateaux* (« 587 av. J.-C. - 70 ap. — Sur quelques régimes de signes »), quand il est question de « cette pure redondance formelle du signifiant [qui] ne pourrait pas même être pensée sans une substance d'expression particulière pour laquelle il faut trouver un nom la *visagéité*. Non seulement le langage est toujours accompagné par des traits de visagéité, mais le visage cristallise l'ensemble des redondances, il émet et reçoit, lâche et recapte les signes signifiants » (MP 1980, p. 144). Et deux phrases plus loin : « C'est du visage que la voix sort [...]. Le visage est l'icône propre du régime signifiant... » (*ibid.*).

C'est toutefois le chapitre 7 du même livre qui porte expressément sur le visage « Année zéro Visagéité ». Pourquoi année zéro ? Parce que « Le visage, c'est le Christ » (p. 216). Les hommes doivent être « christianisés, c'est-à-dire visagéifiés » (p. 218). Ainsi, « nous pouvons dater la machine de visagéité, en lui assignant l'année zéro du Christ et le développement historique de l'Homme blanc... » (MP 1980, p. 223).

Mais cela ne signifie pas que Deleuze et Guattari se livrent à un éloge « humaniste » du visage. Il s'agit seulement d'en faire une sorte de « cartographie » (cartographie qu'Arnaud Villani [1985] repère déjà dans *Rhizome* [1976]). Pour Deleuze et Guattari :

(1) «...le visage fait partie d'un système surface-trous, surface trouée [...]. Le visage est une surface » (MP 1980, p. 208).

Le visage n'est même pas spécifiquement humain

(2) « ...il y a même quelque chose d'absolument inhumain dans le visage [...]. Au point que si l'homme a un destin, ce sera plutôt d'échapper au visage... » (ibid., p. 209). « Inhumanité du visage » (ibid., p. 222).

La machine de visagété, la machine abstraite de visagétification sont à leur tour définies

(3) « Cette machine est dite de visagété parce qu'elle est production sociale de visage, parce qu'elle opère une visagétification de tout le corps, de ses entours et de ses objets, une paysagétification de tous les mondes ou milieux » (ibid.).

Enfin :

(4) « le visage a un corrélat d'une grande importance, le paysage, qui [est] un monde déterritorialisé », et « le gros plan de cinéma traite avant tout le visage comme un paysage, [...] trou noir et mur blanc [...] » (ibid., p. 211-212).

CRITIQUE

Les termes qui font l'objet de cet article mettent particulièrement en évidence ce qu'est un « néo-concept » créé à partir d'un terme et d'une acception déjà existants. En effet, celui qui commande toute la série, le *visage*, semble s'opposer en tous points à l'idée que l'on se fait communément du visage comme marque même de l'humanité. On sait qu'Emmanuel Lévinas fait du visage l'*exposition* même de l'humanité et du souci éthique. Par exemple « le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat.... » (LÉVINAS 1974, p. 141). Dans une

autre perspective, Michel Prieur affirme que le visage est le lieu de la *personne*, ou du moins qu'il la manifeste, car si « un être ne présente pas de visage, il n'y a plus personne à son endroit » (PRIEUR 1982, p. 315) ; c'est que pour lui, « les philosophies de la *surface* feignent de ne relever que des plis de peau et des marquages érogènes ou libidinaux... » (*ibid.*, p. 317).

Une conséquence de la définition deleuzienne-guattarienne est au contraire que la *visagéification* agit comme une « contamination », un envahissement de l'image de « l'Homme blanc moyen quelconque » à l'égard (à l'écart) duquel tous les autres hommes constituent des *déviances* « « Le racisme procède par détermination des écarts de déviance, en fonction du visage Homme blanc [...] il n'y a que des gens qui devraient être comme nous, et dont le crime est de ne pas l'être » (MP 1980, p. 218).

Il faut donc « défaire le visage, c'est la même chose que percer le mur du signifiant, sortir du trou noir de la subjectivité » (*ibid.*, p. 230). D'ailleurs, il faut « relancer [...] un amour vivant, non subjectif, où chacun se connecte aux espaces inconnus de l'autre sans y entrer ni les conquérir... » (*ibid.*, p. 232). Quant au langage, il ne véhicule pas par lui-même un message « Une langue est toujours prise dans des visages qui en annoncent les énoncés » (*ibid.*, p. 220).

Et même « *Visage, quelle horreur*, il est naturellement paysage lunaire, [...] il n'y a pas besoin d'en faire un gros plan pour le rendre inhumain, [...] monstrueuse cagoule » (*ibid.*, p. 233). Est-ce à croire que Deleuze et Guattari n'ont en vue que les visages crayeux (voire boueux) des hommes *déshumanisés* peints par certains artistes « informels » qu'on pourrait situer dans le sillage de Jean Fautrier ou de Zoran Music ?

Mais c'est le visage dit *humain* qui est, pour Deleuze et Guattari, blanc, troué, *inhumain*. Car la « *machine de visagéité* » est « production sociale de visage, [...] elle opère une visagéification de tout le corps » (*ibid.*, p. 222). En réalité, « on se coule dans un visage plutôt qu'on n'en possède

un » (*ibid.*, p. 217) — un certain genre de photographie peut même l'imposer —, et « ce sont les visages qui choisissent leurs sujets » (*ibid.*, p. 220). Alors, qu'est-ce que cette effigie de carton blanc percé de trous noirs, dont on ne peut dire qu'elle est appliquée sur le visage, puisqu'elle *est* le visage lui-même ? Un masque ? Nullement. Car « les masques assurent l'appartenance de la tête au corps plutôt qu'ils n'en exhaussent un visage » (*ibid.*, p. 216).

Cette « condamnation » du visage s'explique, si l'on tient compte de ce que, pour notre auteur bicéphale, le visage « n'est pas un universel », mais « l'Homme blanc lui-même, avec ses larges joues blanches et le trou noir des yeux » (*ibid.*). Certes, on l'a vu, « le visage, c'est le Christ ». Mais c'est aussi « l'Européen type », et le paradoxe par excellence « Le visage est donc une idée tout à fait particulière dans sa nature, ce qui ne l'empêche pas d'avoir acquis et d'exercer la fonction la plus générale » (*ibid.*, p. 217).

Ainsi qualifié d'Européen, le visage s'oppose alors à la tête « Les « primitifs » peuvent avoir les têtes les plus humaines, les plus belles et les plus spirituelles, ils n'ont pas de visage et n'en ont pas besoin » (*ibid.*, p. 216). En tout cas, le visage est séparé du corps, déterritorialisé, et même « déterritorialisation *absolue* ». C'est pourquoi il se connecte à la signifiante et à la subjectivation.

Le visage n'engendre peut-être pas le pouvoir, mais « certains agencements de pouvoir ont besoin de production de visage », et « d'autres non », comme les sociétés primitives (*ibid.*, p. 215). Le visage est donc *instrument de pouvoir* : « pas de subjectivation sans un agencement autoritaire » (*ibid.*, p. 221). Avec ses yeux, le visage assure la fonction « panoptique » de surveillance « La visagéité est toujours une multiplicité » (*ibid.*, p. 223). Il y a multiplication des yeux despotiques.

*

Finalement, pour conclure avec Arnaud Villani « la transcendance guette, et notamment avec la modification du visage du Christ commence de s'installer ce « revenu » de signifiant majeur, qu'un Picasso aura par exemple tant de mal à « désenchanter » à travers une déconstitution du visage (*Les demoiselles d'Avignon*) » (VILLANI, 1985, p. 341).

Maurice Élie

Références

Mille plateaux (1980)

Emmanuel LÉVINAS

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 [rééd. Paris, Le Livre de Poche, « Essais », 1990].

Michel PRIEUR

« Visage et personne. Contribution à l'établissement du statut ontologique de la représentation » [Communication au Colloque de l'ASPLF sur *La Représentation*, Strasbourg, 1980], *Revue de Métaphysique et de Morale*, Septembre 1982, p. 314-334.

Arnaud VILLANI

« Géographie physique de *Mille plateaux* », *Critique*, n° 455, Paris, Éd de Minuit, Avril 1985, p. 331-347.

⇒ DÉTERRITORIALISATION, DÉSUBJECTIVATION, LIGNE DE FUITE.

VITESSE

(Deleuze, 1977)

- ♦ **Caractère intensif et imprédictible du mouvement d'un corps fait d'atomes dans un espace tourbillonnaire ou d'un événement incorporel à la surface des choses, rythme de la déterritorialisation ou des devenir.**

HISTORIQUE

On pourrait attribuer à l'œuvre de Deleuze la définition qu'il donnait de la philosophie de Nietzsche et Kierkegaard dans l'introduction à *Différence et répétition* « Or ce qui est en question dans toute leur œuvre c'est le mouvement. [...] il s'agit de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition; de substituer des signes directs à des représentations médiates; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournolements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit » (*DR* 1968, p. 16).

Dans cette philosophie du mouvement (en mouvement perpétuel), la vitesse est inséparable de toute une constellation de concepts qui peuplent notamment les pages écrites dans la période de collaboration avec Félix Guattari (le voyage, les lignes de fuite, la déterritorialisation, le nomadisme, le devenir) qui visent d'une part à « spatialiser » la pensée, de l'autre à mettre en évidence les devenir plutôt que l'histoire. La vitesse s'affirme déjà comme un élément central et autonome dans l'entretien avec Claire Parnet (*Dialogues*, 1977), pour acquérir ensuite une dimension politique dans *Mille plateaux* (1980) et devenir enfin l'une des composantes du concept deleuzien dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

Malgré la difficulté qu'on rencontre dans toute tentative d'isoler la vitesse des autres figures deleuziennes du mouvement, de l'itinérance et du voyage, et malgré l'absence de toute « définition » figée et univoque dans cette

philosophie, on pourrait retenir trois directions principales dans lesquelles la vitesse déploie ses effets et crée des agencements avec d'autres concepts deleuziens: la vitesse moléculaire des particules et des flux qui composent le plan d'immanence et des lignes multiples qui vont constituer les devenirs d'une vie, la vitesse politique et stratégique des nomades et des « machines de guerre », la vitesse philosophique à l'œuvre dans le « survol » des composantes du concept.

(1) « Une chose, un animal, une personne, ne se définissent plus que par des mouvements et des repos, des vitesses et des lenteurs (longitude) et par des affects, des intensités (latitude) » (D 1977, p. 112).

Deleuze distingue deux types de plan sur lesquels se distribuent une vie ou une pensée un plan d'organisation et un plan de consistance ou plan d'immanence. Le plan d'organisation dispose toujours d'une dimension supplémentaire et transcendante, d'un principe de composition plus ou moins caché, d'un dessein ou d'une Loi (humains ou divins) qui organisent et orientent l'évolution des formes et le développement des sujets.

Le plan de consistance ou d'immanence ne connaît au contraire que des éléments non formés, (particules ou molécules emportées par des flux) et des processus de subjectivation, qui deviennent dans un temps flottant aux directions multiples, et dans un espace toujours ouvert sur le dehors et sur les rencontres auxquelles il ne cesse de donner lieu. Ici il n'y a plus de formes, mais des rapports entre éléments non formés, il n'y a plus de sujets mais des subjectivations sans sujet qui constituent des agencements collectifs et qui dessinent des cartes des vitesses et des intensités, mouvements imprédictibles et imperceptibles. Vivre (ou penser) ne signifie pas suivre les épisodes ordonnés d'une histoire préétablie, mais sélectionner des rencontres et des vitesses, construire un plan et consister sur sa surface, tracer des orientations, des directions, des entrées et des sorties, une géographie dynamique plutôt qu'une histoire.

(2) « Bref, on dira par convention que seul le nomade a un mouvement absolu, c'est-à-dire une vitesse » (MP 1980, p. 473).

On retrouve la vitesse à l'œuvre dans le contexte politique du « *Traité de nomadologie la machine de guerre* » dans *Mille plateaux*. Deleuze et Guattari attribuent aux peuples nomades l'invention d'une « machine de guerre », entité stratégique, politique et militaire insaisissable qui échappe à l'emprise de tout appareil d'État. Une machine de guerre peut revêtir la forme d'une grande machine mondiale jouissant d'une large autonomie par rapport à l'État (organisations commerciales et industrielles, formations religieuses comme le christianisme ou l'islamisme), mais aussi de formations locales minoritaires de toutes sortes. L'espace dans lequel une machine de guerre déploie son action n'est pas l'espace quadrillé et organisé du territoire étatique, mais un espace lisse et ouvert, non réparti et inassignable, dans lequel il faut pouvoir surgir de façon imprévisible et en n'importe quel point: « le mouvement ne va plus d'un point à un autre, mais devient perpétuel, sans but ni destination, sans départ, ni arrivée » (MP 1980, p. 437). Ses déplacements répondent aux lois d'un autre espace-temps, s'organisent en fonction d'une vitesse absolue: il ne s'agit pas simplement d'un mouvement très rapide (la vitesse peut être très lente, ou même immobile), il ne s'agit pas du mouvement d'un corps considéré comme « un » et qui va d'un point à un autre, mais d'une façon nouvelle d'occuper un espace, de s'y distribuer, de surgir à l'improviste et d'établir des rapports inédits avec le territoire qu'on occupe, les forces et les techniques dont on dispose. Dans le cours de l'histoire, les États se sont progressivement approprié les machines de guerre (les peuples nomades se sont sédentarisés, les guerriers ont été capturés par une armée qui s'est ensuite retournée contre les nomades), mais chaque fois qu'une opération contre l'État se dessine (indiscipline, émeute, guérilla ou révolution en acte), une machine de guerre ressuscite, un nouveau potentiel nomade apparaît,

synonyme de vitesse absolue et de devenir imprévisible. Deleuze et Guattari soulignent cependant que « l'espace lisse et la forme d'extériorité n'ont pas une vocation révolutionnaire irrésistible, mais au contraire changent singulièrement de sens suivant les interactions dans lesquelles ils sont pris et les conditions concrètes de leur exercice ou de leur établissement » (MP 1980, p. 481). La dimension politique de la vitesse dans *Mille plateaux* est inspirée par les analyses de Paul Virilio (*Vitesse et politique*, 1977), qui mettait en évidence la perte de valeur stratégique de la localisation géographique face à la délocalisation et au mouvement permanent d'un vecteur dans l'espace. Deleuze et Guattari distinguent trois groupes différents de vitesse (MP 1980, note 58, p. 481-482) : 1° les vitesses à tendance nomade ou révolutionnaire (émeute, guérilla); 2° les vitesses régulées et appropriées par l'appareil d'Etat; 3° les vitesses restituées par une organisation mondiale de guerre totale ou de surarmement planétaire (la stratégie nucléaire, par exemple), alors que Virilio avait plutôt tendance à les assimiler et à dénoncer un caractère généralement « fasciste » de la vitesse.

(3) « Le concept se définit par l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcouru par un point en survol absolu, à vitesse infinie » (QP 1991, p. 26).

Deleuze n'a jamais cessé d'affirmer que « la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » (*ibid.* p. 8) et le premier chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* commence par interroger la nature des concepts que la philosophie a pour tâche essentielle de créer, car « que vaudrait un philosophe dont on pourrait dire : il n'a pas créé de concepts, il n'a pas créé ses concepts ? » (*ibid.*, p. 11). Le concept deleuzien doit être en mesure de comprendre une réalité multiple et immanente, insaisissable dans son devenir perpétuel ; il ne peut donc être ni une idée générale ou abstraite, ni un universel transcendant, il ne peut immobiliser le réel par le recours à une opération d'abstraction qui institue son universalité, son identité à lui-même, son unité absolue.

Le concept ne pourra donc être qu'un processus d'unification et de totalisation, toujours ouvert sur le chaos de l'être et de la pensée. Tout concept a plusieurs composantes, il est un tout fragmentaire qui se détache de l'épaisseur horizontale de la surface du plan d'immanence, sans cependant s'en éloigner pour instituer une dimension verticale et transcendante qui lui serait extérieure et étrangère. Il s'agit donc d'une entité paradoxale, qui doit exercer une action d'unification et de totalisation sans cependant se figer et figer l'être et ses variations intensives et mobiles dans une unité et une totalité immobiles. Il doit en même temps faire consister ses diverses composantes (distinctes, hétérogènes et cependant inséparables), en assurant ainsi son endo-consistance et se raccorder, se recouper et créer des agencements avec d'autres concepts sur lesquels bifurquent incessamment ses composantes pour tracer son histoire ou son devenir (son exo-consistance). Pour que le concept puisse constituer une forme provisoire et processuelle d'unité ou de totalité sans introduire de la transcendance dans l'immanence de la pensée, de l'être, de la vie, il doit atteindre une vitesse infinie, quasi instantanée, effectuer un survol de ses composantes qui puisse sauvegarder la dynamique de ses devenirs et laisser toujours ouverte la possibilité d'une transformation de la configuration de ses composantes ainsi que d'une reconfiguration permanente des zones de voisinage et d'indiscernabilité avec d'autres concepts qui peuplent le même plan.

CRITIQUE

Comme dans tous les couples de concepts qui traversent l'œuvre de Deleuze et Guattari (déterritorialisation / reterritorialisation, nomade / sédentaire, moléculaire / molaire, etc.), la vitesse n'a aucun privilège absolu sur la lenteur. Le mouvement d'une vie, d'une philosophie d'un art ou d'un devenir politique n'a lieu que dans une combinaison à chaque fois singulière entre un territoire et la ligne de fuite par laquelle on en sort, entre des vitesses et des rythmes différents, entre des lignes souples ou segmentaires toujours

entremêlées. Malgré les apparences, la philosophie de Deleuze n'est pas une philosophie de la « rapidité » ou de la déterritorialisation absolues, de la déterritorialisation sans territoire. Il faut avoir un territoire, mais pour pouvoir en sortir, il faut atteindre une vitesse absolue qui implique la possibilité d'une extrême lenteur et même d'un voyage immobile. La plus grande difficulté de ce concept se situe plutôt dans sa composante politique : comment concevoir une action politique inscrite dans la vitesse et le devenir sans qu'elle soit rapidement (trop rapidement) stratifiée et soumise à un appareil de capture de type étatique ou institutionnel ? Quelles seraient les conditions de vitesse, la combinaison de rythmes et de temporalités d'une politique interstitielle, d'un devenir révolutionnaire ou minoritaire qui ne se transforment pas simplement en action révolutionnaire avortée ou en défense aveugle d'une minorité parmi d'autres ?

La vitesse dans la philosophie, l'art ou la politique est la condition exigeante et complexe pour inventer de nouvelles possibilités de vie, de nouvelles manières de penser, de sentir, de créer ou d'agir, vers lesquelles la philosophie de Deleuze peut nous orienter.

Manola Antonioli

Références

Dialogues (1977)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie? (1991)

Paul VIRILIO, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977.

⇒ DEVENIR, DÉTERRITORIALISATION, LIGNE DE FUITE, MACHINE DE GUERRE, NOMADISME.

ZONE D'INDISCERNABILITÉ

(Deleuze et Guattari, 1980)

- ♦ **Zone de recouvrement de deux ensembles en intersection, soulignant des contigüités insoupçonnées, annonçant des devenir paradoxaux, elle marque un lieu de transformation, de création, d'émergence.**

HISTORIQUE

Après être apparue sous divers intitulés similaires — en 1968, dans *Différence et répétition* (p. 138, 241, 356 et 357), et en 1969, dans *Logique du sens* (p. 229) —, la notion de « zone d'indiscernabilité » est mentionnée explicitement en 1980, dans le chapitre de *Mille plateaux* consacré aux « Postulats de la linguistique ». Deleuze et Guattari, dans la perspective d'une « linguistique chromatique », sont alors engagés dans une discussion sur « la variation continue » (MP 1980, p. 123) qu'ils cherchent à substituer à l'opposition habituelle des « constantes » et des « variables » « Selon Malmberg, on trouve rarement des frontières nettes sur les cartes de dialectes, mais des *zones* limitrophes et transitionnelles, *d'indiscernabilité* » (p. 128 — nous soulignons). La notion reviendra ensuite dans le sillage des notions de « zone de variation continue », de « sensation » et des « devenir » (devenir « animal », « végétal », ou d'une autre nature ; par exemple QP 1991, p. 87 et 104).

On lui trouvera des synonymes « zone d'indétermination » (*ibid.*, p. 165; FB 1981, p. 101), « zone d'indécidabilité » (*ibid.*, p. 19-20), « zone d'indécision » (*ibid.*, p. 21), « zone d'indistinction », « d'ambiguïté » (CC 1993, p. 100).

Les métaphores ou comparaisons, les paraphrases utilisés pour en parler convoquent, dans le registre de la topologie (« montée ») ou dans celui de la sensualité (« étreinte »), **l'action de saisir ensemble deux réalités hétérogènes et de les apparier, soit en les rapprochant physiquement dans un espace réel, soit en les conjoignant virtuellement dans**

un espace imaginaire. L'espace de rapprochement consacre un changement d'être, plus qu'un changement d'état. La notion est indéniablement de nature ontologique.

Ces zones d'indiscernabilité vont s'affirmer comme indissolublement liées à l'activité de l'art : **«Seule la vie crée de telles zones où tourbillonnent les vivants, et seul l'art peut y atteindre et y pénétrer dans son entreprise de co-création.** C'est que l'art vit lui-même de ces zones d'indétermination dès que le matériau passe dans la sensation, comme dans une sculpture de Rodin » (*QP* 1991, p. 164). Le chapitre XVII du *Francis Bacon*, « L'Œil et la main », les définit comme le produit de l'action de brouillage du diagramme et le préliminaire à la Figure en devenir : « Le diagramme a donc agi en imposant une zone d'indiscernabilité ou d'indéterminabilité objective entre deux formes, dont l'une n'était déjà plus, et l'autre, pas encore il détruit la figuration de l'une et neutralise celle de l'autre. Et entre les deux, il impose la Figure, sous ses rapports originaux » (*FB* 1981, p. 101). Le rapport à la sensation et au devenir est particulièrement marqué dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Ce qui constitue la sensation, c'est le devenir-animal, végétal, etc. qui monte sous les plages d'incarnat, dans le nu le plus gracieux, le plus délicat, comme la présence d'une bête écorchée, d'un fruit pelé, Vénus au miroir; ou qui surgit dans la fusion, la cuisson, la coulée des tons rompus, comme la zone d'indiscernabilité de la bête et de l'homme » (*QP* 1991, p. 169).

CRITIQUE

On peut considérer que la notion est le produit d'une élaboration théorique de Deleuze qui a pu trouver son origine dans le « principe des indiscernables » de Leibniz (évoqué en 1988 dans *Le Pli*, chapitre V) d'une part, et dans une suite de notions connexes élaborées par les phénoménologues autour du principe d'*indétermination*. Husserl avait introduit les notions d'« horizon d'indétermination déterminable » et d'« horizon de déterminabilité indéterminée » dans l'es

Méditations cartésiennes, (1929) et Ingarden celle de « lieux d'indétermination » dans *L'Œuvre d'art littéraire* (1931), notions que Merleau-Ponty et Maldiney remirent ensuite sur le métier (v. *FB* 1981, p. 27, note 1).

La notion de « zone d'indiscernabilité » présente un grand intérêt pour les sciences humaines dans la mesure où elle permet de réinvestir une partie des qualités opératoires du trope (métaphore et surtout métonymie) tout en débordant largement le cadre de la rhétorique. Elle sera particulièrement précieuse pour les disciplines ayant à conceptualiser des processus dynamiques de métamorphose ou d'émergence d'objets. Son champ d'action n'est pas sans rapports avec celui de l'objet ou du phénomène transitionnel défini par Winnicott dans *Playing and Reality*.

On la confrontera avec profit avec d'autres notions élaborées dans le domaine des études littéraires l'« interanimation » de I.A. RICHARDS (1936), la « co-opposition » de Iouri LOTMAN (1970), et l'« entre-deux » de Laurent JENNY (1984).

Noëlle Batt

Références

Critique et clinique (1993)

Francis Bacon. *Logique de la sensation* (1981)

Mille plateaux (1980)

Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)

HUSSERL

Méditations cartésiennes, [Conférences, 1929], trad. française, Paris, Vrin 1931 (rééditions).

INGARDEN

L'Œuvre d'art littéraire [1931], trad. française, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

Laurent JENNY

La Parole singulière, Paris, Belin, 1984.

Iouri LOTMAN

La Structure du texte artistique, 1970, trad. française, Paris, Gallimard, 1973.

I.A. RICHARDS

The Philosophy of Rhetoric, Oxford UP, 1936.

⇒ DEVENIR, DIAGRAMME, DISPARS, LOGIQUE DE LA SENSATION, MÉTAMORPHOSE, PRÉCURSEUR SOMBRE, RENCONTRE, SYNTHÈSES, VARIATION.

LEXIQUE COMPLÉMENTAIRE

En complément des entrées principales du Vocabulaire, dans lesquelles cinquante-quatre notions sont traitées en détail, trente-sept autres notions deleuziennes se trouvent définies ci-après. Certaines d'entre elles apparaissent déjà, sans élucidation particulière, dans les historiques ou les commentaires des entrées précédentes : le lecteur découvrira ici les définitions ou les explications qui pouvaient lui faire défaut. Pour d'autres notions, des définitions ont pu être fournies de manière occasionnelle, au cours de tel ou tel développement consacré à un concept déterminé, mais sans bénéficier alors d'une visibilité immédiate ou d'un relief suffisant au sein du massif lexical deleuzien : auquel cas, ces définitions sont récapitulées dans la liste qui suit, à leur ordre alphabétique, éventuellement reformulées ou complétées, par souci de clarté et de distinction. Enfin, quelques notions de ce lexique complémentaire n'ont pas été jusqu'à présent mentionnées.

Accompagnées, si nécessaire, d'explications ou de commentaires brefs, toutes les définitions proposées sont extraites de textes dûment cités du corpus deleuzien. Cependant, seules les formulations qui paraissaient à la fois les plus explicites et les plus claires ayant été retenues, leur datation ne correspond pas automatiquement à la première occurrence du concept dans le corpus.

R. S. et A. V

Agencement

« Ce que nous appelons agencement, c'est [...] une multiplicité » (*D* [1977] 1996, p. 160). C'est un « complexe de lignes » (*MP* 1980, p. 631), doté d'une « territorialité » où s'articulent un contenu et une expression, mais traversé aussi par des « lignes de déterritorialisation » qui l'*ouvrent* : soit sur d'autres agencements existants, soit sur une « terre excentrique », soit encore sur « des machines abstraites et cosmiques » : moment où la distinction contenu / forme est

abolie, laissant place à « des matières non formées, des forces et des fonctions déstratifiées » (*ibid.*, p. 630).

Anexactitude

« Problème de l'écriture il faut absolument des expressions anexactes pour désigner quelque chose exactement. Et pas du tout parce qu'il faudrait passer par là, et pas du tout parce qu'on ne pourrait procéder que par approximation l'anexactitude n'est nullement une approximation, c'est au contraire le passage exact de ce qui se fait. Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. (MP 1980, p 31).

Bloc de sensations

« Composé de percepts et d'affects » (QP 1991, 154).

Carte

« Ce que nous appelons une "carte", ou même un "diagramme", c'est un ensemble de lignes diverses fonctionnant en même temps (les lignes de la main forment une carte) ». (« Entretien sur *Mille plateaux* », [Libération, 23 octobre 1980], P 1990, p. 50).

Champ transcendantal

« Pur courant de conscience a-subjectif, conscience préreflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi » (« L'immanence, une vie... », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éd. de Minuit, 1^{er} septembre 1995, p. 3). Le champ transcendantal correspond en fait à des « données immédiates », mais distinctes de l'« expérience » puisqu'elles ne renvoient ni à un « sujet » ni à un « objet ». La notion est ainsi corrélative d'un « empirisme transcendantal » (*ibid.*).

Chaosmos

Terme inventé par James Joyce (in *Finnegans Wake*, 1939), tacitement repris par Deleuze pour signifier

« L'identité interne du monde et du chaos » (*DR* 1968, p. 382). Ce n'est plus la thèse du monde cohérent, coordonnable au « moi » et à « Dieu » (*LS* 1969, p. 206), mais l'affirmation de la « divergence des séries » (*ibid.*), autrement dit, la conception d'un monde « constitué de séries divergentes » (*LP* 1988, p. 188). *Penser* revenant par ailleurs à se mesurer au chaos, un concept renvoie toujours « à un chaos devenu consistant, devenu Pensée, chaosmos mental » (*QP* 1991, p. 196).

Clinique

« Glissement d'une organisation à une autre, formation d'une désorganisation progressive ou créatrice » (*LS* 1969, p. 102). C'est donc un « art des déclinaisons » (*D* [1977] 1996, p. 142). Dans l'absolu, elle devrait se confondre avec la *critique*, mais quand celle-ci tracerait le « plan de consistance d'une œuvre », la *clinique*, « conformément à son sens exact, serait le tracé des lignes sur le plan, ou la manière dont ces lignes tracent le plan, lesquelles sont en impasse ou bouchées, lesquelles traversent des vides, lesquelles se continuent, et surtout la ligne de plus grande pente, comment elle entraîne les autres, vers quelle destination » (*ibid.*). Il s'agirait d'une clinique « sans psychanalyse ni interprétation » (*ibid.*).

Compars

Modèle scientifique « légal ou légaliste », consistant à « extraire des constantes à partir de variables » et à leur procurer le statut de loi sous l'égide du *logos*. (*MP* 1980, p. 457-458). A ce modèle s'oppose le « dispar » (v. à cette entrée).

Contemplation

Sur le modèle plotinien, la contemplation est une action constructrice et un devenir. Mais elle se présente d'abord comme une passivité, qui contracte les vibrations dans une perception. « C'est un plan de composition où la sensation se forme en contractant ce qui la compose, et en se composant avec d'autres sensations qu'elle contracte à son tour. La

sensation est contemplation pure » (*QP* 1991, 200 ; *DR* 1968, 100).

Critique

« Détermination de niveaux différentiels où le non-sens change de figure, le langage de dimension » (*LS* 1969, p. 102). C'est en fait un « art des conjugaisons » (*D* [1977] 1996, p. 142). Dans l'absolu, la critique devrait se confondre avec la *clinique*. Mais alors que la critique « serait comme le tracé du plan de consistance d'une œuvre, un crible qui dégagerait les particules émises ou captées, les flux conjugués, les devenirs en jeu », la clinique, proprement dite, « serait le tracé des lignes sur le plan, ou la manière dont ces lignes tracent le plan » (*ibid.*). L'idéal est celui d'« une critique sans linguistique ni signifiante » (*ibid.*).

Désir

Le désir, contrairement à ce que fait croire la tradition de Platon à Lacan, est toujours plein et ne manque de rien. Il est affirmation machinante et constructiviste. Caractérisant l'homme « libre, solitaire, irresponsable, joyeux », il est « exil, désert qui traverse le corps sans organes et nous fait passer d'une de ses faces à l'autre » (*A* 1972, 138, 163, 156, 452). Le pire contresens sur le désir serait de le poser manquant, porte ouverte à un Œdipe transcendant.

Durée bergsonienne

« Ce qui diffère avec soi » ; alors que la matière est « ce qui se répète ». (« La conception de la différence chez Bergson », [*Les Études bergsonniennes*, vol. IV, 1956], *ID* 2002, p. 51).

Effondrement

Mot valise formé à partir d'*effondrement* et de *fondement*, il désigne un émiettement du fondement par le simulacre. Pour autant, l'effondrement ne cesse pas de fonder, mais moléculairement, transversalement, à côté. (*DR* 1968, p. 258 « tout s'effonde » ; p.261 « un monde déjà précipité dans

l'universel *effondement* » ; *LS* 1969, p. 303 « un universel effondrement, mais comme événement positif, joyeux, comme *effondement* »). En ce sens, l'effondement, comme la folie, « n'est pas nécessairement un effondrement (*breakdown*) ; [il] peut être percée (*breakthrough*) » (*A* 1972, p. 156).

Flux / Coupure

« Le réel flue » (*A* 1972, p. 43). Le mot *flux* est pris au sens général de « processus » (*art.*, [1972] *ID* 2002, p. 305). Il demeure ainsi une « notion quelconque, pas du tout qualifiée. Ce peut être un flux de mots, d'idées, de merde, d'argent, ce peut être un mécanisme financier ou une machine schizophrénique ça dépasse toutes les dualités » (*ibid.*). Un flux est susceptible d'être coupé c'est la fonction de toute « machine », qui est « *système de coupures* » (*A* 1972, p. 43). Trois modes de coupures doivent être distingués, le dernier concernant spécifiquement les « machines désirantes » 1° les « coupures-prélèvements », quand la machine tranche « un flux matériel » supposé idéalement continu (*hylè*) » (*ibid.*, p.43-44) ; 2° les « coupures-détachements », quand la machine enregistre les fragments de code qui étaient associés aux prélèvements, à l'intérieur d'une chaîne signifiante, et les transmet à d'autres compositions, tels des « stocks mobiles » (*ibid.*, p. 47 — v. à l'article « Schize ») ; 3° enfin, dans le cas de la machine désirante, « la coupure-reste ou résidu, qui produit un sujet à côté de la machine, pièce adjacente à la machine » (*ibid.*, p. 48). Aucun de ces trois modes de coupure « ne désigne un manque » (*ibid.*, p. 49) ; tous sont des *synthèses* (d'après la thèse qui dit (*ibid.*) « Ce sont les synthèses qui produisent les divisions ») — respectivement la « connective », la « disjonctive », la « conjonctive » (*ibid.* — v. à « SYNTIÈSES »).

Le flux comme pli est à tout instant coupé et redéterminé par d'autres flux/plis. Le flux et ses coupures sont indissociables des plans qui les supportent sans leur être préexistants.

Haptique

Dans « Le lisse et le strié », dernier chapitre de *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari reprennent explicitement, mais librement (*MP* 1980, p. 614 à 619), une opposition entre espace « haptique » (ou « tactile ») et espace optique, qui se trouve d'abord chez A. Riegl, créateur du néologisme allemand *haptisch*, à partir du verbe grec ἅπτω toucher (in *Spätromische Kunstindustrie*), puis chez W. Worringer et chez Henri Maldiney. Dans son *Francis Bacon*, Deleuze, analysant les rapports qu'entretiennent l'œil et la main dans l'acte de peindre, distingue successivement un rapport de subordination de la main à l'œil (le « digital »), un rapport de subordination « relâchée » (le « tactile »), un rapport d'insubordination (le « manuel », lequel revient à une subordination inversée de l'œil à la main), et enfin l'« haptique ». Ce quatrième rapport se définit ainsi « on parlera d'*haptique* chaque fois qu'il n'y aura plus subordination étroite dans un sens ou dans l'autre, ni subordination relâchée ou connexion virtuelle, mais quand la vue elle-même découvrira en soi une fonction de toucher qui lui est propre, et n'appartient qu'à elle, distincte de sa fonction optique. On dirait alors que le peintre peint avec ses yeux, mais seulement en tant qu'il touche avec les yeux. (*FB* 1981, p. 99).

Idée

Problématique et problématisante, l'Idée s'identifie au problème « Les problèmes sont les Idées mêmes » (*DR* 1969, p. 210). Loin que l'Idée dépende de solutions et de propositions préexistantes, c'est elle qui les engendre en leur donnant la « singularité concrète » et l'« universalité vraie » (*ibid.*, p. 211) « Ce n'est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution » (*ibid.*). En effet, « aux rapports qui constituent l'universel du problème, correspondent des répartitions de points remarquables et singuliers qui constituent la détermination des conditions du problème » (*ibid.*). L'exemple de l'apprentissage de la nage l'illustre

« Apprendre à nager, c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective pour former un champ problématique » (*ibid.*, p. 214).

Lignes qui nous composent

« Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes [...]. Ce sont des lignes qui nous composent, [...] trois sortes de lignes » (*MP* 1980, p. 247). Étant admis que « chaque sorte est multiple » (c'est en fait un « paquets » de lignes), il s'agit respectivement de la « ligne de segmentation dure ou molaire » (*ibid.*, p. 239), de la « ligne de segmentation souple ou moléculaire » (*ibid.*, p. 240), et de la « ligne de fuite » (*ibid.*, p. 241).

Machine

« Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe est branchée sur une machine-source l'une émet un flux, que l'autre coupe » (A 1972, p. 7). Mais dans la mesure où la machine émettrice « est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement [s.e. de flux] » (*ibid.*, p. 11), la définition d'une machine en général — convenant aussi bien pour les machines « sociales », « désirantes » et techniques — peut se réduire à l'une ou l'autre de ces formules « un système de coupures » (*ibid.* p. 43) ; « Tout système de coupures de flux ». (« Deleuze et Guattari s'expliquent », [*La Quinzaine Littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972], *ID* 2002, p. 305).

Machine abstraite (ou diagrammatique)

« Nous définissons la machine abstraite par l'aspect, le moment où il n'y a plus que des fonctions et des matières » (*MP* 1980, p. 176). Ni mécanisme, bien qu'elle opère dans des agencements concrets (*ibid.* p. 636), ni Idée platonicienne, bien qu'elle permette occasionnellement d'évaluer la potentialité de divers agencements eu égard à une supposée « Machine » dont ils seraient l'effectuation (*ibid.*, p. 639), la

« machine abstraite ou diagrammatique ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais construit un réel à venir, un autre type de réalité » (*ibid.*, p. 177).

Machine dionysiaque

« Quelque chose qui n'est ni individuel, ni personnel, et qui pourtant est singulier, pas du tout un abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup [...], où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents » (*LS* 1969, 130). La machine dionysiaque, c'est donc le plan d'immanence supportant les plis qui la constituent.

Machine de guerre

Ce qui caractérise la machine de guerre est l'extériorité de son rapport à l'Etat « Entre l'Etat despotique-magique et l'Etat juridique qui comprend une institution militaire, il y aurait la fulguration de la machine de guerre, venue du dehors » (*MP* 1980, p. 437). Deleuze et Guattari en font l'analyse à partir de la mythologie (Dumézil), l'ethnologie (Clastres) et l'épistémologie (Desargues, Husserl et les sciences « itinérantes », « nomades », *ibid.*, p. 461). Consubstantiellement liée au nomadisme, à son déplacement (même sur place), à sa vitesse absolue (*ibid.*, p. 460), à son espace sans stries ni repères (*ibid.*, p. 477), la machine de guerre entretient en outre un rapport à l'invention du nombre « nombrant » (*ibid.*, p. 482) et à l'activité d'une « pensée du dehors » (*ibid.*, p. 467).

Moléculaire

S'oppose au molaire, éminent et trop grossier, laissant échapper tout le détail du réel. Le moléculaire est virtuel, et non moins réel, en tant qu'il en est la source. La révolution deleuzienne en philosophie repose sur la molécularisation de tous les sujets et de tous les objets, devenus émission et

brouillard de singularités. Il se rapproche ainsi du thème du « micro » guattarien (*A* 1972, 216).

Nomadisme

Dès *Différence et répétition*, suivant une analyse du philologue Laroche sur les deux sens du radical indo-européen *nem-* (se) répartir aléatoirement sur un espace sans limites ; partager selon une règle (*nomos*), Deleuze développe le concept du nomade comme distribution « sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent » (*DR* 1969, p. 54 et note 1). Le nomade se caractérisera donc par 1) l'espace lisse et non strié (le désert) ; 2) la ligne de fuite comme forme de la déterritorialisation ; 3) une vitesse, non mesurable, absolue, qui peut coïncider avec une immobilité « folle distribution, instantanée » (*ibid.* p. 289) ; 4) la machine de guerre, extérieure à l'Etat. « Les nomades sont toujours au milieu [...]. [Ils] n'ont ni passé ni avenir, seulement des devenir. [Ils] n'ont pas d'histoire, seulement de la géographie » (*D* 1977, p. 39, 49 ; voir l'ensemble du chapitre 12 de *Mille plateaux*, « Traité de nomadologie »).

Parasens

« Caractère extra-propositionnel et non-actuel (virtuel et cependant réel) des Idées » permettant le premier mode d'apprentissage : « pénétrer dans l'Idée, ses variétés et points remarquables » (devenir-vague apprendre à nager) (*DR* 1968, 251).

Percept

Perception devenue indépendante du sujet qui la perçoit. Exemple : la montagne Sainte-Victoire. Le « silence qui veut marcher » de Trakl. Le « petit pan de mur jaune » de Ver Meer. Les abattoirs de *Berlin Alexanderplatz*. Le cri de Munch ou du Laocoon. « Le percept, c'est le paysage d'avant l'homme, en l'absence de l'homme » (*QP* 1991, p. 159).

Perplication

« Les Idées sont des variétés qui comprennent en elle-même des sous-variétés. D'abord les *variétés ordinales*, en hauteur [...] Idée mathématique, mathématique-chimique, biologique, psychique, sociologique, linguistique [...]. Ensuite, des *variétés caractéristiques*, en largeur [...] (telle l'équation des coniques donnant suivant le "cas" une ellipse, une hyperbole, une parabole, une droite [...]. Enfin des *variétés axiomatiques*, en profondeur [...] (par exemple, addition de nombres réel et composition de déplacements [...]). — Les Idées, les distinctions d'Idées, ne sont pas séparables de leurs types de variétés et de la manière dont chaque type pénètre dans les autres. Nous proposons le nom de *perplication* pour désigner cet état distinctif et coexistant de l'Idée. » (DR 1968, p. 242).

Personnage conceptuel

Apparaissant tantôt directement, sous un nom propre (tel Socrate, dans le platonisme QP 1991, p. 62), tantôt de manière allusive ou souterraine (chez Descartes, le *cogito* est introduit par un penseur privé qui dit Je, c'est l'« Idiot » *ibid.*, p. 60-61), le *personnage conceptuel* — troisième élément caractéristique de toute philosophie (en plus des *concepts* et du *plan d'immanence* pré-conceptuel) — « n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse : le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie » (*ibid.*, p. 62). On se gardera d'une confusion possible si les « personnages de dialogues » *exposent* des concepts, les personnages conceptuels — qu'ils soient sympathiques ou antipathiques (les deux abondent par exemple chez Nietzsche *ibid.*, p. 63) — ont pour fonction d'*opérer* « les mouvements qui décrivent le plan d'immanence de l'auteur », et d'*intervenir* « dans la création même de ses concepts concepts » (*ibid.* p. 62). C'est cela qui permet également de les distinguer de tous les personnages historiques ou symboliques, de toutes les « figures esthétiques » ou de tous

les « types psycho-sociaux » avec lesquels ils peuvent nominalement et formellement coïncider.

Plateau

« Nous appelons “plateau” toute multiplicité connectable avec d’autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. » (MP 1980, p. 33).

Précurseur sombre

L’agent qui met par avance en communication des « séries disparates » d’intensités (DR 1980, p. 356), des « séries de différences », tel celui qui précède invisiblement et insensiblement la foudre, en déterminant à l’avance son « chemin inversé et en creux » (« La méthode de dramatisation » [Bulletin de la Société française de Philosophie, juillet-septembre 1967], ID 2002, p. 135).

Plicature

« Plan fixe de la vie, où tout bouge, retarde ou se précipite. Un seul Animal abstrait pour tous les agencements qui l’effectuent. Un seul et même plan de consistance ou de composition pour le céphalopode et le vertébré, puisqu’il suffirait au vertébré de se ployer assez vite en deux pour souder les éléments des moitiés de son dos, rapprocher son bassin de sa nuque, et rassembler ses membres à l’une des extrémités du corps, devenant ainsi Poulpe ou Seiche [...]. Plicature. » (MP 1980, p. 312).

Régime de signes

Le régime de signes est une « formalisation d’expression », une sémiotique (MP 1980, p. 140). Deleuze et Guattari en distinguent quatre : signifiant, présignifiant, contre-signifiant, post-signifiant. Le chapitre de *Mille plateaux* « Sur quelques régimes de signes » se concentre sur le premier et le dernier cités. Si le régime « signifiant » de signes, typiquement paranoïaque, se caractérise par le despotisme, l’illimitation, la circularité et la vicariance des signes, le délire d’interprétation, le Signifiant central et

majeur, les traits de visagité, le principe de fuite du bouc émissaire, le régime post-signifiant se caractérise par l'autoritarisme, et remplace le centre de signifiante par un « point de subjectivation », la visagité par un détournement des visages et l'interprétation par le Livre (v. *Mille plateaux*, p. 152 et suiv.).

Rhizome

Système ouvert de « multiplicités » sans racines, reliées entre elles de manière non arborescente, dans un plan horizontal (ou « plateau ») qui ne présuppose ni centre ni transcendance. (v. *R* [1976], in *MP* 1980, p. 31-32 et 36).

Schize

Correspond au deuxième mode de la coupure d'un flux par une machine (v. à ces notions). Les schizes (*fém.*) sont des « segments » détachés d'une chaîne de flux codés. Valant pour elles-mêmes, on peut les comparer à des « blocs » ou à des « briques » qui comportent des fragments de code et peuvent entrer dans une nouvelle composition (*A* 1972, p. 47). Dans la mesure où « la schizophrénie comme processus est le seul universel », l'enjeu d'une promotion généralisée de la « machine désirante », par « la machine artistique, la machine, analytique et la « machine révolutionnaire », est « la schize et non pas le signifiant » (*ibid.*, p. 162).

Singularité

Élément de ce que Deleuze, commentant Bergson, appelle « des lignes de différenciation » (*LB* 1966, p. 36), ou de ce qu'il appelle un « zig-zag asymétrique » (*MP* 1980, p. 341), et qui seront plus tard nommés « plis », la singularité constitue l'hétérogénéité continue de la multiplicité qualitative ou intensive, et en définit la « bordure » (*ibid.*, p. 307), ou encore l'ensemble des points « saillants » que Deleuze baptise « l'anomal ». La singularité fait toute la différence entre la ligne actuelle comme alignement de points réguliers et repérables, et la série divergente virtuelle, prolongement irreparable d'une singularité jusqu'au voisinage d'une autre

point singulier (*LS* 1969, p. 229). Si les « points remarquables » peuvent qualifier des éléments différenciés de corps *actuels*, les « points singuliers » qualifient toujours des rapports différentiels, différenciés, et les degrés de variation des rapports d'une Idée par essence *virtuelle* (*DR* 1968, p. 214).

Spatium intensif

« Nous devons concevoir, [...] comme condition de l'expérience, des intensités pures enveloppées dans une profondeur, dans un *spatium* intensif qui préexiste à toute qualité comme à toute extension. » — (« La méthode de dramatisation » [*Bulletin de la Société française de philosophie*, 61^e année, n° 3, 1967], *ID* 2002, p. 135).

« Que l'étendue sorte des profondeurs, cela n'est possible que si la profondeur est définissable indépendamment de l'étendue. L'étendue [...] est la grandeur extensive, l'*extensum* ou les terme de références de toutes les *extensio*. Au contraire, la profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme qualité intensive le pur *spatium*. » (*DR* 1968, p. 296).

Sujet larvaire

« La vérité [...] de l'embryologie, c'est qu'il y a des mouvements que seul l'embryon peut supporter : ici, pas d'autre sujet que larvaire » (« La méthode de dramatisation » [*Bulletin de la Société française de philosophie*, 61^e année, n° 3, 1967], *ID* 2002, p. 136). De même, seules des « ébauches » de sujets, des sujets « non encore qualifiés, ni composés, plutôt patients qu'agents », sont capables d'affronter tous les « dynamismes spatio-temporels » et de supporter les « différences d'intensités » qui leur sont liés « un adulte y périrait » (*ibid.*). Ce n'est pas « l'homme éveillé, ni même le rêveur », mais l'homme *endormi* qui pourrait supporter le *cauchemar* (*ibid.*). Ce n'est pas « un sujet formé, qualifié et composé comme celui du *cogito* » qui est susceptible d'affronter, dans le système philosophique, les « mouvements terribles » de la pensée (*ibid.*). Les « « moi »

d'ailleurs, faits de « mille habitudes » et de « synthèses passives », privés de simplicité, ne sont que « des sujets larvaires » (*DR* 1968, p. 107 ; v. aussi p. 155-156).

Voisinage

Extrême contiguïté. D'une singularité donnée (point remarquable), par exemple comme orifice, se déploie une série de virtuels jusqu'à rejoindre une autre singularité (bouche/sein). « Chaque singularité est source d'une série qui s'étend dans une direction donnée jusqu'au voisinage d'une autre singularité » (*LS* 1969, 66). La limite du voisinage est l'indistinction. Mais cette indistinction nous donne une haute définition.

N.B. — Sur « *fonctifs* » et « *prospects* », v. à l'article FONCTION ; sur « *strates* », v. aux différentes occurrences, p. 43, 45, 75, 86, 87, 111, 208, 211, 212, 245.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

1/ Chronologie des livres de Gilles Deleuze
(dont ceux écrits en collaboration)

La bibliographie exhaustive des textes et des enregistrements sonores ou audio-visuels de Deleuze, y compris leurs multiples traductions, est celle de Timothy S. Murphy *Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze*, 1999. Elle est très généreusement mise par son auteur à la disposition du public sur Internet

<http://www.webdeleuze.com/html/TXT/ENG/GDBIB2.htm>

Même avec l'accord de son auteur, il eût été non seulement incongru de la reprendre ici, mais matériellement impossible de lui réserver la cinquantaine de pages qu'auraient réclamée ses 243 références (dont 228 concernent des textes). Seule la liste chronologique des 31 textes du corpus deleuzien présentés ou recueillis jusqu'à présent sous forme de livre sera donc donnée ci-dessous. Mais les remarques suivantes permettent de relativiser l'apparence restrictive d'une telle décision

1° chacune des entrées principales du vocabulaire comporte une bibliographie finale qui donne les références complètes des articles ou des documents cités ;

2° un grand nombre d'articles parus dans des revues ou des périodiques, ainsi que des préfaces à certains livres, ont été intégrés ultérieurement par Deleuze lui-même dans plusieurs de ses livres :

3° *Pourparlers*, livre qu'il a fait éditer en 1990, contient dix-sept de ses entretiens parus dans divers périodiques entre 1972 et 1990 ;

4° grâce à une édition récente de David Lapoujade, la quasi-totalité des autres articles et entretiens de Deleuze pour la période 1953-1974 (à part une douzaine de références mineures, dont dix courts comptes rendus de lecture parus dans les années 1953-1956) est désormais disponible en un

seul volume Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

5° le volume complémentaire, édité par D. Lapoujade pour tous les textes et entretiens de la période 1975-1995, paraît en octobre 2003 : Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 384 p.

Dans ces conditions, il était seulement nécessaire de donner ici, avec la totalité des titres de livres, l'identification bibliographique complète des références données en abrégé tout au long du *Vocabulaire* et classées par ordre alphabétique dans le tableau de la p. 20 (R. S.).

(N.B. Tous les éditeurs mentionnés ci-dessous sont localisés à Paris)

1952 *Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, en collaboration avec André Cresson, PUF.

1953 *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, coll. « Épiméthée », PUF.

1955 : *Instincts et institution*, coll. « Textes et documents philosophiques », Librairie Hachette.

1962 *Nietzsche et la philosophie*, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », PUF.

1963 : *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, coll. « Le philosophe », PUF.

1964 *Marcel Proust et les signes*, coll. « Perspectives critiques », PUF. [1^{re} édition ; v. 1970 et 1975 pour les éditions augmentées, sous le titre modifié : *Proust et les signes*].

1965 : *Nietzsche*, coll. « Philosophes », PUF.

1966 : *Le bergsonisme*, coll. « SUP-Le Philosophe », PUF.

1967 : *Présentation de Sacher Masoch, Le Froid et le Cruel*, coll. « Arguments », Les Éditions de Minuit.

1968 : *Différence et répétition*, coll. « Épiméthée », PUF.

1968 : *Spinoza et le problème de l'expression*, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.

1969 : *Logique du sens*, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.

1970 : *Proust et les signes*, PUF [ajout au texte de 1964 d'une « Deuxième partie » intitulée « La machine littéraire »].

Vocabulaire de la philosophie contemporaine de langue française

- 1970 : *Spinoza. Textes choisis*, Paris, PUF [1^{re} édition ; v. 1981 pour la version augmentée, mais sans textes choisis, sous un titre modifié : *Spinoza. Philosophie pratique*].
- 1972 *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, en collaboration avec Félix Guattari, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit [en 1973 2^e éd. augm. d'un appendice : « Bilan-programme pour machines désirantes »].
- 1975 *Kafka, Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix Guattari, Collection " Critique ", Les Éditions de Minuit.
- 1976 : *Rhizome* (repris dans *Mille plateaux*), en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Les Éditions de Minuit.
- 1979 : *Superpositions*, en collaboration avec Carmelo Bene, Les Éditions de Minuit [trad. française d'un livre d'abord paru en italien : *Sopraposizione*, Milan, Fatrinelli, 1978].
- 1980 : *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2)*, en collaboration avec Félix Guattari, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.
- 1981 : *Francis Bacon. Logique de la sensation* (2 vol., le second réservé à des reproductions de tableaux du peintre), Éditions de la Différence.
- 1981 : *Spinoza. Philosophie pratique*, [2^e éd., remaniant le texte de 1970 (1^{re} éd.) et lui ajoutant trois chapitres, numérotés III, V et VI], Les Éditions de Minuit.
- 1983 : *Cinéma 1. L'image mouvement*, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.
- 1985 : *Cinéma 2. L'image temps*, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.
- 1986 : *Foucault*, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.
- 1988 *Le Pli, Leibniz et le baroque*, coll. " Critique ", Les Éditions de Minuit.
- 1988 : *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit.
- 1990 : *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit.
- 1991 : *Qu'est-ce que la philosophie?*, en collaboration avec Félix Guattari, coll. « Critique », Les Éditions de Minuit.
- 1993 : *Critique et clinique*, coll. « Paradoxe », Les Éditions de Minuit.

1996 : *Dialogues*, en collaboration avec Claire Parnet, 2^e éd., coll. « Champs », Flammarion (contient « L'actuel et le virtuel »).

2002 : *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit (contient un inédit des années 50 : « Causes et raisons des îles désertes »).

Signalons en outre cet important document audio-visuel :

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, coffret de trois cassettes vidéos, Paris, éditions Montparnasse, 1997 [450 minutes d'une série d'entretiens télévisée avec Claire Parnet, réalisation Pierre-André Boutang, *Arte* 1995. — Les enregistrements ont été effectués chez Deleuze en 1988, dans la perspective d'une diffusion « posthume »].

Sur Internet, traduction anglaise quasi intégrale du texte par J. Stivale :

http://www.langlab.wayne.edu/Romance/FreD_G/FRED&GABCs.html

2/ Études deleuziennes (sélection)

2.1 Livres

Eric ALLIEZ, *Deleuze philosophie virtuelle*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1995.

Manola ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie, ou De la philosophie comme science-fiction*, Paris, Kimé, 2000.

Alain BADIOU, *Deleuze "La clameur de l'Être"*, Paris, Hachette, 1997.

André COLOMBAT, *Deleuze et la littérature*, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, Peter Lang, 1990.

Michel CRESSOLE, *Deleuze*, Paris, Éditions Universitaires, 1973.

Véronique BERGEN, *L'Ontologie de Gille Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Mireille BUYDENS, *Sahara, L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin 1990 (Lettre-préface de Deleuze).

Guy LARDREAU, *L'exercice différé de la philosophie à l'occasion de Deleuze*, Paris, Éditions Verdier, 1998.

Jean-Jacques LECERCLE, *Deleuze and Language*, Basingstoke, Palgrave McMillan, 2002.

Stéfan LECLERCQ, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Les Éditions Sils Maria asbl, 2001.

Jean-Clet MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Lettre préface de Gilles Deleuze, Paris, Payot, 1993.

Philippe MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, coll. « Philosophie, Epistémologie », Paris, Éditions Kimé, , 1994.

Élisabeth RIGAL, *Du strass sur un tombeau Le « Foucault » de Gilles Deleuze*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987.

René SCHÉRER, *Regards sur Deleuze*, Paris, Éditions Kimé, 1998.

Juliette SIMONT, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Arnaud VILLANI, *La guêpe et l'orchidée essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Belin, 1999 (contient les extraits d'une correspondance avec Deleuze).

François ZOURABICHVILI, *Deleuze une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

2.2 Ouvrages collectifs

Eric ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.

Yannick BEAUBATIE, (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Tulle, Éditions Mille Sources, 2000.

Véronique BERGEN, Isabelle STENGERS, Pierre VERSTRAETEN, (dir.), *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998.

2.3 Numéros spéciaux de revues

« Gilles Deleuze », *L'Arc*, n° 49, 1972.

« Gilles Deleuze. Un philosophe nomade », *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988.

« Gilles Deleuze », *Philosophie*, n° 47, Éditions de Minuit, 1995.

« Deleuze-chantier », *Théorie, Littérature, Enseignement*, n° 19, direction et présentation : Yves ABRIUX et Chantal DELOURME, Presses Universitaires de Vincennes, automne 2001 [avec un article de Mathieu DUPLAY : « Gaddis / Deleuze : jeu, coup de dés, hasard »].

« L'effet Deleuze. Philosophie, esthétique, politique », *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002.

« Gilles Deleuze », numéro hors-série de *Concepts*, Mons, Sils-Maria abs1, 2002.

2.4 Articles

Jean-Pascal ALCANTARA, « Pli et grandeurs intensives », in *Tombeau de Gilles Deleuze*, Tulle, 2000.

Jean-Paul DOLLÉ, « Mille plateaux pour combien de chemins? », *Magazine littéraire*, n° 167, septembre 1980.

Michel FOUCAULT :

« Ariane s'est pendue », *Le Nouvel Observateur*, n°229, 31 mars-6 avril 1969, p. 36-37.

« Theatrum Philosophicum », *Critique*, novembre 1970.

Arnaud VILLANI :

« La modernité dans la pensée philosophique française », [Il, Foucault, Deleuze, Derrida], *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 2, déc.1982, janv.1983.

« Deleuze et la philosophie microphysique », *Philosophie contemporaine*, Annales de la faculté des Lettres et Sciences, humaines de Nice, n° 49, 1985.

« Géographie physique de Mille plateaux », *Critique*, avril 1985, n° 455.

« Méthode et théorie dans l'oeuvre de Gilles Deleuze », *Les temps modernes*, janv.-fév. 1996, n° 586.

« Le philosophe à l'orchidée », *Page*, n°38, janvier 1996.

« Gilles Deleuze et les lignes de vie », *Chimères*, janvier 1996.

« Deleuze et Whitehead », *Revue de métaphysique et morale*, juin 1996.

« Une généalogie de la philosophie deleuzienne : Empirisme et subjectivité », *Concepts*, n° hors-série « Gilles Deleuze », Mons, Sils-Maria absl, 2002.

LISTE DES RÉDACTEURS

- Yves ABRIOUX**, Professeur agrégé à l'Université de Paris III, Département de médiation culturelle.
- Jean-Pascal ALCANTARA**, ancien élève de l'ENS de Saint-Cloud, agrégé de philosophie, docteur, enseignant à l'IUFM de Bourgogne (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Bernard ANDRIEU**, maître de conférences à l'IUFM de Lorraine (Épistémologie), chercheur aux Archives Poincaré (UMR 7117 CNRS), Université de Nancy 2.
- Manola ANTONIOLI**, docteur en philosophie de l'École Des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris), responsable de séminaires au Collège International de Philosophie (Paris) : 1996-1998 et 2001-2002. (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Noëlle BATT**, professeur de Littérature à l'Université de Paris VIII Vincennes Saint-Denis.
- Mireille BUYDENS**, docteur en philosophie et en droit, Professeur à l'Université Catholique de Louvain et à l'Université Libre de Bruxelles (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Sylvain DAMBRINE**, allocataire-moniteur, enseignant en sémiotique(s), Université de Paris VIII Vincennes Saint-Denis, département de Littérature française. (Thèse en cours sur la problématisation sémiotique du concept deleuzien de variation continue).
- Chantal DELOURME**, Professeur d'anglais à l'Université de Paris-X Nanterre.
- Mathieu DUPLAY**, maître de conférences de littérature américaine à l'Université de Lille III (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Maurice ÉLIE**, docteur ès-lettres (philosophie), maître de conférences honoraire à l'Université de Nice-Sophia Antipolis, collaborateur du CRHI.

- Bruno HEUZÉ, journaliste et musicien, publie régulièrement des textes concernant les rapports entre philosophie et musique (revues *Chimères*, *Résonance*, catalogue de l'exposition *Sonic Process* au Centre Pompidou).
- Jean-Jacques LECERCLE, Professeur d'anglais à l'Université de Paris-X Nanterre et spécialiste de philosophie du langage. (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Stéfan LECLERCQ, directeur des Éditions Sils Maria asbl (Mons, Belgique) ; directeur de la revue de philosophie *Concepts*. Intervenant au Collège International de Philosophie (Paris) (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Jean-Clet MARTIN, docteur en philosophie, directeur de programme au Collège international de philosophie (Paris) (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Philippe MENGUE, agrégé de philosophie, docteur d'État, enseigne en Provence (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Élizabeth RIGAL, chercheur au CNRS, rattachée au Centre de recherches d'histoire des idées (UMR 6045), Université de Nice-Sophia Antipolis (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Marie-Claire ROPARS-WUILLEUMIER, Professeur au Département de Littérature française, Université de Paris VIII Vincennes Saint-Denis.
- Robert SASSO, maître de conférences honoraire (philosophie, Université de Nice-Sophia Antipolis).
- Anne SAUVAGNARGUES, agrégée de philosophie, PRAG à l'École normale supérieure Lettres et Sciences humaines (ENS Lyon). — Doctorat de philosophie : thèse soutenue en janvier 2003 sur « Esthétique et philosophie dans l'œuvre de Deleuze » (à paraître).
- Juliette SIMONT, docteur en philosophie, membre du comité de rédaction des *Temps Modernes*, chercheur qualifié au Fonds national de la recherche scientifique (Université libre de Bruxelles). (Sur Deleuze, v. Bibliographie).
- Arnaud VILLANI, docteur ès-lettres (philosophie), professeur de première supérieure au lycée Masséna de Nice, chargé de cours à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. (Sur Deleuze, v. Bibliographie).

ERRATA DU PRÉCÉDENT NUMÉRO

(Certaines coquilles se sont malencontreusement introduites dans le volume consacré aux *Notions d'Esthétique* (Cahier n° 2, hiver 2001-2002). Nous présentons nos excuses aux auteurs des passages concernés et à tous les lecteurs.) – R. S.

-
- p. 13, ligne 21 lire <affrontement> ;
 - p. 15, ligne 4 : lire <occasionné, dans> ;
 - p. 16, ligne 8 lire <la musique> ;
 - p. 19, ligne 3 lire <transcendental> (même chose p. 22, ligne 4) ;
 - p. 19, ligne 14 lire <d'écart, par rapport> ;
 - p. 21, avant-dernière ligne : lire <esthétique de la réception> ;
 - p. 33, ligne 12 : lire <Du côté> ;
 - p. 36, 11 lignes avant la fin, le titre doit être en italique <Le Parallélisme dans les vers du Cheu King> ;
 - p. 38, ligne 22 : lire <pensons> ;
 - p. 44, ligne 17 : lire <ce sont moins> ;
 - p. 55, 6 lignes avant la fin lire <Rosenberg> ;
 - p. 59, 8 lignes avant la fin : lire <connaissent bien> ;
 - p. 64, ligne 12 : lire <Beauchesne> ;
 - p. 65, ligne 10 : lire <Neuchâtel> ;
 - p. 75, ligne 20 : lire <enjeu> ;
 - p. 118, 2^e titre de la bibliographie : lire <ROSIEK> ;
 - p. 123, 11 lignes avant la fin <Dr Morlaàs> (même chose p. 126, ligne 12) ;
 - p. 139, 2^e ligne avant la fin du § 1 lire <XXI^e siècle> ;
 - p. 141, ligne 10 : lire <il s'agit> ;
 - p. 142, 5 lignes avant la fin : lire <A = A> ;
 - p. 174, ligne 15 : lire <signifiants> ;
 - p. 161, 12 lignes avant la fin lire <bilatéralisme> ;
 - p. 189, dernière ligne : lire <Bourrette-Serre> ;
 - p. 192, ligne 7 : lire <catégorie> ;
 - p. 199, 5 lignes avant la fin : lire <L'esthétique> ;
 - p. 224, onze lignes avant la fin lire <De l'Être musical>.
-

En outre, p. 183 du *Cahier n° 2*, la première phrase de l'HISTORIQUE doit être remplacée par le texte suivant :

<La notion de « temps musical », si elle se borne à ne faire état que d'un ensemble de phénomènes acoustiques et rythmiques susceptibles de donner lieu à des recherches expérimentales, risque fort de se réduire à une simple association par contiguïté entre des « sensations » dont Kant exaltait, spécialement à propos de la musique dans laquelle il ne voyait qu'un art mineur, le « beau jeu ». S'en tenir à un tel « jeu » ne permet en tout état de cause d'envisager l'art des sons dans lequel il est censé se pratiquer que de façon extrêmement partielle, car il brille par son irréductible polysémie.>

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
<i>I - Deleuze et les mots</i> par Robert Sasso	7
<i>II - Deleuze et la linguistique</i> par Arnaud Villani	13
Remerciements	16
ABRÉVIATIONS ET CONVENTIONS	17
LES NOTIONS	21
ACTUEL / VIRTUEL	22
AFFECT	30
AGENCEMENT COLLECTIF D'ÉNONCIATION	34
AIÏON / CHRONOS	41
CAPTURE	48
CHAOÏDE	55
CONCEPT	57
CORPS SANS ORGANES	62
CRÉATION	67
DÉSUBJECTIVATION	75
DÉTERRITORIALISATION / RETERRITORIALISATION	82
DEVENIR	101
DIAGRAMME	107
DIFFÉRENCE	114
DISPARS	124

EMPIRISME SUPÉRIEUR	127
ESPACE LISSE / ESPACE STRIÉ	130
ÉVÉNEMENT (PUR)	138
FONCTION	154
FULGURER	163
HECCÉITÉ	171
IMAGE DE LA PENSÉE	181
IMAGE-MOUVEMENT	194
IMAGE-TEMPS	197
INTENSITÉ	203
LIGNE DE FUITE	210
LITTÉRATURE MINEURE	216
LOGIQUE DE LA SENSATION	222
LOGIQUE DU SENS	230
MACHINE DÉSIRANTE	241
MÉTAMORPHOSE	247
MICROPOLITIQUE	251
MULTIPlicité	260
NOUVEAU	266
PLAN D'IMMANENCE	272
PLANOMÈNE	276
PLI	281
POINT DE VUE	285
PROBLÈME	289

RENCONTRE	294
RÉPÉTITION	297
RITOURNELLE	304
SCHIZO-ANALYSE	308
SIMULACRE	314
SYNTHÈSES	318
UNIVOCITÉ	323
VARIATION	327
VISAGÉITÉ	332
VITESSE	337
ZONE D'INDISCERNABILITÉ	343
LEXIQUE COMPLÉMENTAIRE	347
Agencement	347
Anexactitude	348
Bloc de sensations	348
Carte	348
Champ transcendantal	348
Chaosmos	348
Clinique	349
Compars	349
Contemplation	349
Critique	350
Désir	350
Durée bergsonienne	350
Effondement	350
Flux / Coupure	351
Haptique	352
Idée	352
Lignes qui nous composent	353
Machine	353
Machine abstraite (ou diagrammatique)	353
Machine dionysiaque	354
Machine de guerre	354
Moléculaire	354
Nomadisme	355

Parasens	355
Percept	355
Perpication	356
Personnage conceptuel	356
Plateau	357
Précurseur sombre	357
Plicature	357
Régime de signes	357
Rhizome	358
Schize	358
Singularité	358
Spatium intensif	359
Sujet larvaire	359
Voisinage	360
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	361
1/ Chronologie des livres de Gilles Deleuze	362
2/ Études deleuziennes (sélection)	365
LISTE DES RÉDACTEURS	369
Errata du numéro précédent	371
TABLE DES MATIÈRES	373

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN MARS 2004
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
FRANCE
N° 110-04

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2004