Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale du domaine philosophie
Institut supérieur de philosophie – Centre d'études phénoménologiques

Être libre de soi

La critique du moi dans l'œuvre de Gilles Deleuze

Membres du jury :

Danielle Lories, promotrice
Jean-Michel Counet, secrétaire
Rudy Steinmetz, ULiège
Alain Beaulieu, Laurentian University
Alexandre Guay, président

Thèse rédigée par
Oleg Lebedev

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2020-2021

Remerciements

Je remercie en premier lieu ma directrice de thèse Danielle Lories pour son encadrement, ses nombreuses relectures, son attention aux détails et ses critiques avisées. La liberté qui m'a été accordée durant ces années a été essentielle à la maturation du projet.

Mes remerciements s'adressent aussi à tous les collègues rencontrés : professeurs, chercheurs et enseignants-chercheurs, qui ont enrichi chacun à leur manière la recherche, soit en la complétant, soit en la décadrant.

Par ailleurs, le plaisir d'apprendre et le courage de réfléchir ont été sans cesse et durablement ravivés par mon expérience d'enseignement. Je remercie donc tout particulièrement les étudiants que j'ai eu la chance de rencontrer. Sans doute, j'ai davantage appris d'eux qu'ils ne pensent avoir appris de moi.

Enfin, mes remerciements vont à ma famille et mes amis, dont la réserve, la bienveillance et les encouragements ont été particulièrement précieux.

Liste des abréviations

AO	*Capitalisme et schizophrénie, t. 1 : L'anti-Œdipe* (avec Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1973. (nouvelle édition augmentée)
B	*Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
CC	*Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
D	*Dialogues* (avec Claire PARNET), Paris, Flammarion, 1977.
DR	*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
DRF	*Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris, Minuit, 2003.
E	« L'épuisé », in Samuel BECKETT, *Quad*, Paris, Minuit, 1992.
ES	*Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
F	*Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
FB-LS	*Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1984.
ID	*L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.
IM	*Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
IT	*Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
K	*Kafka, pour une littérature mineure* (avec Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1975.
LAT	*Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015.
LP	*Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.
LS	*Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
MP	*Capitalisme et schizophrénie, t. 2 : Mille plateaux* (avec Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1980.
N	*Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
NP	*Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
P	*Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
PS	*Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970. (3e édition augmentée)
PSM	*Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
PV	*Périclès et Verdi, La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.
QPh?	*Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec Félix GUATTARI), Paris, Minuit, 1991.
SPE	*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
SPP	*Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

« — Mon Sauveur et mon Dieu ! — balbutiait-il.

— Pourquoi me nommes-tu sauveur et dieu ? — fit l'adolescent en lui caressant les joues avec ses paumes. « Car je ne suis pas un créateur qui asservit l'être à ce qu'il crée, ce qu'il crée à un seul moi, et ce moi à un seul corps. O, Sire Jacques, des millions de moi que tu opprimes en toi-même sont morts et ont ressuscité des millions de fois en toi, ignorées de ton seul moi ! »

— N'est-ce pas moi-même que tu viens de sauver des flammes ?

— C'est ton Créateur qui t'a sauvé. Lui qui te réclame comme sa propre créature, puisque tu me parles ainsi, ni je ne le conteste ! Car je ne suis pas un maître qui récolte, comme Lui, ce qu'il n'a pas semé !

— O qui que tu sois ne m'abandonne !

— Accepte mon service et je serai ton loyal serviteur !

— Quel service plus grand pourrais-tu encore me rendre que de m'avoir rendu à moi-même !

— Te libérer de toi-même... »

P. Klossowski, *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965, pp. 135-136.

Introduction

Histoire de la philosophie et mort du sujet

Le moi : destitué, désobligé, évidé, souffrant ou mort, abandonné, délaissé, défaillant, tombé hors de l'être, patient, éclaté, non indispensable, exténué, gangrené, rongé, aliéné, blessé, accusé, persécuté, dévoyé, divisé, en cours de constitution, sans noyau dur, indéfinissable, inutile. Le cahier de charges que la pensée contemporaine fait peser sur le sujet est « lourd et parfois contradictoire »[1]. Une grande part de la philosophie s'est efforcée en effet d'oblitérer, voire de supprimer le sujet. Elle l'a désubstantialisé et désanthropologisé. Elle a remis en question sa suprématie et sa fonction fondatrice. Elle a disqualifié sa fonction gnoséologique et son importance pour la philosophie transcendantale. Elle en a contesté l'intégrité et l'unicité. Et pourtant, malgré son extinction actée, partout nous retrouvons la même obstination du moi, sa capacité à revenir sous une autre forme. Comme si, ne pouvant l'achever définitivement, la philosophie se trouvait contrainte de poursuivre nostalgiquement ce à quoi elle a depuis longtemps arrêté de croire[2]. Ce pourquoi, malgré détricotages et déconstructions, malgré la difficulté d'assurer le sujet de lui-même et de ses principes, beaucoup de contemporains acceptent d'*amender* le concept[3] au lieu simplement de le supprimer.

La présente thèse s'insère dans ce double constat : le sujet doit être dépassé, le sujet est indépassable. D'une manière contraire à l'usage, il nous semble que la grande entrée de la philosophie dans l'âge de la « critique du sujet » est une interprétation extrêmement partielle des bouleversements récents de l'histoire de la pensée. Aucun principe n'est à tirer de cet événement, ni aucun scénario linéaire (qu'il soit de dépassement ou d'opposition au regard de la tradition). Nous avons seulement à étudier les formes spécifiques de discursivité et les nouvelles formes de perception que la récusation du sujet appelle, les nouvelles répartitions de nos sphères d'expérience que celle-ci découpe. Annoncer et défendre avec

[1] A. de Libera, *Archéologie du sujet, I,* Paris, Vrin, 2009, p. 222.

[2] C'est notamment l'approche proposée par l'étude de Caroline Williams, qui s'attarde sur les travaux d'Althusser, Lacan, Derrida et Foucault. Cf. Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, Londres, The Athlone Press, 2011. L'auteure y étudie comment, au lieu d'être une franche contestation du sujet, ce qu'on a appelé le « post-structuralisme » a surtout fourni une manière de l'éclairer de façon insoupçonnée, quitte à en mettre en évidence tantôt la constitution dynamique, tantôt l'assujettissement idéologique.

[3] C'est la conclusion à laquelle aboutit Descombes dans son enquête sur le fait d'agir soi-même. V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004 (nouvelle édition de 2017 avec postface), p. 501.

véhémence la mort (pratique ou spéculative) d'un concept serait sans intérêt, si on ne comprend pas le basculement global de pensée que cette « mort » implique.

De plus, n'est-ce pas toujours de plusieurs morts qu'on peut mourir : la violente, la nostalgique, la sereine, la plaintive, l'indifférente ? À cette multiplication s'ajoute le fait qu'on doive encore concevoir le passage, si passage il y a, entre l'âge du sujet et l'âge supposément « sans sujet ». À cet égard, les débats virulents qui étaient d'avant-garde hier semblent aujourd'hui avoir épuisé leurs ressources et être devenus totalement surannés. En effet, et pour prendre l'affaire vraiment au sérieux, ne faut-il pas affirmer que la tradition occidentale elle-même a toutes les ressources pour parer les présumés excès dont on accuse la métaphysique du moi ? On sait que la théologie par exemple a pu contester une conception trop naïve du libre arbitre humain face à la puissance divine. On sait aussi que Descartes n'a pas réellement affirmé un sujet reposant en lui-même[1]. On sait aussi que le sujet transcendantal de Kant n'a rien d'une réalité concrète et durable. Si bien que, à y regarder de près, les lignes se brouillent à tel point qu'il devient impossible d'affirmer une spécificité de l'époque contemporaine à cet égard. N'est-ce pas de tout temps que la philosophie a su renouveler ses concepts et faire de la subjectivité un problème vivant et non une notion vide ?

Critique du sujet chez Deleuze et Guattari

Tous ces facteurs font qu'il ne suffit plus aujourd'hui de répéter que « l'homme », « la conscience », « le sujet » sont respectivement abolis. Inutile de nous ranger dans le concert des voix au mieux suspicieuses, au pire dédaigneuses. En revanche, nous devons encore décrire pourquoi c'est l'esprit même auquel renvoient ces réalités qui chavire. Pourquoi le milieu de pensée qui a valorisé l'intériorité (aux dépens de l'extériorité) n'a-t-il plus cours aujourd'hui ? Autrement dit, en reprenant les questions de Foucault, « ne peut-il y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même ? N'y aurait-il donc pas des expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité ? »[2]

Au XX[e] siècle, une œuvre multiforme et très critiquée a tenté de répondre à ces interrogations. Multiforme, parce qu'elle est attachée à deux noms au moins, ceux de Deleuze et de Guattari, mais aussi parce qu'elle a posé le problème du sujet comme un

[1] Sur la complexité et le flou des thèses de Descartes sur l'ego, cf. J.-L. Marion, « Descartes hors sujet », in *Les Études philosophiques*, n° 88 (2009), pp. 51-62.
[2] M. Foucault, *Dits et Écrits, vol. III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 50.

problème tant théorique que pratique, discutant à valeur égale les thèses métaphysiques de Kant, la contestation de la primauté de l'homme dans l'art, les principes sous-jacents de la politique identitaire ou la conception personnologique du désir par la psychanalyse. Critiquée, cette œuvre le fut pour les mêmes raisons : on lui a reproché des excursus en dehors des textes académiques (vers le cinéma et la littérature par exemple), le goût des néologismes, une promotion un peu vague et aphoristique du mouvement et de la multiplicité, voire une certaine méconnaissance des textes commentés.

La présente thèse s'attache à reconstituer une théorie cohérente de la subjectivité chez Deleuze. Prenant au sérieux les critiques adressées, elle tente de systématiser ce qui ne l'a pas été par l'auteur lui-même, en refusant l'alternative trop simple entre sujet et désubjectivation. Si les commentateurs de Deleuze manquent rarement de déclarer qu'il dépasse le *cogito*, qu'il expulse le sujet du champ transcendantal et qu'il récuse toute forme de psychologisme, ces déclarations manquent peut-être l'essentiel et ne parviennent pas à cerner la spécificité de sa critique. Pourquoi Deleuze reviendrait-il sur une déconstruction qui a déjà été menée auparavant, et bien mieux, par d'autres[1] ? Pourquoi réactiverait-il sans cesse cette discussion, parfois au travers de remaniements notionnels importants (notamment après la rencontre avec Guattari), là même où *Empirisme et subjectivité*[2] semblait déjà régler l'affaire ? Comment expliquer par ailleurs que Deleuze ne rende pas d'emblée caduque la référence à la subjectivité, puisqu'il continue de faire appel dans ses textes aux « processus de subjectivation », à une « subjectivité sans sujet », voire à l'« âme » ? En fait, la résurgence du moi est telle que Deleuze semble n'avoir rien fait de plus que multiplier les prétendants au « trône laissé vacant par le sujet » [3]. La solution à toutes ces difficultés exige de relire l'œuvre de Deleuze à l'aune de la question du sujet, de voir les formes exactes de sa problématisation et de confronter ses thèses aux autres grandes options philosophiques. On a pu affirmer que la philosophie de Deleuze est une « antiphénoménologie explicitement non-humaine, pré-personnelle et asubjective »[4]. Au lieu de la répéter, nous souhaitons mettre ici à l'épreuve une telle proposition, en ayant pour objectif de mieux la fonder. Une

[1] Notamment chez Heidegger et Foucault, bien que de manière radicalement différente. Chez le premier, en critiquant la réification du sujet ; chez le second, en montrant que l'isolement d'un domaine spécifique de l'homme dépend d'une *épistémè*.
[2] L'ouvrage paraît en 1953 ; Gilles Deleuze a alors 28 ans.
[3] L'expression est de Th. W. Adorno, dans *Dialectique négative* (trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson), Paris, Payot, 1978, p. 144.
[4] A. Culp, *Dark Deleuze* (trad. P. Blouin), Paris, Éditions divergences, 2019, p. 53.

philosophie sans sujet est-elle recevable ? Est-elle susceptible d'une légitimation philosophique ?

En particulier, nous verrons que la spécificité de la pensée de Deleuze se révèle mieux à condition de percevoir son rapport à la tradition, en ce compris au kantisme et à la phénoménologie. Si ces deux options sont pour lui intenables, elles permettent aussi d'apprécier la spécificité de Deleuze face aux tentatives de ses contemporains de « dépasser » le sujet : Foucault, la psychanalyse, Blanchot, ou encore le structuralisme. Par rapport à ce dernier par exemple, Balibar remarque à juste titre qu'« aucun des grands structuralistes philosophes ne s'est contenté de disqualifier le sujet : tous, au contraire, ont entrepris d'éclairer cette tache aveugle installée par la philosophie classique en position de fondement, c'est-à-dire de faire passer le sujet d'une fonction *constituante* à une fonction *constituée* »[1]. Dans cette perspective, Deleuze semble incontestablement redevable au structuralisme dont il partage certains critères, en particulier la définition formelle du transcendantal comme relations entre termes hétérogènes[2]. Pourtant, Deleuze complexifie ce passage du constituant au constitué rapporté par Balibar, ce qui le mettra en marge du freudo-marxisme alors en vogue. Dans ses travaux avec Guattari, le sujet sera encore conçu comme un terminal. Toutefois il le sera au sein de rapports qui ne sont plus simplement abstraits (ce qu'ils étaient dans le structuralisme marxiste), mais aussi matériels. Ces transformations conceptuelles originales et parfois subtiles nous ont poussé à considérer simultanément deux aspects : (1) à quel point il a été de bon ton à l'époque de Deleuze de contester au sujet sa dimension universaliste et sa propriété de soi, (2) à quel point Deleuze échappe à ces renversements qui, aujourd'hui, paraissent sommaires.

En fin de parcours, nous verrons que « défaire le sujet »[3] n'est pas pour Deleuze et Guattari un programme, un but, ni même un moyen, mais un apprentissage et un chemin à faire. Le sens que doit prendre ce chemin n'a pas toujours été clair pour eux. La première tâche a donc été d'éclairer des énoncés en apparence contradictoires ou équivoques. S'agit-il d'une négation, d'une disparition, ou d'un dépassement du sujet ? Comment les auteurs modélisent-ils exactement notre existence physique et notre existence mentale ? S'il se pose ces questions, le lecteur attentif ne peut être que décontenancé de trouver dans l'œuvre de

[1] É. Balibar, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (sous la dir. de S. Lazarus), Paris, PUF, 1993, p. 98. C'est l'auteur qui souligne.
[2] Le texte fondamental à cet égard reste l'article « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines, (tome VIII. Le XX^e siècle)*, Paris, Hachette, 1973.
[3] MP, p. 498.

Deleuze et Guattari des formules difficilement conciliables : tantôt une injonction à penser les subjectivités sans sujet, tantôt à désubjectiver la conscience, tantôt à renoncer à la conscience même, encore trop liée à la personnalité. Cette hésitation est réelle, et l'on voit l'extrême embarras des auteurs face à des concepts si chargés : sujet, subjectivité, conscience, individualité. Afin de prendre cette difficulté au sérieux, il a d'abord fallu formaliser le problème posé et en retracer les mutations historiques. Ces éclaircissements fournissent un arrière-plan intellectuel sur fond duquel la position de Deleuze et Guattari peut gagner en clarté et en systématicité. En fin de course, on démontrera qu'il n'y a chez eux nulle volonté de détruire le « moi », mais l'affirmation de l'impersonnel comme résultat simple et sobre, dans la plus grande tradition ascétique. En particulier, Deleuze et Guattari ont eu la lucidité de penser qu'il est possible de dénoncer à ce point le sujet qu'on continue à s'en nourrir, par un phénomène de rechute ou de réappropriation qui, voulant changer tout, n'a pourtant opéré qu'une simple inversion de rôles. De la mort du moi il doit donc en aller comme de la mort de Dieu chez Nietzsche ou de la mort de l'homme chez Foucault : peut-être que la nouvelle ne nous est même pas parvenue, et qu'on continue à admirer la lumière de ces étoiles pourtant éteintes depuis longtemps. Allant en ce sens, Blanchot – dont la place dans le paysage de la pensée en France fut décisive – écrira dans l'un des fragments de *L'écriture du désastre* qu'une mise en cause directe de l'unité du sujet n'est ni opératoire, ni même possible[1].

Puisque le sujet semble d'autant mieux revenir qu'il aura été refoulé, nous préférons changer de stratégie. Notre travail tente d'articuler *deux exigences* présentes chez Deleuze : la première est l'exigence de l'humanité, du langage commun, d'un monde partagé, du sujet libre et parlant responsable de ses actes qui évolue dans ce monde. En effet, contrairement aux présentations hâtives, Deleuze n'a jamais minimisé l'importance d'une organisation du monde où le sujet humain tient une place centrale. Mais l'autre exigence est celle d'un sujet exposé aux forces anonymes qui le désœuvrent et le détruisent. Ce sont ces forces qui sont à l'origine de tout ce qu'il y a de plus grand dans l'humanité. Cette seconde exigence, comme nous le verrons, est celle d'une pensée pure, du sens et de l'événement, ou encore – pour reprendre Blanchot – l'exigence d'un « dehors » qui reste parfaitement indifférent à

[1] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 8.

« moi »[1]. Dans cette perspective, le sujet humain est « le lieu d'une illusion » ou « un rêve les yeux ouverts »[2].

Pour obscure que soit cette double proposition pour l'instant, elle n'en reste pas moins la pièce maîtresse de l'œuvre de Deleuze et constitue la spécificité de sa position. Il est difficile de penser un sujet détruit sans destruction, sinon précisément à la manière deleuzienne, avec calme et sérénité, en disant que l'élévation de l'homme au rang de « sujet » n'est qu'une figure de l'homme, figure qui disparaît avec des problèmes qui sont les nôtres aujourd'hui. Il n'y a aucune raison en effet, comme Nietzsche l'a perçu, de faire du sujet une *aeterna veritas*, une réalité stable et définitive, comme s'il s'agissait d'une intransgressible limite. Car cette fixation manque de sens historique et ignore que la figure moderne de l'homme-sujet n'est pas sa figure absolue. Si bien que, à rebours d'un certain air du temps, à rebours aussi des périodisations arbitraires, on découvrira que pour Deleuze il n'est nul besoin de « dépasser » le sujet[3]. Toutes les tentatives en ce sens ont été de sérieux échecs, et on peut parier qu'elles continueront de l'être. Bien plutôt, nous montrons que la stratégie qu'il adopte consiste à se servir de la subjectivité, à la préserver, mais dans le but de la traverser pour en sortir.

Méthode

Cette orientation d'ensemble a imposé plusieurs choix méthodologiques. Nous voudrions les exposer ici brièvement et les justifier aux yeux du lecteur. Ces choix concernent (1) la systématicité thématique, (2) l'importance de Guattari, (3) l'index terminologique, (4) les facteurs non philosophiques, (5) l'inscription pratique de la théorie.

Premièrement, plutôt que de faire intervenir l'évolution de l'œuvre, nous nous sommes efforcés d'en souligner la continuité autour d'un thème bien précis. Sans les gommer, nous montrons que les contradictions ou les changements de concepts ne constituent chez Deleuze ni des impasses, ni des césures franches. Cette relative constance, que nous obtenons à titre de résultat, est le fruit d'une trame précise que nous avons choisi de suivre dans l'œuvre complète. En partant de la critique de la représentation comme pièce maîtresse, nous avons préféré progresser de la sensibilité à la pensée, en terminant sur les problèmes d'anthropologie et de philosophie politique. Cette trame (dictée en grande partie par le système lui-même) permet d'affirmer que le problème de la constitution du sujet forme

[1] *Ibid.*, pp. 37-38.
[2] SPP, pp. 29-31.
[3] P, p. 122 : « le renoncement au Tout, à l'Un, au sujet, je n'en ai jamais fait un drame ».

chez Deleuze un ensemble systématique, bien qu'aux contours variables. S'il y a certainement des évolutions et des remaniements, nous réduisons ceux-ci à des variations d'un même thème.

De plus, à l'inverse de nombreux commentateurs (et ce même si la tendance actuellement se renverse), nous avons été amenés à insister toujours davantage sur la place de Guattari. Pendant de nombreuses années, il a été permis de raturer son nom dans leur œuvre commune. Bien que cet oubli se fasse bien souvent par ignorance ou par simple souci de simplification, certains ont pu condamner le caractère non philosophique des écrits du psychanalyste ou encore l'obscurité de ses thèses. Aucun de ces arguments n'est recevable. Il ne suffit même pas de dire que la nature observationnelle et expérimentale de Guattari compléterait la conceptualité de Deleuze. Il y a chez Guattari une activité théorique propre, si bien que lorsqu'il considère les processus de subjectivation, il invente un terrain d'analyse original pour la philosophie. Ainsi, nous avons voulu réparer l'injustice en référençant systématiquement et commentant les passages des textes de Guattari. En particulier nous verrons comment, grâce à ses outils conceptuels, le sujet humain peut être conçu comme une pièce dans un agencement. L'agencement peut être tel qu'il fasse de l'homme le centre qui, par son pouvoir de langage et de réflexion, aurait la capacité de prendre toute chose dans son réseau. Mais l'agencement peut aussi être tel que, plutôt que dans une expansion infinie, la subjectivation se comprenne comme le point terminal d'un procès fini, faisant de l'existence un parcours segmentaire et saccadé. Enfin, il y a des agencements qui ne se satisfont plus du tout d'une référence centrée sur le sujet. Ces questions sont importantes pour comprendre l'insertion cosmologique de l'homme, problème qui a beaucoup intéressé Deleuze et Guattari. Comme nous serons amenés à le voir, ces distinctions très fines que nous ne faisons qu'esquisser ont trait à la sémiotique et à une différence plus profonde entre des régimes de signes. Eu égard au problème philosophique de sujet, l'originalité de Guattari fut de définir la production de subjectivité à partir des composantes qui peuvent être rythmiques ou économiques, relever de territoires existentiels ou encore de la virologie. De ce fait, le relevé par Guattari des composantes sémiotiques des modes d'individuation et de subjectivation[1] prolonge l'intérêt précoce de Deleuze pour une théorie du signe. Cette dimension sera amenée à prendre de plus en plus d'importance dans *Mille Plateaux* et fournira une nouvelle conception des formations subjectives, indissociable du nouveau traitement des systèmes de

[1] Pour une présentation succincte de ces composantes, cf. par exemple F. Guattari, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1993, p. 55.

signes. Au cours de notre enquête, la conception modulaire de la subjectivation qu'on trouve chez Guattari sera donc amenée à prendre de plus en plus d'importance. En d'autres termes, même si le centre du présent travail est formé par (et porte sur) la philosophie de Deleuze, la contribution de Guattari en constitue le décentrement final heureux.

Par ailleurs, nous avons respecté à la lettre le conseil de Deleuze et Guattari de ne pas utiliser les concepts qui ne nous conviennent pas. Aussi, on ne parlera pas de rhizome, de déterritorialisation, ou de plan d'immanence. Ce rejet n'est pas le fruit d'un choix arbitraire, mais a été prescrit par une littérature sur ces concepts devenue surabondante. En revanche, il sera question ici de la théorie médiévale de l'intensité, du champ transcendantal kantien, ou encore des incorporels dans le stoïcisme. Il sera également question de béatitude, de subjectivation capitaliste et chrétienne, d'exode dans l'Ancien Testament, ou encore de roman moderne. Ce faisant, notre souhait a constamment été de traduire les néologismes guattaro-deleuziens en des termes d'une tradition plus largement partagée, qu'elle soit artistique, théologique ou philosophique, afin que les résultats de nos recherches puissent être lus tant par les artistes, les phénoménologues, que par ceux entraînés à la philosophie moderne. Ce travail terminologique a été l'exercice le plus difficile, car la traduction devait éviter la perte inévitable d'information. Cette volonté de vulgarisation a imposé à la thèse une facture classique, l'inscrivant dans la perspective d'une histoire de la philosophie. Cela explique également pourquoi des aspects précis du système de Deleuze ont été discutés, quand cela a été jugé pertinent, en regard d'autres grandes postures philosophiques possibles : Kant pour la conscience, Hume pour le moi passif, Maldiney et Merleau-Ponty pour le sujet de la sensation, Heidegger pour le sujet de la pensée, Blanchot enfin pour l'élaboration de l'impersonnel. Ces références ne figurent pas ici par érudition, mais entendent à chaque fois éclairer et préciser la position spécifique de Deleuze.

Quatrièmement, nous n'avons pas négligé que la présence de facteurs non philosophiques au sein de la philosophie reste importante pour Deleuze. Pour cette raison, nous citons les travaux des psychanalystes, des scientifiques ou les œuvres d'artistes, au même titre que les traités de philosophie. Il n'est pas anodin que lorsqu'il commentait le dépassement opéré de la dualité de la conscience et de la chose, Deleuze mentionnait, pour le début du XX^{e} siècle, « des facteurs sociaux et scientifiques qui mettaient de plus en plus de mouvement dans la vie consciente, et d'images dans le monde matériel »[1]. Comment

[1] IM, p. 84. Ce rapport de la philosophie à un champ extra-philosophique sera pleinement théorisé dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*.

apprécier à sa juste valeur cet « extérieur » de la philosophie, lequel ferait pourtant partie intégrante de l'histoire des idées ? Par exemple, Deleuze souligne que la grande critique contemporaine de l'individuation se trouve non pas dans un traité de philosophie, mais dans un roman de Klossowski, *Le Baphomet* ; que l'idée d'une subjectivité sans sujet est aujourd'hui le mieux comprise par des neurologues ; qu'un boucher est le plus à même de comprendre ce que veut dire un « corps sans organes ». Il est donc forcé que Deleuze travaille toujours en étroite connexion avec les pratiques humaines, avec les productions artistiques et scientifiques de son temps. Les renvois qu'il fait à la biologie, à la technique picturale, à un symptôme de l'inconscient ou à un personnage de roman permettent de redonner un impact à la défense – toute philosophique celle-là – d'une existence *hors sujet*. La littérature en particulier (on pense ici à Artaud, Woolf, Blanchot, Tournier, Beckett) a exhibé avec une grande exactitude en quoi l'écriture, loin de simplement le « mettre en scène » (comme ce serait encore le cas chez Pessoa) *suppose* l'effacement de soi. Cette présence littéraire ne doit pas faire croire en retour que Deleuze cultiverait une écriture de l'ambiguïté, laquelle serait faite « des élucubrations […] qui mêlent des banalités avec des nonsens »[1]. Par-delà l'idée devenue banale du caractère « historique » ou « situé » de chaque savoir théorique, comprendre le renvoi aux théories scientifiques ou aux productions artistiques permettra de mieux cerner le travail conceptuel qui poursuit chez Deleuze son cours propre.

Enfin, pour éviter une simple orientation textuelle et faire de nouveau de la philosophie une affaire sérieuse, nous considérons les cas concrets d'une intervention de la théorie dans la pratique. Nous entendons moins cette intervention dans un sens scolaire (par exemple lorsqu'on dit qu'après la « théorie » on passe à la « pratique », celle-là s'appliquant à celle-ci), mais dans le sens où toute théorie est déjà un programme de perception, un redécoupage des sphères d'expérience, ce découpage ayant – s'il est intéressant – une puissance performative forte[2]. Comment comprendre concrètement la primauté chez Deleuze d'un espace de jeu, sur fond duquel la personne doit se rassembler et être appelée à son destin ? Aussi, nous ne nous sommes pas épargné la tâche de décrire les effets de la théorie deleuzienne du sujet. Effets politiques bien sûr, car cette théorie retire au sujet libre son statut fondateur des valeurs démocratiques. Effets artistiques, car elle annule l'idée même d'une « expression » de l'individu dans l'art. Effets éthiques, car elle implique une

[1] A. Sokal et J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 219.
[2] C'est le sens étymologique de la *theoria*. Sur cette approche où la théorie fait advenir ce qu'elle énonce, cf. notamment P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 1, Paris, Seuil, 2015, p. 107.

manière de vivre qui, tout en obéissant à un code de règles, reste néanmoins capable de résister au modelage des individus. Toutefois, ce qui se dit ici encore des disciplines philosophiques (esthétique, philosophie politique, morale) pénètre aussi au plus intime de nos existences. C'est également de cette expérience que nous avons voulu rendre compte. Indépendamment de sa signification pour une audience formée à la philosophie, la pensée de Deleuze modifie concrètement notre rapport à la santé, à l'intégrité mentale, aux institutions, à l'art, mais aussi à la sexualité et à l'amour. Sans consacrer de sections séparées à ces problèmes que chacun de nous vit différemment, nous les mentionnons et les éclairons à partir du système deleuzien. En dernière instance, c'est à l'aune de ses résultats précis, au moment où elle s'anime et non à l'aune d'une posture intellectuelle, que doit se juger une thèse en philosophie.

Structure du travail en trois parties

Ces précisions de méthode étant achevées, nous souhaitons désormais décrire la structure globale pour laquelle nous avons opté. Trois parties distinctes permettent une progression d'ensemble qui va (1) de la constitution historique du sujet en philosophie au (2) débordement du sujet concomitant à la représentation. Ce parcours théorique s'achève sur (3) les conséquences pratiques de la critique du sujet du point de vue de l'anthropologie philosophique. C'est un itinéraire qui nous est apparu comme étant le plus efficace, même s'il n'est évidemment pas le seul. Pour guider le lecteur, nous présentons ci-dessous ces trois parties afin d'en annoncer déjà brièvement les objectifs, le contenu et la méthodologie.

Nous commençons par une section historique qui permet de comprendre les termes et l'enjeu du débat. Gérard Lebrun a appuyé sur ceci que la philosophie se fait dans des moments de perplexité, où on ne sait pas encore si un concept est utilisé de manière traditionnelle ou s'il fait déjà partie d'un autre « filtre »[1]. Ce pourquoi, Lebrun estimait qu'il fallait « comprendre l'histoire pour être en droit de proclamer qu'on a rompu avec elle »[2]. Un tel rapport à l'histoire (ou plutôt au devenir) de la philosophie rappelle évidemment celui de Deleuze, dont Lebrun était d'ailleurs proche. D'une part, Deleuze affirme qu'être historien de la philosophie, c'est saisir une pensée en train de se faire (et non travailler le concept comme une réalité figée où tout est déjà joué). D'autre part, il soutient que la vie d'un concept ne peut être comprise qu'à partir des variations historiques des structures. Cette

[1] G. Lebrun, « Devenir de la philosophie », in *Notions de philosophie, III* (sous la dir. de D. Kambouchner), Paris, Gallimard, 1995, p. 652.
[2] G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 72.

première partie explique en premier lieu pourquoi une « guerre du sujet » a été possible au XX^{e} siècle. Pourquoi est-il devenu important de savoir si l'homme doit être caractérisé comme un sujet, si la pensée s'attribue au sujet, ou si le rapport *subiectum/obiectum* est bel et bien un rapport indépassable. En outre, l'historiographie du sujet fournit aussi la compréhension des influences avec lesquelles travaillera Deleuze : quels seront ses transferts conceptuels ? quels moments de la constitution subjective privilégiera-t-il ? Cette partie commence par un chapitre sur l'histoire philosophique du sujet, montre ensuite comment Kant résume et dépasse la théorie classique du sujet, et se termine par l'étude des synthèses passives chez Hume. À chaque fois, nous procédons à des clarifications terminologiques et spécifions les manières de poser le problème.

La seconde partie décrit comment Deleuze rompt avec les présupposés de la représentation. En effet, nous sommes partis de la critique de la représentation comme pièce maîtresse et point nodal du système. En respectant la méthode deleuzienne et en restant attentifs à l'élucidation préalable par l'archéologie philosophique, nous avons lié autant que possible la critique du sujet à un changement dans la manière de déterminer le problème. Parce que si les concepts changent, si de nouveaux apparaissent ou si d'anciens deviennent inopérants, c'est en fonction du problème auquel on s'affronte et qui fournit aux concepts leur sens. De ce point de vue, il n'y a aucun intérêt à comparer ce qu'il advient de la subjectivité chez Deleuze et chez Heidegger par exemple, si on n'arrive pas à déterminer d'abord le problème qui se pose pour chacun de ces auteurs. C'est justement parce que ces problèmes évoluent dans l'histoire de la pensée, parce qu'ils diffèrent chez chacun des grands auteurs, que le concept de sujet ne cesse de se moduler, perdant ou au contraire acquérant certaines composantes[1]. Dans cette perspective, « sujet », « personne », « individu », « âme », « moi », « soi » peuvent tantôt se présenter comme des réponses différentes à une même question, tantôt comme une même réponse à des problèmes pourtant bien distincts. Dans cette seconde partie – qui constitue le cœur de la recherche – nous commençons par décrire le moi dans son alliance au monde et à Dieu. Dans un second temps, nous nous demandons ce qu'il advient du sujet de la sensation et du sujet de la pensée *en dehors* de cette alliance. Les analyses de la doctrine deleuzienne des facultés culminent ainsi dans la réactivation du concept du « dehors » tel qu'il se trouve chez Blanchot. À cet égard,

[1] QPh?, pp. 32-33. « […] quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer de nouvelles armes. On n'est jamais sur le même plan. Critiquer, c'est seulement constater qu'un concept s'évanouit, perd de ses composantes ou en acquiert qui le transforment, quand il est plongé dans un nouveau milieu. »

nous interrogeons de manière critique la possibilité d'une désubjectivation et une déshumanisation radicale, en soumettant systématiquement la position de Deleuze à l'épreuve de la phénoménologie.

La troisième et dernière partie décrit les conséquences précises de la déprise de soi. En particulier, nous verrons comment Deleuze joint le motif transcendantal à une forme d'éthologie (où l'analyse empirique de l'homme ne s'identifie aucunement à une description du vécu). Même lorsqu'elle intègrera les forces de l'inconscient, la sociologie ou la politique, l'analyse de Deleuze et Guattari reste éminemment philosophique. Cette troisième partie commence par reprendre le concept leibnizien de « pli », puisque ce concept rend compte d'un « dehors » qui se mue en un « dedans », indiquant par là qu'il y a des formes certes spécifiques, mais non personnelles de l'individuation. Pourtant, l'idée du non personnel demeure problématique. Comment expliquer, par exemple, que Deleuze s'inscrive encore dans un certain idéal ascétique qui exige qu'on connaisse ses propres limites, qu'on hiérarchise les pulsions en soi, qu'on élimine les forces négatives du ressentiment et qu'on explore les dimensions d'une vie digne d'être vécue ? Un effort est à réaliser pour que les forces disproportionnées du dehors deviennent supportables et pour qu'on limite leur excès. C'est cet effort qui expliquera la genèse dynamique de l'individu et de la personne. Pour justifier ce réinvestissement final de la production des subjectivités, on devra préciser que « limiter » ne veut dire ni ignorer, ni annuler le dehors, mais le rendre pensable et praticable : je deviens le formateur de moi-même en tant que « je » tiens encore à l'illimité et à l'indéterminé des forces chaotiques. Le personnel, autrement dit, se conquiert chez Deleuze et Guattari sur l'anonyme, et ce pour faire droit à l'anonyme. Pour arriver à en rendre compte concrètement, nous examinons les phénomènes de la parole et du désir : pourquoi ni le langage ni l'inconscient ne peuvent-ils être rapportés à des coordonnées personnelles ? Cette question est élaborée en elle-même à partir de la controverse que Deleuze et Guattari mènent avec la linguistique et la psychanalyse, controverse qui aboutira à l'idée que la formation subjective fait toujours partie d'un agencement. Mais, dans la mesure où l'agencement peut réussir ou échouer, tantôt il augmentera la puissance d'agir et de penser, tantôt il l'affaiblira, ne laissant passer que des forces négatives. En définitive, entre la mort du sujet et sa résurrection, on montrera qu'il n'y a pas à trancher définitivement : tant la personne que l'impersonnel ont leur propre terreur et leurs propres limites[1]. Dans les deux cas, l'intériorité n'aura en tout cas plus rien d'un trésor enfoui en moi, car elle est déjà le lieu de luttes entre

[1] Par exemple, MP, p. 600.

éléments infra- et supra-individuels. Comment libérer ces éléments sans exalter l'inconscience, le chaos et le déchaînement désordonné de pulsions ? Telle est la question générale de cette troisième partie, dont la conclusion montre que la question ontologique du sujet est une question autant éthique que politique.

Être libre de soi

Quels résultats avons-nous obtenus avec la méthode proposée et le parcours ici annoncé ? Tout d'abord, si le sujet advient inexorablement, pour Deleuze et Guattari il advient sur la base des préjugés les plus naïfs de la représentation. En ce sens, on doit contester l'importance souvent ressassée des récits de soi, de la mémoire, de la construction identitaire, de la propriété individuelle, voire de la résilience et de la cohérence de pensée. L'obsession humaine dominante est telle qu'elle entraîne l'identification : à moi, à nous. À titre d'illusion ou de croyance, le « moi » se produit et continuera donc à se produire, étant le résultat dérivé d'intégrations locales dans l'esprit. À plus forte raison, il semblerait qu'il n'y eut jamais de danger particulier pour ce « moi ». Donc, ce dernier n'est pas à protéger comme quelque chose d'originaire qui serait mis à l'épreuve par le monde contemporain, tout comme ne sont pas à protéger nos communautés d'appartenance. Ce dont nous manquons en revanche, et ce dont nous ne serons jamais assurés, c'est davantage de la déprise de soi, d'oubli qui nous fasse sortir du ressentiment, de capacité à faire en sorte que le « chez soi » ne sente plus le renfermé. Nous manquons de formes d'expérience intime et commune qui soient à la fois (1) intenses, (2) vivables et (3) éthiquement justifiables. Être libre de soi : tel pourrait être finalement le programme de Deleuze, programme autant éthique que politique. Et n'est-ce pas depuis le début que, inspirée par Nietzsche, toute sa pensée développait une stratégie qui consistait à « décharger, alléger »[1] ? Quand Deleuze entreprend ce curetage et cette sévère critique, on verra que c'est dans le but de libérer la philosophie des clichés que lui procurent le bon sens et le sens commun. Coincée entre ses stéréotypes et son inconsistance, ses poncifs et sa folie, la seule « percée »[2] de la pensée est de s'approcher du dehors sans reculer, et ce afin de le consolider (dans une œuvre d'art, un concept philosophique, ou une découverte scientifique). Car ce qui est ainsi produit par la pensée, et ce le plus *ordinairement* du monde, (1) défait le sujet, (2) perce le mur du signifiant, et (3) produit des affects qui doivent être rapportés à un corps intensif plutôt qu'à l'organisme[3]. Ces trois conséquences fournissent à Deleuze autant de raisons de ne pas aller

[1] DR, p. 76.
[2] Sur la percée, cf. par exemple AO, p. 161.
[3] Ce sont là les trois « strates » de *Mille Plateaux*.

dans le sens d'une réduction phénoménologique qui révèlerait enfin le rapport intentionnel d'une subjectivité transcendantale constituante à un monde constitué. En fait, pour apparaître comme l'objet de prédilection de la pensée, le dehors n'aura même plus besoin du regard d'un spectateur impartial ; la transparence de la conscience elle-même sera ébranlée.

Indépendamment de la noétique – pourtant si centrale dans la doctrine –, on verra que les questions touchant à la vie spirituelle intérieure sont très présentes chez Deleuze, mais qu'elles ne constituent pas une réactivation clandestine de ce qu'il aurait tenté d'exclure. Car le paradigme pour aborder ces questions est esthético-éthique et non plus moral ou ontologique. En effet, toute la discussion notionnelle à propos du sujet serait sans intérêt si, corrélativement, cette discussion n'induisait pas de nouvelles formes de vie et des sensibilités nouvelles. Cela voudra dire d'abord que l'être de l'homme n'est plus à chercher comme on chercherait la vérité de ce que l'on est : toute vérité, même intérieure, est pour Deleuze production, donc instauration et invention. Ensuite et de manière plus polémique, cela voudra dire qu'il faut récuser les options philosophiques à tendance humaniste : origine, authenticité, profondeur sont autant d'illusions dans lesquelles s'enferme l'homme. Ainsi, on verra que Heidegger et Deleuze partagent un trait fondamental : une manière de lier la lutte contre le sujet à la lutte contre la grammaire de la métaphysique occidentale. Mais dire que le sujet dénature quelque chose n'implique pas chez Deleuze l'éloge complice d'un réel plus originaire et plus profond, ni aucune « entente » de l'être. De même, le fantasme d'une expérience anté-prédicative du monde tel qu'on le trouve chez Merleau-Ponty[1] est précisément cela : un fantasme.

En définitive, la libération de soi devra nous mener à la défense du constructivisme en philosophie. Les agencements remuent en nous le plus profond. Pourtant, « le plus profond » n'est pour Deleuze et Guattari ni promesse de l'origine, ni évitement de l'analyse de la pratique humaine, ni hypostase d'un sujet anhistorique et fictif (lequel, historiquement, a servi efficacement de justification à la domination). Comment créer aujourd'hui des modes de vie « hors sujet » qui nous redonneront confiance en l'avenir ? En quoi ces modes continuent d'être à la fois un travail sur soi et une forme de sociabilisation collective ? Ce sont ces questions qui sont laissées ouvertes par Deleuze et Guattari, et qui sont aujourd'hui explorées grâce à leurs outils par des chercheurs bien sûr, mais aussi le plus simplement du monde et sans le savoir dans des manières contemporaines de se vivre.

[1] Ainsi, la duplicité deleuzienne dedans-dehors ne reformulera pas l'idée, présente chez Merleau-Ponty, d'un sujet ayant perdu sa fonction constitutive, car « voué » au monde et noyé en lui.

Première partie :
Histoire de la philosophie

Chapitre I : L'histoire philosophique du sujet

Critique du sujet et critique de la représentation

Pour Deleuze, tous les concepts de la philosophie se rattachent à un problème qui leur fournit leur sens. Avant d'entamer une réflexion critique sur le statut notionnel du « sujet » dans son œuvre, il convient donc d'appliquer à Deleuze son propre procédé. Quel est le problème qu'il pose ? Dans *Différence et répétition*, Deleuze fournit une dissertation de prime abord classique en philosophie, qui se présente comme une tentative de retrouver le jeu profond de la différence et de la répétition. Le double enjeu était (1) d'arracher la différence à une différence simplement conceptuelle, et (2) de distinguer la répétition de la ressemblance extrême ou d'une équivalence qui serait parfaite. L'humilité de Deleuze dans son avant-propos amène à croire que ces deux directions de recherche s'inscrivent dans une tendance générale, étant entendu que la réflexion sur ces thèmes est déjà largement entamée dans les années soixante, que ce soit dans le domaine de l'art ou en philosophie. Le nouveau roman ou le cinéma, avec leurs procédés sérigéniques inédits, mais également la philosophie, en la figure de Heidegger ou avec le structuralisme, ont en effet largement préparé le terrain à des notions que Deleuze lui-même avoue être « dans l'air du temps »[1]. Cette modestie dissimule pourtant mal l'ambition excessive, mais d'abord cachée du projet, à savoir – derrière la tentative de forger un vrai concept de la différence pure et un vrai concept de la répétition complexe – de mener une critique sévère de ce qui, de tout temps, empêcha une telle tentative : le monde de la représentation[2]. Ce monde se définit par la « quadruple racine » de l'identité du concept, de l'opposition du prédicat, de l'analogie du jugement et de la ressemblance de la perception. Subordonnées à ces exigences de la représentation, la différence pure et la répétition complexe sont domptées ou se dissipent dans le non-être. Par-delà le contexte propre à *Différence et répétition*, tout ce que Deleuze a écrit se situe dans cette tentative de rendre pensable un impensable de la philosophie : le domaine sub-représentatif. C'est donc à ce problème que devra systématiquement être rattachée la critique du sujet qui va suivre. En fait, ce qui se présentait d'abord comme une étude thématique ou une réflexion sur la nature de la différence et de la répétition, sera peu à peu amené à se constituer comme une puissante critique qui déplace toute la philosophie et qui met la métaphysique en mouvement. Ce programme, à son tour, permet une généalogie historique

[1] DR, p. 1.
[2] Il faudrait étendre le sens de l'expression aussi vers des domaines non philosophiques : représentation mentale (image, idée), représentation objectale (insignes), représentation théâtrale (la scène du drame), représentation politique (délégation du pouvoir).

de la subjectivité, en tant que celle-ci – dans sa forme moderne en tout cas – serait éminemment liée à la représentation.

Ce pourquoi, malgré son humilité apparente, *Différence et répétition* reste un livre redoutable, « apocalyptique »[1] selon les mots même de l'auteur, car il détruit non seulement une thèse classique en ontologie (celle de l'équivocité de l'être), mais aussi une façon qui semblait inébranlable de concevoir l'acte de pensée (la conception du bon sens et du sens commun). Pour qu'on puisse affirmer authentiquement la différence, Deleuze estime en effet qu'il faut poser deux conditions : (1) l'être doit se dire en un seul sens de tout ce dont il se dit, (2) la pensée doit affronter son ombre la plus intime : non plus l'erreur, ni même l'illusion, mais la bêtise. Alors tout change. Critique radicale de l'origine morale de tout modèle de récognition, et ainsi de toutes les compromissions et soumissions philosophiques qui en résultent ; appréciation sévère des catégories comme principe de distribution et hiérarchisation ; renvoi du négatif dans l'ombre, comme puissance simplement seconde et dérivée d'une affirmation primordiale ; remplacement de la formule de la question classique « qu'est-ce que ? » au profit d'un procédé pluraliste de vice-diction hérité de Nietzsche et de Leibniz, et qui inscrit l'essence dans l'inessentiel : ce ne sont là que quelques avatars de ce livre qui s'avance masqué jusqu'au chapitre-pivot « Image de la pensée », moment central à partir duquel s'écroule tout d'un coup l'édifice philosophique qu'on connaissait jusque-là, si bien que la seconde moitié s'occupera à construire les bases d'une philosophie de la différence, et à nous faire sortir peu à peu du mouvement abstrait pour rejoindre le mouvement réel[2]. Comment la pensée peut-elle capter ces forces muettes dont on peut dire qu'elles tiennent à la fois du chaos (comme désordre) et du cosmos (comme ordre) ? Entre l'ordre et le chaos, entre le déterminé représenté et l'indéterminé impensable, il y a pour Deleuze des synthèses en train de se faire et qui président à la naissance du monde. Tel est le fond obscur de la nature : une disjonction devenue incluse, où tout se divise, mais en soi-même[3].

Si cette rapide esquisse du programme deleuzien est importante pour la reconstruction d'une théorie de la subjectivité, c'est en raison de l'enjeu central que le titre « *Différence et répétition* » dissimule, enjeu qui risque dès lors de rester inaperçu : démontrer l'inadéquation

[1] DR, p. 4.
[2] Sur ce déchirement central et, plus généralement, le mouvement interne de l'ouvrage, cf. la recension par M. Foucault, « Theatrum philosophicum », in *Critique*, n° 282, novembre 1970, pp. 885-908.
[3] Zourabichvili fait de ce thème l'opérateur principal de la philosophie de Deleuze. Cf. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 78-81.

de la représentation pour rendre compte de la pensée en général. C'est seulement à partir du problème ainsi formulé que nous pouvons montrer comment un certain concept de « sujet » est mis hors jeu par Deleuze. Bref, la critique du sujet et la critique de la représentation sont inséparables, chacune éclairant l'autre.

Historiographie du sujet

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari affirment qu'« on passe d'un concept à un autre par une sorte de pont »[1]. Cela voudrait dire que tout changement notionnel obéit à une règle de passage. À nous de déterminer donc comment on passe d'une philosophie du sujet à une philosophie sans sujet. Aujourd'hui, la critique du sujet est un lieu commun philosophique : la mort de l'homme semble consommée et actée. Mais s'en contenter risque de manquer foncièrement le problème décisif. Car précisément, pourquoi pensée du *sujet* et pensée de l'*homme* sont-elles venues à être confondues ? Y a-t-il, à cet égard, une spécificité du sujet *moderne*, par rapport à un sujet antérieur, médiéval, voire antique ? Comment se sont noués les trois fils du moi, de l'âme et de l'homme ? Pour y répondre, il faut traiter le problème sous forme de complexe, d'ensemble où les formations discusives logiques, théologiques, politiques, psychologiques ou anthropologiques ne cessent de glisser les unes sur les autres. Il faut suivre les figures de l'homme, du sujet, de l'âme, de l'esprit, de la conscience (en marquant toutes les différences nécessaires), afin qu'une telle nébuleuse ne se laisse pas plier dans des reconstructions trans-historiques artificielles. Cette tâche est historiographique, mais aussi proprement philosophique. C'est elle qui nous permettra de traquer les traditions et les influences restées muettes chez Deleuze.

Pour ce faire, nous nous inspirons de la méthode archéologique d'Alain de Libera, qui a tenté de décrire la gestation notionnelle du sujet. L'aventure conceptuelle qu'il décrit accède, au terme d'une longue chaîne historique, au sujet comme à une forme unique, cohérente, identique. En particulier, Libera distingue soigneusement plusieurs acceptions du concept : l'inhésion, la dénomination, l'individuation par la forme, l'attribution. Sans entrer dans le détail des textes commentés, nous montrons dans les pages qui suivent (1) l'extrême difficulté de la question, (2) le vocabulaire métaphysique grec dans lequel cette question est d'abord formulée, (3) l'indissociabilité de la logique formelle et de la spéculation sur le fondement. Le parcours historique permettra d'identifier en quoi la longue supposition du

[1] QPh?, p. 24.

sujet en philosophie constitue déjà comme un « formulaire » dont hérite (et que conteste) Deleuze. Au lieu de présenter la critique du sujet comme une coupure avec une tradition (car l'idée même de tradition est une idée fantasmée), nous préférons suivre les embranchements des idées, en remonter le cours historique pour déceler les moments où le concept a muté. L'ensemble de ce chapitre montrera que la constitution du sujet n'est pas linéaire, qu'elle n'obéit à aucune séquence temporelle unique.

Se démarquant tant de la méthode de la généalogie nietzschéenne que de l'archéologie foucaldienne, Alain de Libera démontre que le sujet humain n'a pas toujours été là, qu'il est une créature récente dont l'origine (et l'origine seulement) est grecque et scolastique. Cette historiographie est importante pour situer le contexte d'élaboration de la critique contemporaine du sujet. En particulier, l'historiographie permet de comprendre les nouvelles conditions logiques et ontologiques pour que le mode d'être impliqué par le sujet humain puisse être désarticulé. C'est dire que si Deleuze propose un autre chemin, la compréhension de ce chemin implique le besoin de dialoguer avec son passé. Il est vrai que son œuvre se propose explicitement d'atteindre par la pensée de nouveaux rivages, des « lieux extrêmes »[1]. Mais ces rivages et ces lieux sont en réalité moins inédits et « post-modernes » qu'on ne voudrait le croire : il n'a pas fallu attendre le XX^{e} siècle pour se questionner sur le besoin d'un fondement en métaphysique, ni pour interroger le moment « moderne » de la subjectivité.

Nous souhaitons tout d'abord circonscrire la question elle-même, avant de tenter d'y répondre. Deleuze, à l'invitation de Nancy à répondre à la question sur le sujet, évoque dans un texte très court deux « fonctions » qu'aurait eues ce concept : une fonction d'*universalisation* (actes noétiques du « Je pense ») et une fonction d'*individuation* (le moi individuel, la personne concrète, vivante et parlante)[2]. L'aspect extrêmement condensé de la thèse la rend presque désinvolte. N'ignore-t-elle pas plusieurs siècles de gestations, d'hésitations, et de retours en arrière ? Car pour chacune de ces fonctions, nous pressentons que les problèmes philosophiques sont immenses, hérités d'un passé lointain, et qu'elles ont animé au plus profond la pensée occidentale. D'abord, il faut élucider comment se sont constituées et nouées ensemble les fonctions d'universalisation et d'individuation. Ensuite, il faut identifier quels sont les facteurs intérieurs et extérieurs à la philosophie qui expliquent que le concept de sujet soit devenu impraticable (et depuis quand). Cette identification exige

[1] NP, p. 126.
[2] ID, « Réponse à une question sur le sujet », pp. 326-328.

une périodisation précise qui détermine – ne serait-ce que schématiquement – les étapes par lesquelles est passé le concept.

Nous avons l'impression, dans notre vision panoptique du passé, que le sujet est d'abord préparé sans être mené à bout ; puis qu'il éclot, à son endroit et à son heure, à la faveur de circonstances favorables (et les manuels de philosophie disent que c'est avec Descartes) ; puis qu'il décline enfin, car les circonstances intérieures et extérieures à la philosophie l'exigent (et les manuels évoquent Heidegger, Derrida, le tournant linguistique). Mais une telle présentation (qui a le mérite d'être linéaire) a le démérite de projeter l'ombre du *cogito* dans le passé et d'en pacifier les évolutions. Descartes n'a jamais entendu parler d'un « sujet cartésien », ni Kant d'un sujet « kantien » : ce sont pour eux des problèmes qui sont simultanément en voie de détermination et de résolution. Comment on arrive aujourd'hui à l'idée d'une « mort du sujet », et en raison de quelles circonstances, on ne le comprendra que plus tard. Tout comme on comprendra la place vraiment centrale de Kant à cet égard, et par conséquent de Kant pour Deleuze. Il faut dans un premier temps élucider la raison du privilège accordé traditionnellement au sujet, puis dans un deuxième temps identifier les facteurs qui font que celui-ci en vient à disparaître. En d'autres termes : si le sujet est aujourd'hui une réponse devenue impossible, quelle était la question ?

Le moment grec dans l'établissement de la représentation

L'archéologie fait apparaître que la question du *sub-jectus* se formule dans une conceptualité aristotélicienne et qu'elle est liée à la théorie de la prédication. On ne peut faire ici l'économie d'un rappel sommaire. Plus particulièrement, il faut marquer la différence purement formelle entre le sujet d'attribution (prédication accidentelle) et le sujet d'inhérence (prédication essentielle). Tantôt un prédicat *est dit d*'un sujet, tantôt le prédicat *est dans* le sujet. Cette première distinction entre sujet d'attribution et sujet d'inhérence connaîtra une large postérité, qui n'est d'ailleurs pas seulement due aux commentateurs grecs ou hellénophones d'Aristote. Elle en viendra à recouper dès le Moyen-Âge cette autre distinction, non strictement aristotélicienne celle-là, entre le sujet ontologique (*pros huparxin*) et le sujet logique (*pros kategorian*). Le schéma d'ensemble est bien connu, même s'il semble démodé : (1) la substance par rapport à ses prédicats (la neige comme sujet de la blancheur qui lui est inhérente) et (2) le sujet de l'énoncé par rapport à ses prédicats (« animal » par rapport à « être en mouvement ») remplissent tous deux une fonction de portance, de support ou de suppôt. Le *sub-jectus* est donc ce qui est placé sous, il est un

soutien – (1) ontologique ou (2) logique– aux accidents qui réclament quelque chose dont ils dépendraient[1].

Or, il y a un présupposé qui fonde l'ensemble de cette doctrine. Pour Aristote, il n'y a pas de formes séparées : c'est ce présupposé qui sera remis en question par Deleuze, introduisant un trouble qui se répercute sur toute la philosophie. Dans la manière aristotélicienne de poser le problème, le sujet est une notion aux contours variables : l'individu doit être subordonné à l'espèce, qui est elle-même subordonnée au genre[2], qui à son tour ne peut se rapporter à l'être qu'analogiquement. De cette façon, Aristote entérine l'équivocité de l'être. Son schème théorique, schème où le sujet fixe l'inconsistance des accidents et leur donne quelque chose de quoi dépendre effectivement, est fondamental pour toute l'histoire de l'ontologie. Deleuze fera justement de cette inscription par Aristote de la différence dans le concept en général (c'est-à-dire de la différence spécifique comme prédicat d'un type très particulier, « synthétique et constituant », « attributeur »[3]) le moment inaugural, l'« heureux moment »[4] à partir duquel se déploie le monde de la représentation, le moment où la différence est domptée, cesse d'être un mal et devient pensable.

En effet, dans ce cadre logique aristotélicien, c'est la différence spécifique qui est la plus grande : elle est formelle, synthétique, productrice. Elle a surtout pour rôle d'être un intermédiaire[5], puisqu'elle assure le passage de l'inférieur au supérieur, du particulier au général, de l'individu à l'*ousia*. La différence ainsi comprise est nécessairement une différence conceptuelle, car elle vise un prédicat essentiel dans la compréhension du concept. Mais quand la différence devient un concept de réflexion, c'est tout une vision morale du monde qui s'installe. Cette thèse de Deleuze est essentielle. Elle explique que le problème du sujet ne doit pas être considéré comme simplement théorique et abstrait, mais éminemment pratique, dans le sens où, dans l'histoire, l'affirmation ou la dénégation du sujet feront tour à tour objet de scandale, et donc d'opprobre et de mépris[6]. Bref, si on doit

[1] Aristote, *Cat.*, 2., en particulier I a20-b9. Cf. le commentaire d'A. de Libera dans *L'invention du sujet moderne*, Paris, Vrin, 2015, pp. 43-44 et dans *Archéologie du sujet, I*, *op. cit.*, pp. 64-71.
[2] Sur la différence spécifique, sur le caractère distributif et hiérarchique de l'être chez Aristote, et sur les problèmes de l'intermédiaire, de l'ordre et de la mesure qui en découlent, cf. DR, pp. 45-52.
[3] DR, p. 47.
[4] DR, p. 48.
[5] DR, p. 47 : « Elle [la différence spécifique] est médiatisée, elle est elle-même médiation, moyen terme en personne. »
[6] Deleuze a toujours souligné les répercussions pratiques des thèses en métaphysique. Ainsi, dans *Spinoza, philosophie pratique*, Deleuze refuse de commencer son commentaire de l'œuvre de Spinoza par la grande affirmation de l'*Éthique* « *Deus sive Natura* », préférant insister sur la triple signification pratique et immédiate de cette formule (à savoir la dénonciation de la conscience, des valeurs, et des passions tristes). Le problème global qu'il s'agissait de traiter est donc l'inscription politique d'une thèse spéculative. C'est encore ce lien de

s'occuper de la question du sujet, c'est qu'elle est déjà un essaim de questions vitales et très concrètes, des questions qui ont trait à l'organisation de la vie humaine. On comprendra donc que l'ensemble de notre recherche tende naturellement vers les problèmes du rapport des hommes entre eux et du rapport des hommes à ce qui les entoure.

Pour l'instant, bornons-nous à saisir pourquoi Deleuze oppose la représentation comme système du jugement à la philosophie de la différence, la première se proposant d'évaluer la conformité de la forme du sujet au bon sens et au sens commun, la seconde visant à fonder la possibilité d'une expérimentation immanente des styles de vie. Pour l'expliquer, Deleuze affirme que « le jugement a […] deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le partage du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la mesure des sujets. À l'une correspond la faculté dans le jugement qu'on appelle sens commun ; à l'autre, celle qu'on appelle bon sens (ou sens premier). »[1] En d'autres termes, c'est avec le bon sens et le sens commun que la représentation devient organique et paisible. Le préfixe « re- » dans « représentation » décrit justement la soumission de toutes les différences à une forme conceptuelle fondamentale : la forme de l'identique reconnue par le sujet (d'emblée intégré à titre de pièce essentielle).

En outre, puisque le processus inductif qui meut l'ensemble de l'aristotélisme accentue l'importance de la théorie de la définition (comme recherche du concept approprié[2]), il faut accorder à Aristote une place déterminante dans l'établissement de la représentation. Chez Aristote, la fonction du concept est telle qu'il semble irrémédiablement dompter et réduire ce qu'il est censé définir. Bref, la différence aristotélicienne est pour Deleuze toujours différence « entre » et suppose un minimum de ressemblance dans la compréhension du concept : c'est un faux concept d'une fausse différence. Représenter revient de fait à rapporter une détermination à une autre dans une forme, et ainsi concilier la différence avec le concept. Tel est bien l'heureux moment grec, mû par un souci d'identifier, de distribuer et de hiérarchiser, afin d'empêcher que l'indéterminé dissolve toutes les formes (c'est déjà l'insuffisance qu'Aristote décèle dans la méthode de division platonicienne, qui manque selon lui de « raison »[3]).

---

l'ontologie et de la politique qu'on retrouvera à l'œuvre dans la réactivation par Deleuze du « dehors » blanchotien.

[1] DR, p. 50.

[2] SPP, p. 143.

[3] Cf. *Premiers analytiques*, I, 3 ; *Seconds analytiques*, II, 5 et 13. Sur l'absence chez Platon de l'identité d'un concept, laquelle serait capable de servir de moyen terme, cf. DR, pp. 82-85.

L'ordre et l'harmonie

Nous comprendrons plus tard pourquoi Deleuze oppose la pensée et la représentation, pourquoi la pensée fait remonter l'indéterminé et récuse toute nécessité de « portance ». Pour le moment, remarquons qu'avec le système aristotélicien de la représentation, nous avons un premier réseau de places fonctionnelles, une forme logique de la subjectité (d'attribution/d'existence, essentielle/dénominative) qui sera appelée à jouer un rôle capital dans l'histoire de l'ontologie[1]. À cause de l'imprégnation de ce système sur nos schèmes perceptifs, il deviendra très difficile, voire dangereux, de « déconstruire » le sujet. Deleuze en est conscient. Il est arrivé à Foucault de dire que la question du sujet a fait couler plus de sang que la lutte des classes. L'humour de la formule ne doit pas masquer l'essentiel. En effet, si Deleuze identifie un souci grec pour la distribution et la hiérarchisation, ce souci s'applique plus généralement à nos existences. C'est lui qui guide l'insertion de l'homme dans le monde. Pour Deleuze, c'est tout un système de jugement de Dieu qui se joue dans ces problèmes en apparence hautement spéculatifs. Cela montre bien que la question théorique du sujet sera inséparable (1) de la question logique de la prédication, (2) de l'ontologique des premiers principes et (3) de la question pratique de l'assujettissement.

Pour l'illustrer, il nous suffira de rappeler l'immense querelle au XIIIe siècle qui, dans une opération théologique menée par Eckhart, va subvertir tout l'ordonnancement illustré par l'arbre de Porphyre et mettre sens dessus dessous la belle harmonie où le plus général englobe par cercles concentriques le plus particulier. La controverse de « la vertu éthique suprême » qui est discutée à l'âge des universités va mener Eckart à un rejet de la médiation, à la suppression de la nécessité d'avoir un intermédiaire, et donc à une thèse qui va rendre possible la conversion dans la hiérarchie. En apparence, rien de plus étranger à Deleuze. Ce que Deleuze partage avec la mystique rhénane pourtant, c'est d'abord une manière de poser la question elle-même : est-ce que l'être que je suis doit être mis du côté de l'exceptionnalisme, ou bien du côté de l'indifférentialisme[2] ? En effet, Eckhart se demande si la vertu des grands hommes est préférable à la vertu des modestes, si on doit choisir la magnanimité ou humilité. Nous verrons comment Deleuze dépasse en dernière instance cette alternative entre la subjectivation fixe et la désubjectivation dans l'indifférencié.

[1] Voir à ce sujet le cours de Deleuze à Vincennes daté du 20/03/1984. L'ensemble des enregistrements et leurs retranscriptions sont disponibles sur le portail https://www.webdeleuze.com/

[2] Ce sont là en effet les deux grandes alternatives, qui semblent s'exclure l'une l'autre : tantôt la défense de l'individu cherchant ce qu'il est en propre, tantôt le ravalement de toutes les différences individuelles dans le fond anonyme. Nous discutons dans le dernier chapitre la manière dont Deleuze échappe à cette alternative. Cf. *infra*, p. 371.

Remarquons pour l'instant que ce choix chez Eckhart est en tant que tel une option dangereuse. Sa thèse parasite l'ordre hiérarchique céleste en faisant rentrer le plus petit en contact direct avec le supérieur des supérieurs. Là où la pensée de l'analogie, essentiellement médiatisante, n'admettait « pas de contact direct avec le Sommet »[1], Maître Eckhart nous invite à nous humilier, à nous néantiser, c'est-à-dire non pas à nous abaisser, mais au contraire à nous mettre au plus haut, à nous élever au-dessus du monde. La conversion, l'acte de se tourner vers Dieu comme ce dont on procède[2], n'est plus soumise à la nécessité d'un passage par le moyen terme. Eckhart défend donc une grande procession, une unification des puissances où la puissance moindre qui procède d'une puissance supérieure, se convertit non pas seulement vers la puissance directe dont elle procède, mais vers la puissance ultime dont elle procède : Dieu. Le mouvement descendant de l'émanation et le mouvement ascendant de la conversion se répondent et parasitent l'univers des intermédiaires.

Dans un âge où la scolastique est bien établie, devenue vraiment « bureaucratique », il va de soi qu'une telle subversion de l'ordre logique est aussi une subversion politique. Il est vrai que la théologie chrétienne a toujours été liée à la pratique du pouvoir. Par exemple, elle s'est donnée beaucoup de peine pour définir la place du Pape et de l'Empereur, ainsi que la place exacte de leurs assujettis. Les rites et la liturgie eux-mêmes sont liés à des procédés de validation. Mais la vie dans la foi est foncièrement indécise et a toujours su libérer des puissances insoupçonnées, puissances que Deleuze (et il n'est pas le seul) détecte particulièrement dans l'art chrétien.

Il est vrai que, en ce qui concerne Eckhart, l'autorité va trancher clairement : les hérétiques sont brûlés et jetés dans le Rhin[3]. L'histoire rendrait raison à Foucault : on réaffirme une hiérarchie céleste qui donne à chacun la part qui lui revient ; on réaffirme le sommet, l'inférieur, et le *moyen* qui en assure la communication. Les anges, les institutions ecclésiastiques, les sacrements, sont autant de supports des transports spirituels bien réglés. Plus que le sujet humain ou le christianisme, il s'agit de défendre l'ordre cosmique. Deleuze attire l'attention sur ceci que c'est la spécification qui, déjà chez Aristote, assure les exigences de cohérence et de continuité. La spécification transporte la différence aux niveaux successifs de la division jusqu'à l'être fini particulier, le *species infima* qui termine la ramification et qui clôture la dépendance des accidents. Un tel sujet, on le retrouvera à sa

[1] A. de Libera, *Archéologie du sujet, I, op. cit.*, p. 25.
[2] Nous revenons sur cette idée centrale dans le chapitre sur les synthèses passives de l'habitude. Cf. *infra*, chapitre III « Les synthèses passives de l'habitude ».
[3] A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996.

place, avec ses qualités, suivant la direction choisie dans les partitionnements hiérarchiques. Ici, en bout de chaîne, se terminent les prédicats essentiels intra-catégoriaux (pour Socrate, « être un homme »), et commencent les prédicats accidentels et trans-catégoriaux. Ces derniers peuvent disparaître sans entraîner pour autant la disparition du sujet, puisqu'ils ne valent plus pour le genre et pour l'espèce, mais seulement pour l'individu qu'ils vont décrire (pour l'humain, « être noir », « être de sexe féminin », « avoir des yeux bleus »).

Si nous nous attardons sur ces débats qui semblent être d'un autre temps, c'est pour rappeler que *Différence et répétition* part de la syntaxe aristotélicienne des choses pour d'autant mieux la dépasser. Pour problématiser la relation du modèle et de l'image, du fini et de l'infini, du déterminé et de la détermination, Deleuze introduit une opposition capitale qui ne variera plus. D'une part, il y aurait un mode de pensée qui nécessite un univers analogique, hiérarchique, qui se développe de manière rayonnante. D'autre part, on aurait affaire à un mode de pensée où chaque être n'est plus défini et mesuré par son degré d'éloignement par rapport au sommet. Par ce dualisme, il s'agit pour Deleuze de ré-actualiser le scandale de « *sine medio* », de quelque chose qui tend à déborder le monde compartimenté et vertical. Ce « quelque chose » est la seule thèse véritable, la seule viable, de l'ontologie : l'univocité d'un être qui se dit d'un seul et même sens de tout ce dont il se dit. La philosophie qui refuse de faire de la différence une simple différence conceptuelle mène nécessairement à cette « anarchie couronnée »[1], en opposition avec la cohérence donnant à chacun sa place, assignant chaque être à résidence. Nous verrons par la suite pourquoi Deleuze est réfractaire au type « agraire »[2] de distribution, où chaque étant a son domaine, sa catégorie, ses attributs. Pour l'instant, il nous suffit de noter que par « anarchie », on n'entendra pas le délire postmoderne d'une philosophie qui veut en finir avec l'ordre.

Nous croyons, comme l'affirme Alain de Libera[3], que le rôle de l'historien de la philosophie est de montrer que tout philosophe est plus vieux qu'il ne le croit, et qu'il hérite d'un complexe question-problème qui trace déjà une série de directions. Ce complexe, pour Libera, est essentiellement aristotélicien, théologique, et médiéval. Car c'est là qu'on assiste à l'éclosion de concepts (logiques et ontologiques) propres à la modernité et à la philosophie contemporaine. Le remplacement par Deleuze du sujet au profit d'un concept comme

[1] DR, p. 55.
[2] DR, p. 54. Pour le développement de ce thème, cf. MP, « Le lisse et le strié », pp. 592-625. Cette dichotomie entre anarchie et organisation culmine dans l'opposition, constante chez Deleuze, entre une pensée « sédentaire » et une pensée « nomade ». Nous retrouverons dans les chapitres qui suivent le désert comme l'espace symbolique ultime, espace qui s'oppose à l'espace de distribution aristotélicien (cf. *infra*, p. 300).
[3] A. de Libera, *Archéologie du sujet, I*, *op. cit.*, p. 37.

« heccéité » rend raison à cette approche archéologique : il est des traditions qui continuent à être éloquentes par leur silence même (en l'occurrence celle de Duns Scot). Si l'opération de Deleuze est similaire à la subversion à l'œuvre chez Maître Eckhart[1], il reste vrai en revanche que la philosophie de la différence ne peut s'identifier entièrement à la mystique rhénane ; ni en ce qui concerne le statut de l'immanence, ni eu égard au sujet ainsi engagé. Deux raisons amènent à le penser : d'une part, un privilège est encore donné par Eckart à l'homme comme « vide libre », comme manque qui est en même temps la source d'un pouvoir de s'ouvrir au don par-delà toute sub-jectité (toute réceptivité) définie ; d'autre part, l'émanation, même si elle subvertit la pensée dogmatique, la suppose néanmoins. Chez Eckhart, Dieu comme cause émanative est une cause qui reste en soi pour produire son effet, mais dont l'effet est encore extérieur à la cause. Deleuze estime qu'il faudra attendre une vraie philosophie de l'immanence – Spinoza, et plus encore Nietzsche – pour produire véritablement le monde le plus anti-hiérarchique qui soit. Ici, nous ne pouvons plus suivre Alain de Libera, lorsqu'il affirme qu'Eckhart abolit la dissymétrie de la conversion, tant dans l'ordre ascendant que dans l'ordre descendant. Il nous semble que toute cause émanative comporte un minimum de distance et ne supporte l'immanence que secondairement, en passant des compromis avec l'autorité religieuse. C'est avec la cause immanente de Spinoza que deviennent possibles des énoncés qui engloutissent les sages et les dieux : le philosophe et le rocher pourront être dits « les mêmes », non pas que tout soit égal, mais tout est égal d'« un certain point de vue », en tant qu'existence. Deleuze écrit : « c'est comme si des plages d'immanence poussaient à travers les étages ou les marches, et tendaient à se rejoindre entre niveaux. Là l'Être est univoque, égal : c'est-à-dire que les êtres sont également être, au sens où chacun effectue sa propre puissance dans un voisinage immédiat avec la cause première. Il n'y a plus de cause éloignée : le rocher, le lys, la bête et l'homme chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'an-archie couronnée. Aux émanations-conversions des niveaux successifs, se substitue la coexistence de deux mouvements dans l'immanence, la complication et l'explication […]. »[2]

Malgré ces deux réserves, le cas d'Eckart peut servir de guide pour montrer comment un changement de principe est capable pour Deleuze de perturber une « image » de la pensée.

[1] A. Villani semble partager cette lecture. Cf. A. Villani, « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre », in *Revue internationale de philosophie*, n° 241 (2007), p. 308 : « L'immanence est un "*geschehen lassen*", un "*sein lassen*", l'esprit même du délaissement. » Les mentions d'Eckhart chez Deleuze sont rares (on peut citer DRF, p. 245 et QPh?, p. 47). Deleuze acquiert sans doute la connaissance de ses théories grâce à Maurice de Gandillac.

[2] DRF, p. 244.

Premièrement, nous voyons comment la thèse mystique transforme le schème aristotélicien. En effet, cette thèse révèle bien que la question de la dénomination et de la prédication ontologique se double au Moyen-Âge de la question théologico-anthropologique « Qu'est-ce que l'homme ? ». C'est cette mutation (*Umkehrung*) qui a tant préoccupé Heidegger, quand il s'interrogeait sur ce qui a permis à l'être de l'homme d'être déterminé comme sujet. Deuxièmement, la référence à Eckhart permet de lier la « critique du sujet » chez Deleuze à une reformulation athée de la même controverse. La question pour Deleuze est moins celle du libre accès personnel et non médiatisé à Dieu, que (1) la possibilité de dépasser la distribution et la hiérarchie, (2) les conséquences sur les hommes d'une telle suppression de la médiation. Plus précisément, et ce indépendamment de toute référence au christianisme (mais dans un rapport théorique très proche de lui), il apparaîtra que Deleuze défend les mêmes vertus ascétiques, la même désappropriation ou déqualification de l'âme que la mystique rhénane. Lisons *Mille Plateaux*, dont on a fait le paradigme de la post-modernité : « imperceptible, indiscernable, impersonnel, les trois vertus »[1]. On n'est pas bien loin d'Eckhart : *Ent-bildung* (déformation), *Abgescheidenheit* (détachement), *Gelassenheit* (délassement). Dans l'invitation à l'*Entbildung* (*Bild* étant l'image, le *medium* qui précisément nous éloigne de Dieu), ses contemporains verront une véritable dé-figuration[2]. Nous reviendrons au moment venu sur cette affinité avec l'inhumain et sur le profond ascétisme qui caractérise Deleuze. Ces thèmes révèleront chez lui l'idée d'une libération de soi, mais une libération qui passe par tout un apprentissage. À son tour, cet apprentissage nécessitera désappropriation, déqualification, sobriété et simplicité[3].

De la sub-jectité à la sub-jectivité

Voici donc la première grande opposition dans notre enquête, opposition qui semble traverser les âges, mais qui se cristallise remarquablement dans la scolastique tardive. Ou bien le monde harmonieux de la représentation : dans ce cas, on ne peut rien attribuer au néant, donc tout doit s'attribuer à la substance. Ou bien le monde du sub-représentatif où la différence cesse d'être conceptuelle, n'ayant besoin d'aucun « porteur », étant elle-même

[1] MP, p. 343.

[2] Le principal chef d'accusation contre Eckhart porte sur une telle destruction, censée définir l'homme. Deleuze évoque également la défiguration qu'expérimente l'homme quand il est reflété dans son principe. Cf. SPE, p. 300 : « […] le miroir semble absorber, et l'être qui se réfléchit en lui, et l'être qui regarde l'image ». Parce qu'il pressent cette absorption, Eckhart apporte déjà le danger proprement philosophique, celui de l'immanence. Il n'est pas anodin que les images de germe et de miroir (se retourner vers ce dont on procède) soient récurrentes dans *Différence et répétition*, en particulier dans les pages sur la constitution/destitution du sujet que sont les synthèses passives.

[3] Sur la sobriété comme ce qui supprime l'enracinement de chacun en lui-même, cf. MP, p. 125 et surtout p. 342.

transport de différences. Le premier modèle impose l'assujetissement (logique, ontologique, politique), tandis que le second le dés-assujettissement. Malgré leurs différences, Deleuze et Eckhart endossent davantage cette deuxième voie, tant du point de vue des principes théoriques (inadéquation de l'analogie) que des conséquences pratiques (vertus ascétiques et « l'homme sans qualités »). Mais cette opposition schématique ne fait encore que poser le cadre global. Malgré un rapprochement timide de la question du sujet et de la question de l'homme que nous avons annoncé, il est manifeste qu'au XIIIe siècle, la *subjectité* aristotélicienne ne nous mène aucunement encore à la *subjectivité* moderne. La théorie du « je » comme l'étant hypostatique auquel doivent être prédiqués tous nos actes psychiques et mentaux est une formation discursive plus tardive. Bien au contraire, là où la place de l'homme commence à faire problème, les penseurs chrétiens dénient (que ce soit à l'âme ou à la *mens*), le statut de sujet d'inhérence physique.

On crédite souvent Augustin de l'invention de l'intériorité humaine, d'un *cogito* proprement personnel où se réalise la première fixation de la subjectivité. Alain de Libera conteste cette paternité augustinienne de la conscience occidentale. Pour Augustin, *amor* ou *cognitio* sont le signe d'un dépassement vers Dieu : ils nous portent vers notre Créateur. Or, pourquoi ces transports seraient-ils inhérents à l'âme ? En effet, la tension ou la sortie de l'âme vers quelque chose d'autre est un accident. Or, aucun accident ne peut « dépasser » son propre porteur. Par conséquent, les opérations de l'âme ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet[1]. Chez Augustin, la question était réglée d'une façon extrêmement simple, strictement logique, en fonction des Écritures. Il y a inanité à cette époque de parler de « sujet humain », de *subiectum* qui aime, qui se remémore, qui veut, qui connaît. Les états mentaux ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet physique, mais sont immanents à la *mens* psychiquement. Il a fallu des siècles de gestation, de retours en arrière, de querelles théologiques et d'opérations stratégiques, pour que naisse le « je » moderne, comme sujet humain conscient, actif et maître de lui-même[2].

Un examen plus précis montre qu'il n'y a pas un moment inaugural où fixer l'émergence du « moi-sujet » dans l'histoire de la pensée. Chez Augustin, le raisonnement aristotélicien est mené contre l'application d'un modèle aristotélicien à l'âme, et ce dans le contexte d'une spiritualité chrétienne. Mais son raisonnement nous arrive aujourd'hui

[1] Augustin, *De Trinitate*, IX, IV, 5 [BA 16, pp. 82-85].
[2] Il y aurait une difficulté aujourd'hui à faire se rencontrer la tradition philosophique et théologique. Construction originellement théologique, la personne est devenue depuis deux siècles le bien de la philosophie. Il faut alors se demander comment la théologie contemporaine peut réinvestir cette nouvelle donne.

comme un lointain écho. Puisque les principes ont la vie dure, nous sentons le besoin de faire du rangement. En particulier, la méthode archéologique doit éviter le mouvement rétrograde de la formation discursive nommée « *cogito* ». Il est vrai qu'en déniant la *subjectité* à l'âme, Augustin est peut-être précisément le premier à proposer un modèle inédit de la subjectivité, d'une intériorité vivante où je deviens question pour moi-même[1]. Mais cette question est thématisée chez Augustin comme question, à l'aune, comme on le sait, d'une expérience douloureuse[2]. Aussi, il faut impérativement éviter le mouvement qui projette le moment d'arrivée sur les étapes antérieures, faute de quoi on en arriverait à exhorter certains auteurs qui n'étaient aucunement préoccupés par « la question du sujet » à nous livrer les secrets du *cogito* comme sujet substantiel, personnel et humain, titulaire unique des pouvoirs. Bref, on les exhorterait à penser selon les catégories modernes, et d'après les problèmes qui n'étaient pas les leurs[3].

En d'autres mots, la théorie aristotélicienne de la prédication ne nous mène pas à la subjectivité – du moins ne nous y mène pas suivant une ligne droite – , car « sujet » se dit en grec *hupokemeinon* : portance qui n'a rien d'un principe opérateur, action et passion étant autant d'accidents qui lui arrivent. Il a fallu un chiasme, une nouvelle articulation, une mutation de pensée, pour que le *subiectum,* frappé d'abord d'une réceptivité radicale (et donc d'abord un « quoi ») puisse peu à peu être pensé comme un « qui » (et à ce titre comme un sujet humain d'*actio*). Mais du « quoi » au « qui », de la quiddité à la quissité, la réponse n'intervient pas comme une nouvelle solution à un vieux problème. Le problème même a changé.

Comment rendre compte historiquement de cette transmutation ? Selon Alain de Libera, c'est la distinction entre *denominatio extrinseca* et *denominatio intrinseca* qui est essentielle pour l'archéologie du sujet[4]. Au fil du temps, et au Moyen-Âge en particulier, ce sont ces catégories qui seront appliquées à l'âme ou à l'esprit, qui seront comprises tantôt comme principe d'action, tantôt comme source de l'activité mentale. En tout cas, cette distinction qui dédouble le sujet fournit à l'historien un schéma qui rend compte de

[1] Le fameux et très commenté « *Et direxi me ad me et dixi mihi : "Tu qui es ?"* ». Cf. Augustin, *Confessiones*, X, VI, 9.
[2] Augustin, *Confessiones*, IV, IV, 9 : « *Factus eram ipse mihi magna quaestio, et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi*. »
[3] Deleuze a toujours soutenu la méthode qui consiste à trouver le problème spécifique de chaque penseur, problème qui lui appartiendrait en propre. DRF, p. 355 : « Ce qui est très difficile, c'est de déterminer le problème auquel telle ou telle proposition répond. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un, on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. »
[4] A. de Libera, *Archéologie du sujet, I, op. cit.*, p. 69.

l'ambiguïté qui frappe l'attributivisme. La première alternative est la suivante : l'esprit est (1) soit une véritable substance ontologique indépendante (et donc immatérielle, dessinant déjà une série de qualifications : unité, simplicité, immortalité de l'âme, si nécessaires au christianisme), (2) soit une propriété du corps, suivant une interprétation hylémorphique bien connue (si bien que certaines opérations de l'intellect doivent être rapportées au composé « âme-corps »). La seconde alternative est indépendante de la première et introduit un autre clivage encore : l'âme est (1) soit le sujet physique/ontologique (c'est-à-dire le sujet d'inhérence réel des actes mentaux), (2) soit un simple sujet logique d'attribution de ces mêmes actes. Dans l'archéologie philosophique, l'outil syntactico-sémantique péripatéticien – en raison d'abord de la distinction qu'il souligne entre attribution et inhérence, en raison ensuite du statut mixte de la sub-stance – est à l'origine de l'extraordinaire complexité du dossier. Il est, pour Alain de Libera, le carrefour initial dont les chemins mènent à l'aristotélisme averroïsant, avicennisant, mais tout aussi bien aux thèses anti-aristotéliciennes sur l'âme, et ce – comme nous venons de le suggérer à propos de l'évêque d'Hippone – sur la base d'Aristote même.

Nous avons là un premier nouage important dans la mesure où, dans *Différence et répétition,* Deleuze fait justement de la logique aristotélicienne le point de départ de ce qui sera l'histoire d'une longue erreur : la représentation. La raison principale tient à l'empreinte laissée par l'aristotélisme sur les catégories de qualité et d'individuation. Aristote fournit un agencement conceptuel qui permettra le passage de la *sub-jectité* à la *sub-jectivité*. En particulier, il fournit un terrain propice aux rencontres de l'homme et du sujet, du sujet et de la *res cogitans*, du sujet et d'une sémantique de l'action – idée évidemment inexistante dans la philosophie antique, où sujet et agence s'excluent mutuellement. Comme l'écrit Libera, « l'attributivisme tisse […] le destin d'une famille de termes aux parentés secrètes : sujet, substance, hypostase, suppôt, je, moi, soi, soi-même, conscience, conscience de soi, personne, individu, agent, acteur, actant, esprit, âme, intellect, entendement. Tout terme du réseau est un échangeur. »[1]

Nous ne pouvons manquer de remarquer une seconde thèse dont les « philosophies du sujet » héritent encore, et qui reste liée à ce schème attributiviste : non pas comme on vient de le voir (1) l'attribution de nos actes mentaux à un sujet-porteur (âme ou esprit, peu importe ici le nom, du moment qu'on ne le dénomme pas « je » ou « conscience ») ; mais aussi (2) l'attribution de l'âme à la personne ou au sujet individuel. Cette thèse s'explique par une

[1] A. de Libera, *Archéologie du sujet, I, op. cit.*, p. 87.

inflexion réalisée au Moyen-Âge d'abord (chez Thomas d'Aquin[1]), à l'époque moderne ensuite (chez des auteurs comme Locke ou Leibniz) : le sujet devient agent et non simple support, il se substantialise, il affirme sa propre identité numérique, et enfin il se responsabilise : il devient le sujet moral d'imputation. Tout d'abord, notons comment Thomas d'Aquin pose les fondements de l'édifice qui sera critiqué bien plus tard par Nietzsche et Heidegger (bien qu'ils attribuent celui-ci à Descartes). Thomas d'Aquin relie en effet la subjectité et l'activité noétique : toutes les opérations sensitives dénomment l'âme comme leur sujet et comme leur principe, puisque c'est à l'âme comme puissance qu'appartient l'action. De là suit l'idée d'un sujet-agent ayant en lui le principe de son action, idée qui est à la source d'une notion certes aristotélicienne – mais moderne – du sujet pensant. Nous avons là en concentré une série de ponts conceptuels qui exigent de questionner le sujet, sans faire de ce terme un usage laxiste et irréfléchi. *Qui pense ? Quel est le sujet de la pensée ? Qui sommes-nous ? Qu'est-ce que l'homme ?* : le réseau théorique qui relie ces préoccupations ne peut être unidimensionnel ; une même question peut être un point de départ, un point d'arrivée, ou un point de passage. Ce qui montre bien que l'histoire de la subjectivité ne peut qu'être plurielle et discontinue[2].

Dans un second temps, il faut nous tourner vers Locke et Leibniz, pour y repérer une véritable conversion « moderne » au sujet : celle qui lie le suppôt aristotélicien à l'agence, l'agence à la personne morale, et la personne à la procédure légale[3]. C'est ici seulement que commence à s'attester l'intuition de Deleuze : la double fonction d'universalisation et d'individuation du sujet. L'histoire de la subjectité devient dès le XVIIe siècle l'histoire de l'individualité et d'une centration fonctionnelle de toute expérience sur l'*ego*. Le rôle et l'importance de la philosophie de l'esprit de Descartes dans ce parcours sont relatifs. C'est surtout avec Locke et Leibniz que le sens grec du verbe κατηγορεῖν devient non simplement l'attribution, mais aussi l'accusation. Ce qu'Aristote prédique, les modernes vont d'abord se

[1] Pour les commentaires de Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputate de anima*, q. 19, arg. 15, et *Summa theologiae*, Ia Pars, q. 77, a. 5, cf. A de Libera, *La naissance du sujet moderne*, *op. cit.*, pp. 52-59. Comme le rappelle Marion, la critique fameuse que Nietzsche et Heidegger adresseront à cette substantialisation est la suivante : le sujet comme ce qui est posé, étant « sous la main », n'est rien d'autre qu'une « idole métaphysique supposant une cause dès que l'on peut imaginer un effet » (J.-L. Marion, « L'altérité imaginaire de l'ego. *Meditatio* II, AT VII, 24-25 », in *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1998, p. 11).

[2] Gilles Deleuze, Alain de Libera et Alain Renaut se rejoignent tous trois sur cette façon de concevoir l'historiographie philosophique. Pour un descriptif de la méthode de ce dernier, cf. par exemple A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 46.

[3] J. Locke, *An essay concerning human understanding*, II, XXVII, §18: "Personal identity is the basis for all the right and justice of reward and punishment." Et surtout §26: "Wherever you find what you call 'myself', anyone else may say there is 'the same person'. 'Person' is a forensic term, having to do with actions and their merit; and so it applies only to active thinking beings that are capable of a law, and of happiness and misery."

l'auto-attribuer. Autrement dit, ils vont appliquer au sujet psychologique, à la *consciousness*, son intelligence, sa raison, sa réflexion. Ensuite, dans un passage de l'auto-attribution à l'hétéro-attribution, ils vont pouvoir formuler la théorie du sujet moral, du *self* comme porteur d'une unité numérique et comme pouvant répondre de ses actions. D'abord, le sujet doit être capable de s'attribuer une action, pour qu'ensuite une action puisse être attribuable à une personne (pour la louer ou pour lui en tenir grief). Cette question engage surtout chez Locke toute une discussion juridique sur la personne et l'importance d'imputer l'action à son agent, le rendant ainsi responsable de ses actes. Remarquons que c'est justement par un retournement de principes aristotéliciens que Locke a contribué à l'émergence du sujet moderne et a rendu possible l'invention de la conscience comme présence à soi d'une substance singulière raisonnable. Encore aujourd'hui, les sciences psychologiques du comportement et les sciences sociales de la conduite sont plus redevables aux intermittences de l'ontologie médiévale – laquelle reste vraiment leur impensé – qu'elles ne voudraient le faire croire : elles héritent de l'ambiguïté de l'attributivisme « aristotélicien ».

À l'arrivée, nous obtenons une théorie qu'on peut à bon droit nommer « classique » du sujet, dans la mesure où elle paraît aux philosophes occidentaux être la plus familière. Kant résume ces passages conceptuels et fournit peut-être la formulation la plus précise de cette théorie : il souligne à la fois la nécessité d'un agent (*Handelnde*) qui soit l'auteur (*Urheber*) de l'action qui en est l'effet ; d'où il suit qu'il y a des personnes morales (*moralische Persönlichkeit*) autonomes ; d'où il suit encore que la personnalité est susceptible d'imputation (*Zurechnung*)[1]. Le système kantien articule brillamment la substance individuelle rationnelle, la personne avec ses traits distinctifs qui agit dans le monde, et l'individu vivant concret. Dans le chapitre suivant, on devra donc accorder une place tout à fait particulière au moment kantien dans l'histoire philosophique du sujet[2] ; moment crucial pour comprendre Deleuze. En particulier, nous verrons que si la question anthropologique ne naît certes pas avec Kant, c'est lui qui introduit authentiquement la *Subjektivität* en philosophie, même si cette introduction se fait sur fond d'une

[1] *Die Metaphysik der Sitten*. AK, VI, 227-228.

[2] A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 46 : « Car l'un des plus redoutables problèmes posés par l'histoire du sujet, c'est bien que cette histoire s'est brisée avec la *Critique de la raison pure* […] pour paradoxalement renouer ensuite avec son passé métaphysique : comment, après Kant et Fichte, l'idéalisme allemand a-t-il pu, sous forme d'un formidable retour à Leibniz, reprendre […] et achever la marche en avant vers le Sujet absolu, rendant ainsi nécessaire de nouvelles ruptures qui seront tentées aussi bien du côté de Nietzsche que de Heidegger qu'à travers les différents "retours à Kant" revendiqués en philosophie depuis 1850 ? ». Témoigne de cette importance le titre même du récent ouvrage de Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.

ambiguïté (permanence, fixité, identité numérique et simplicité sont, on le sait, des attributs tout à fait paradoxaux du point de vue du mode d'identification du sujet transcendantal). À la fois débiteur des grandes élaborations antérieures et extraordinaire inventeur de nouveaux concepts, Kant représente le moment original de la rencontre de l'égoïté (*Ichheit*) et de la *personne* comme *causa libera.*

Dépasser la théorie classique du sujet

Avant de procéder à l'élucidation de ce qu'est le « sujet transcendantal » dans le criticisme kantien, récapitulons la logique et l'histoire sinueuse qui le prépare. Quelles sont les étapes qui orientent la constitution du sujet « classique », étapes qui prennent chez Deleuze à la fois un sens historique (comme vie du concept), et un sens logique (comme approfondissement d'une illusion) ? Schématiquement, on pourrait peut-être évoquer trois seuils : (1) apparition de l'intériorité, (2) apparition de la conscience, (3) apparition du sujet transcendantal[1]. D'étape en étape, la représentation procède pour Deleuze au gommage progressif des conditions réelles de l'expérience. (1) La première étape va de l'extériorité à l'intériorité et fonde la tendance naturelle de l'homme à penser les substances plutôt que l'extériorité des relations. C'est cette illusion naturelle que nous aborderons dans le chapitre sur les synthèses passives. En particulier, nous verrons comment les associations empiriques de l'habitude telles que décrites par Hume rendent compte pour Deleuze de la genèse dynamique des choses. (2) La seconde étape va approfondir l'intériorité en une conscience ; elle fonde plus généralement le rapport sujet-objet. Cette fois-ci, l'intériorité va constituer la chose comme un objet pour elle, en même temps qu'elle se constitue comme « conscience de ». Nous considérerons l'inadéquation de ce rapport sujet-objet d'abord dans le chapitre consacré à l'intensité (dont Deleuze fait l'élément objectif de la sensation), ensuite dans un chapitre consacré à la pensée (que Deleuze oppose à toute forme de réflexion, autrement dit de représentation où l'identité de la conscience a pour corrélat l'identité de l'objet). (3) Avec la troisième étape enfin, l'illusion franchit un seuil supplémentaire : la conscience se vide. Désormais, l'unité purement formelle de la conscience transcendantale devient principe de toute expérience possible pour l'homme. Mais une telle définition du transcendantal par la forme-Homme n'est en réalité – c'est la thèse de Deleuze – qu'un décalque de la forme empirique.

[1] Sur ce schème, voir par exemple I. Krtolika, *Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2015, pp. 37-38, de même que F. Zourabichvili, *Philosophie de l'événement*, *op. cit.*, pp. 46-47.

C’est dans la déconstruction de ces trois étapes que se situe l’essentiel de notre recherche, de même que se situent les rapports ambivalents que cette recherche souhaite établir entre Deleuze et Kant, entre Deleuze et la phénoménologie, entre Deleuze et ses contemporains. Dans le schéma onto-logique sur deux millénaires, nous n’avons évidemment sélectionné ici que quelques repères utiles pour la compréhension du programme deleuzien. Car Deleuze lui-même ni mésestime, ni déprécie, ni moque le concept du sujet : il en connaît parfaitement le rôle, les composantes, la construction théologique et les soubassements logiques. Pourquoi, toutefois, ce concept perd-il pour lui de l’importance ? Pourquoi même la fonction fondamentale de « ce qui gît en dessous » cesse-t-elle d’être d’intérêt pour la pensée ? Ce n’est pas parce que Deleuze a de l’histoire de la philosophie un souvenir flou ou déformé, mais parce que d’autres concepts viennent rendre inopérante la solution qu’était le sujet.

Résumons les apports stratégiques de la brève archéologique philosophique qui précède. Premièrement, nous avons décrit ce que pourrait être une histoire du sujet et le rapport général de Deleuze à cette histoire. Dans un second temps, l’exemple (délibérément limité) de la mystique rhénane a permis de souligner le rapport de la représentation à l’exigence qu’il y ait un ordre du monde. À cet égard, nous avons vu qu’une thèse ontologique, quand elle est précise, peut avoir des effets pratiques, voire politiques, effets qui concernent directement l’exercice et le maintien du pouvoir[1]. Nous avons vu à cet égard que la critique deleuzienne du sujet n’a pourtant rien de radical, que cette critique n’intervient pas au XX^{e} siècle comme une volonté de rupture décisive. Troisièmement, nous avons posé une série de schèmes notionnels, en distinguant le sujet réel du sujet logique, l’esprit comme substance séparée de l’esprit comme propriété du corps. Quatrièmement, et corrélativement à ce repérage, nous avons marqué deux mutations historiques importantes : la substantialisation du sujet et le chiasme du sujet et de l’agence. En définitive, une telle historiographie permet d’appréhender ce que Libera nomme le « quadrangle du sujet pensant », un schéma complexe auquel nous reviendrons longuement. En effet, ce schéma est destiné à analyser l’entre-implication de quatre questions : (1) « Qui pense ? » (2) « Quel est le sujet de la pensée ? » (3) « Qui sommes-nous ? » (4) « Qu’est-ce que l’homme ? ». Dans la mesure où le problème de la pensée est central pour Deleuze, ces quatre questions seront amenées dans la suite de notre enquête à trouver des réponses originales.

[1] Le dernier chapitre développera plus en détail ce lien implicite entre critique du sujet, critique du négatif et critique de la domination.

Chapitre II : La conscience dans le criticisme kantien

Kant et le problème de l'egoïté

Nous avons marqué la place tout à fait décisive de Kant dans l'aventure conceptuelle du sujet. La question la plus générale que nous posons ici est de savoir comment, avec les outils de la *Critique de la raison pure*, il est possible de déterminer l'egoïté ontologiquement. La perspective que nous adoptons ici franchit en certains points le cadre du système kantien, dans le sens où elle surpasse ses exigences et cherche à saisir l'essence ou l'*être* du sujet. Cet élargissement de perspective appelle quelques remarques méthodologiques préliminaires. En effet, même en admettant que la conscience soit d'une importance cruciale, voire constitue la clef de voûte de la doctrine kantienne (sinon de toute philosophie transcendantale[1]), il est difficile d'admettre que le criticisme nous renseigne sur l'essence propre de l'ego. Kant demeure attaché aux limites qu'il s'est lui-même imposées, et qui consistent en une suppression totale de toute propagation ontologique. Pour cette raison, les philosophes s'accordent pour dire que Kant s'intéresse au sujet en tant qu'il concourt à la formation d'objets, mais non à son être même. Ainsi, la démarche qui détermine le statut ontologique du moi pourrait être jugée illégitime, et l'approche métaphysique condamnée comme n'étant pas dictée par le texte étudié. Il est vrai que Kant ne se propose pas de répondre à la question de savoir ce qu'*est* la subjectivité, mais l'aborde seulement par allusion, dans des considérations périphériques. Comme ces considérations sont par ailleurs grandement modifiées entre la première et la seconde édition, cela complexifie la tentative de reconstruction d'une théorie unifiée du sujet au sein de ce gigantesque « tribunal » de la raison.

Pourtant, en raison de son extraordinaire fécondité, Kant continue à nourrir les discussions portant sur la nature de la conscience (fût-ce simplement à titre de principal adversaire à écarter). Il est à la fois un précurseur de la phénoménologie et un intermédiaire pour les idéalistes allemands ; il peut pareillement être un ennemi de renom ou au contraire un allié pour les philosophes contemporains qui s'intéressent aux sciences cognitives[2]. Comment un auteur qui n'aurait jamais exposé la subjectivité de manière systématique

[1] J. S. Beck, *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant: welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist*, Vol. 3, Riga, Hartnoch, 1796, p. 139: "*Man kann daher die Transcendental Philosophie ganz passend eine Kunst, sich selbst zu verstehen, nennen, und unser Postulat als das Princip alles Verstandlichen ansehen*".

[2] Luttant contre l'antipsychologisme supposé de Kant, certains ont tenté de rapprocher la psychologie transcendantale de la psychologie cognitive contemporaine. Cf. par exemple P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

pourrait-il décrire de façon si éloquente (quand bien même sans les emprunter pour son propre compte) les chemins des figures contemporaines du sujet ? À cet égard, il est évident que la sinueuse histoire de la réception du kantisme a joué un rôle de premier plan, plus que ne l'aurait fait Kant lui-même. Cette histoire donne donc un premier élément de réponse. Certains lecteurs, on le sait, ont prolongé et élargi les cadres de la recherche logique en transformant les propositions de Kant sur le moi en celles de la métaphysique, c'est-à-dire en celles portant sur la nature d'une réalité extramentale véritable. Et cette transformation n'était évidemment pas de leur part le fruit de l'ignorance ou de l'incompréhension. Dès le départ, les héritiers ont fait l'hypothèse que le criticisme peut, voire doit se prolonger (1) soit en une philosophie de la chose (le réalisme), (2) soit en une philosophie du moi (l'idéalisme)[1]. Les commentateurs, dans un rapport ambigu à Kant, persistaient alors dans la possibilité de faire suivre la question éminemment critique *worin* (le « en quoi » de la représentation), par la question génétique plus ambitieuse *woraus* (le « d'où » de la représentation)[2]. C'est en prenant avant tout la pleine mesure de cet héritage complexe de la *Critique de la raison pure*, plutôt qu'en restituant l'intention et la pensée intime de son auteur, que nous nous proposons de commenter Kant. Ce commentaire s'attache à saisir comment cette œuvre fait un usage constant, mais différencié de l'ego. Les distinctions que nous établissons ici sont fondamentales et orienteront, parfois implicitement, les questions que nous adresserons à Deleuze. Plus particulièrement, nous décelons dans ce chapitre une originalité de Kant, laquelle est liée à la présence de quatre niveaux d'analyse : (1) sensible empirique, (2) sensible a priori, (3) conceptuel empirique, (4) conceptuel a priori[3]. Ces distinctions permettent de problématiser la présentation, à notre sens simplifiée, qui oppose chez Kant le moi empirique et le je transcendantal. Elles permettent également d'introduire de l'intelligibilité dans l'histoire des idées et de clarifier la terminologie.

Schématiquement, on dira que le moment kantien mène à deux conséquences paradoxales, et d'ailleurs à première vue mutuellement exclusives. (1) La première

[1] Dans son étude sur le temps dans la philosophie allemande, A. Schnell propose quatre figures qui ont tenté de redéfinir le transcendantal kantien : Fichte, Schelling, Husserl, Heidegger. Ces quatre noms seuls permettraient d'appréhender la plupart des positions de la philosophie continentale contemporaine. Cf. A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010, pp. 21-22. Comme nous le verrons, Deleuze n'échappe pas à une volonté similaire de redéfinir le champ transcendantal, ce qui le mettra sur le chemin d'une critique décisive du sujet.

[2] Cette distinction de Karl Leonhard Reinhold est reprise également par André de Muralt. Cf. K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Vol. II (Livres 2 et 3), Hambourg, Meiner Verlag, 2012, p. 237 ; A. de Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.

[3] Pour une décomposition analogue eu égard à l'objet (qui se dit en quatre sens) cf. H. Paton., *Kant's Metaphysic of Expérience*, Vol. 1, Londres, Allen & Unwin, 1936, p. 51.

conséquence est que Descartes ne constitue pas un interlocuteur privilégié pour quiconque veut saisir la gestation sinueuse, les restructurations et les modulations du sujet moderne. Comme l'affirme Alain de Libera : « L'idéalisme allemand, Heidegger lui-même, parlant de Descartes, pensent Kant, ou, plutôt, pensent dans les termes, idiomes philosophiques de Kant. C'est ainsi que l'argument du *cogito* devient *Ich-Satz*. »[1] En ce sens, examiné dans une histoire de la philosophie à très long terme, le *cogito* cartésien pourrait bel et bien être (par un processus que Libera appelle mouvement rétrograde du vrai), une invention kantienne. Le véritable événement dans l'histoire du sujet moderne, autrement dit, serait l'invention par Kant d'une philosophie transcendantale. Chez lui, les chemins annoncés par l'aristotélisme et consolidés par les philosophies médiévales se rencontrent, nouant inextricablement égologie et anthropologie. (2) Mais il y a une seconde conséquence que la première semble pourtant contredire. N'est-ce pas aussi dans la *Critique de la raison pure* que nous trouvons, ensevelis par une architectonique exigeante et précise, les prémisses à l'émiettement du *cogito* ? Ne peut-on pas déceler chez Kant à la fois un achèvement de la subjectivité (auquel même Descartes ne serait parvenu), et une critique du sujet (qui semble ne s'être imposée avec évidence qu'à partir du XX^{e} siècle) ? Ce seraient là les deux hypothèses que nous voudrions mettre à l'épreuve ici, afin de montrer qu'elles sont loin de s'écarter l'une de l'autre. Deleuze va chercher à exploiter cette ambiguïté. Il voit dans l'œuvre de Kant l'une des plus extraordinaires pièces d'esprit que la philosophie n'ait jamais produit.

Le commentaire de Kant dans une recherche sur Deleuze s'est imposé tout d'abord parce que Kant fournit un cadre largement partagé. Pour nous, c'est une façon d'établir les principales distinctions conceptuelles et une base solide pour l'étude ultérieure de la subjectivité chez Gilles Deleuze. Par souci de concision, nous aborderons peu les diverses stratégies adoptées dans les deux éditions de la *Critique de la raison pure*[2], sauf quand cela paraît être nécessaire. Il sera également peu question des contradictions internes de l'économie de pensée de Kant. Les analyses comparatives et le goût de l'exégèse minutieuse sont indispensables, mais sont ici simplement propédeutiques à l'étude d'une certaine manière de « poser » le sujet, et ce dans le but de tracer les paradigmes historiques qui ont abouti à la critique deleuzienne de l'ego. Pour mener à bien un tel projet, plusieurs

[1] A. de Libera, *Archéologie du sujet, III, op. cit.*, p. 59.
[2] Pour une vue synthétique des ajouts, suppressions et déplacements opérés dans le texte, on pourra se référer à l'article de A. Brook, « Kant's View of the Mind and Consciousness of Self », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (édition d'automne 2013), Edward N. Zalta (sous la dir. de), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/>.

subdivisions de la *Critique* seront privilégiées au détriment de certaines autres. On se concentrera en premier lieu sur la Déduction transcendantale et sur la section sur les paralogismes bien sûr, qui sont les plus riches d'enseignement, sans oublier de prendre en compte quelques textes épars de l'esthétique transcendantale[1], de la deuxième antinomie[2], de la théorie transcendantale de la méthode[3], ainsi que la réfutation de l'idéalisme[4]. Ce choix a été simple, dans la mesure où ces textes concernent tous d'une manière ou d'une autre la conscience et la subjectivité.

Par contre, il a fallu sur certains points faire le choix de lire Kant comme un métaphysicien et non simplement comme celui qui tente de rendre compte de la connaissance *a priori*. Quoiqu'on ne puisse nier que le projet le plus manifeste de la première *Critique* fût d'établir à quelles conditions les jugements synthétiques *a priori* étaient possibles, pour la question de la subjectivité qui nous occupe nous exigeons le droit d'aller au-delà de la théorie de la connaissance et de l'idéalisme transcendantal. Notre problème est de l'ordre de l'ontologie : il ne se cantonne pas au « je » comme principe de la connaissance, ou comme principe de tout usage de l'entendement, mais se propose de fournir la signification la plus générale de ce qu'est « être une personne ». Par « personne », nous entendrons dans la suite du texte un sujet qui est l'*agent* de la pensée et du vouloir. C'est le sujet d'auto- et hétéro-attribution qui, en tant que tel, peut être tenu *responsable* de ses pensées et de ses actes. La personne récapitule, autrement dit, ce que nous avions appelé avec Libera « la théorie classique du sujet ». Car en définitive, Kant reconnaît et fonde l'existence d'un sujet non seulement connaissant, mais agissant et répondant de ses actes. C'est cet acquis (précisément parce qu'il nous semble aujourd'hui si évident) que nous proposons d'interroger à nouveaux frais.

Darstellung et *Forschung*

Pour interpréter dans leur essence le « je », le « sujet », ou cette fameuse addition figurée par le « *ad* » de l'aperception, nous avons besoin d'une science transcendantale.

[1] La première référence indique les paginations originales de la première (A) et seconde (B) éditions de la *Kritik der reinen Vernunft* (désormais cité KrV). La deuxième référence, entre parenthèses, renvoie à l'*Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* (désormais cité AK), elle comprend le numéro de volume en chiffres romains, et est suivie des pages en chiffres arabes. La troisième référence, enfin, renvoie à l'édition française : I. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut), Paris, GF-Flammarion, 2006 (désormais cité CRP), et est suivie du numéro des pages. Ainsi : KrV B 67-40 (AK, III, 70-71), CRP, pp. 138-140. (« Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale » de la seconde édition).
[2] En particulier KrV A 433/B 471 (AK, III, 307), CRP, p.441.
[3] KrV A 784-786/B 812-814, (AK, III, 510-511), CRP, pp. 646-647.
[4] KrV B 274-279 (AK, III, 190-193), CRP, p. 282-285.

Cette dernière, on le sait, est indépendante de la culture et de l'éducation, indifférente en ce sens aux déterminations historiques[1]. La grande idée de Kant, en effet, est que la science de l'empirique ne peut à son tour être empirique. Cette méthode de décontamination, nous le verrons, implique que pour gagner le point de vue transcendantal il faille moins une progression dans la pensée (au sens d'un changement d'échelle ou d'un itinéraire marqué par la gradation) qu'un véritable saut, un bond brutal de l'empirique vers le transcendantal, lesquels ne se distinguent pas par une différence de degré, mais par une différence de nature[2]. Cela aura pour nous comme résultat que le sujet lui-même doive dans la première *Critique* être décliné, considéré à travers des prismes, et ressaisi à chaque fois suivant une modalité propre. La difficulté est de savoir si cette prolifération est celle des points de vue sur une seule et même conscience de soi, ou si elle est également celle de l'objet d'étude lui-même. Concrètement, demandons-nous si Kant parle d'un même « moi » lorsqu'il évoque l'aperception empirique et l'aperception transcendantale, le sujet de la psychologie empirique et le sens interne, le Je pur et le Moi de la sensation. Une telle question ne peut être tranchée que si l'on a d'abord établi les différents avatars du sujet qui nous sont offerts par Kant : tantôt le sujet sensible empirique, tantôt le sujet sensible a priori, tantôt le sujet conceptuel empirique, et, enfin, au bout de la démarche transcendantale, le sujet conceptuel a priori qu'on doit supposer être la conscience légiférante à l'origine de toute l'activité de connaissance. Il apparaîtra que la philosophie transcendantale de Kant est un idéalisme qui se forge lui-même son sujet, mais ce sujet est partiel ; tantôt implicitement visé, tantôt explicite ; tantôt dispersé, tantôt réuni ; tantôt donné dans l'intuition, tantôt formel. Chacun de ces points fait plus loin l'objet d'une exposition spécifique.

Même si le statut du « je » semble chez Kant clairement défini, tout lecteur attentif remarquera dans son architecture un étonnant glissement de concepts. La raison de cette dérive tient d'abord à la difficulté de trouver une entrée pertinente dans le système quand on y cherche une « théorie du sujet ». Comme il est de coutume en philosophie, le commentateur fait face à deux points de vue qui ne sont pas incompatibles, mais qui sont fondamentalement différents : (1) celui, génétique, qui analyse l'itinéraire progressif de l'auteur tel qu'il se trouve dans l'ordre d'exposition ; (2) celui, achevé, de l'ordre des choses,

[1] C'est bien ce point qui sera contesté par Deleuze et Guattari : en réalité, il y a encore chez Kant contamination du transcendantal par l'empirique. En fait, le sujet transcendantal est proprement le sujet « européen » ; il est une forme de transcendance prétendant à l'universel et justifiant le pouvoir. Sur cette critique, cf. *infra*, Chapitre X « Singularités et individus », pp. 395-400.

[2] C'est tout l'écart entre la conception kantienne et la conception leibnizienne qui se joue ici : l'*a posteriori* n'est pas simplement une forme plus confuse de l'*a priori*.

qui part des premiers principes découverts pour redescendre vers ce qu'ils sont censés fonder. Cette difficulté semble s'être manifestée déjà à Kant lui-même, qui entre la première et la seconde édition – et pour faire front à l'accusation de psychologisme – remanie grandement la partie portant sur la déduction des concepts purs de l'entendement[1]. Kant semble éprouver une hésitation entre la question de droit et celle du fait, entre la déduction subjective présupposant l'unité du sujet transcendantal comme condition de la connaissance, et la déduction objective qui part au contraire de l'expérience afin d'atteindre aux règles non empiriques identiques en tout homme, c'est-à-dire appartenant avant tout au sujet transcendantal[2]. Bref, comme le démontre l'inversion opérée par Kant dans sa propre stratégie et le plan destiné à la première *Critique*, entre (1) la démarche chronologique ascendante qui va du conditionné à la condition, et (2) la démarche hiérarchique descendante qui va du principe à ses conséquences, s'installe un circuit qui rend complexe la tâche de trouver un point d'entrée entièrement satisfaisant dans le système[3]. Si bien que, du sujet dans la *Critique de la raison pure*, nous pouvons formuler une idée analogue à l'affirmation de Deleuze sur le Dieu dans l'*Éthique* de Spinoza[4]: il est faux de dire que Kant « commence » avec la conscience transcendantale. Elle est plutôt le point d'arrivée et, quand bien même formulé dès le début[5], le « je pense » ne peut constituer la première étape sans courir le risque de faire chuter l'ensemble du kantisme dans l'abstraction. Il y a un ordre indispensable qui va du moi pur à ses déterminations simplement empiriques, mais cet ordre, Kant ne peut pas le suivre d'emblée, car le principe subjectif doit lui-même être dégagé progressivement par une minutieuse analyse transcendantale. Autrement dit, le raisonnement ne peut être tenu

[1] KrV A 95 (Ak, IV, 74), CRP, p. 177.

[2] Ces deux déductions, l'objective (qui s'ancre dans les conditions d'une représentation d'objets) et la subjective (qui statue comment l'esprit doit en conséquence être structuré), sont annoncées dans la préface à la première édition : KrV A XVII (AK, IV, 12), CRP, p. 68. Notons que Kant, prenant les devants vis-à-vis du lecteur qui aurait l'impression que la philosophie transcendantale est simplement une opinion, considère que la déduction objective est la plus forte et la plus réussie.

[3] Dans la première édition, la déduction subjective se trouve en KrV A 95-114 (AK, IV, 74-86), CRP p. 177-188 ; et l'objective en KrV A 115-128 (AK, IV, 86-94) CRP, p. 188-195. Dans la seconde édition, suivant l'ordre inverse, la déduction objective se déploie dans les §15-23 et la subjective dans les §24-25.

[4] Il s'agit pour Deleuze de faire front à l'idée que la substance absolument infinie constitue le point de départ du système spinoziste, en se basant sur les § 46-49 et 75 du *Traité de la réforme de l'entendement* (cf. SPE, pp. 122-123). Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (trad. A. Koyré), Paris, Vrin, 1964, pp. 38 : « Dès le début donc il nous faudra veiller principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible [*quanto ocius*] à la connaissance de l'Être. » ; et p. 62 : « Pour nous, au contraire, si nous procédons de la façon aussi peu abstraite que possible, nous commençons aussi tôt que faire se peut, la raison l'exige [*quam primum fieri potest et ratio postulat*], par les premiers éléments, c'est-à-dire par la source et l'origine de la nature. »

[5] KrV, A 105-110 (AK, IV, 80-83), CRP, pp. 182-185. Dans la seconde édition, il s'agit du célèbre paragraphe 16 : « De l'unité originairement synthétique de l'aperception » : KrV, B 131-136 (AK, III, 108-110), CRP, pp. 198-200. Il est vrai que l'idée du « moi pur » est évoquée très explicitement et le plus rapidement dans la progression de l'ouvrage. D'emblée, nous avons donc l'impression de nous trouver devant un faux problème, c'est-à-dire devant un problème déjà résolu.

pour constructif, et les changements importants apportés à la seconde édition n'y changent rien : c'est une méprise que de croire que la méthode est synthétique et ancrée dans l'identité du *je pense*. La raison en est au moins double. D'une part le sujet transcendantal n'est pas donné empiriquement, il est une forme vide inobservable. D'autre part, il n'a aucun fondement réel assignable dans le divers des représentations. À ce titre, il remplit la fonction d'une simple condition de sens, et non d'une vérité. Comme le fait remarquer Alain Renaut, en polémique notamment avec les premiers post-kantiens, « loin, donc, d'être le point de départ synthétique d'une déduction, il [le sujet transcendantal] correspond au terme d'une analyse qui remonte des faits à leurs conditions d'intelligibilité en se demandant ce qu'il faut présupposer pour que l'expérience (le rapport à l'objet) soit possible »[1]. Ainsi se distinguent le procédé d'exposition (*Darstellung*) et le procédé d'investigation (*Forschung*), le niveau du système achevé et le niveau d'une pensée qui se cherche précisément parce qu'elle est excessivement innovante[2]. Bref, le *Je pense*, quand bien même logiquement premier, doit pourtant être maintenu comme chronologiquement dernier.

Temps et modification interne du sujet

Par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, ceux-ci doivent, pour nous les hommes, affecter l'esprit (*Gemüt*) d'une certaine manière[3]. Ainsi se formule, dès l'esthétique transcendantale, le premier principe chronologique qui permet de pénétrer la structure de la représentation. D'emblée, le sujet est l'un des éléments constitutifs de cette structure. L'espace et le temps, on le sait, sont attestés appartenir à une subjectivité transcendantale sur le plan des intuitions, ce qui a pour conséquence que de l'objet hors de moi, je ne connais que son influence sur ma sensibilité, c'est-à-dire les représentations qu'il met en œuvre en moi en affectant mes sens. Partant de cette première étape de l'exposition chronologique, nous pouvons affirmer qu'un *ego* émerge déjà – doté d'un équipement transcendantal qui lui est propre, car « si nous supprimions par la pensée notre subjectivité ou même seulement la condition subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient »[4].

[1] CRP, Notes du traducteur, p. 703.
[2] Il revient à Marx d'avoir insisté sur la productivité propre à la constitution d'une théorie. Sur ces questions de méthode : K. Marx, *Le capital*, Paris, Editions sociales, 1950, p. 21. Cf. également A. de Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958, pp. 9-10.
[3] KrV A 19/B33 (AK, III, 49; AK, IV, 29), CRP, p. 117.
[4] KrV A 42/B59 (AK, IV, 42/ III, 65), CRP, p. 133.

La modification interne du sujet connaissant fournit donc le point de départ à l'analyse de la conscience chez Kant. Les conditions logiques et épistémologiques de la représentation sont précisément le sujet qui est le siège de ces modifications d'une part, et un objet qui en est cause de l'autre. Néanmoins, si dès le §1 de l'Esthétique transcendantale la représentation se définit par un rapport du sujet à l'objet, la *détermination* (*Bestimmung*) de la nature de ce sujet et de cet objet nous est encore interdite. Nous pouvons tout au plus exiger qu'il y ait un *représentant* à qui soit donné un *représenté*. Si Kant ne peut pour l'instant que se limiter à une telle conclusion logique, c'est parce que déterminer la nature du sujet reviendrait à le constituer en donnée intuitive. Or, « une intuition de l'âme elle-même comme objet »[1], c'est ce que le sens interne ne fournit pas. En réalité, l'*ego* dans l'Esthétique transcendantale ne jouit encore d'aucune détermination, d'aucune connaissance, et encore moins de la conscience de soi[2], précisément parce que celles-ci impliquent une forme de réflexivité et un retour du sujet sur ses propres opérations mentales, suivant une logique d'emboîtement qu'il nous faudra soigneusement indiquer plus loin. La modification subjective à ce stade n'est même pas encore conscience du sujet, lequel se trouve comme immergé dans le flux des impressions sans cesse fuyantes qui s'imposent à lui. Bref, il nous faut admettre une étrange subjectivité dispersée et éparpillée, où les représentations s'évanouissent avec les moments de la conscience. Dans ce degré le plus bas de la conscience, le plus confus, André de Muralt note bien que « le sujet n'est pas capable par lui-même de retenir ses différentes représentations et de lutter contre l'anéantissement des diverses consciences empiriques dans le temps fuyant »[3].

La raison d'un tel évanouissement tient à l'impossibilité d'une appréhension simultanée du divers. Ce divers nous est fourni par la sensibilité dans sa réceptivité originaire. Mais la synthèse de ce divers exige toujours l'intervention du pouvoir synthétique de l'entendement, en l'occurrence ce que Kant nomme la synthèse de l'appréhension dans l'intuition. Du point de vue strict de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire précédant toutes les opérations de l'entendement, le phénomène qui se donne est le pur indéterminé qui n'atteint pas encore à l'unité constitutive d'un objet défini.

[1] KrV A 22/B 37 (AK, III, 52), CRP, p. 119.
[2] Sur la distinction connaissance/conscience de soi, et l'impossibilité pour le Moi pur d'être connu, cf. par exemple A 346 et 350 (AK, IV, 219 et 221), CRP, p. 363 et 365 ; KrV B 429 (AK, III, 279), CRP, pp. 414-415.
[3] A. De Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, op. cit.*, p. 56.

> Toute intuition contient en soi un divers qui ne serait pourtant pas représenté comme tel si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions qui se succèdent : car, en tant que *contenue dans un instant unique*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'une unité absolue. Or, pour qu'à partir de ce divers advienne l'unité de l'intuition (…), il faut tout d'abord que soit parcourue la diversité, et ensuite que ce divers soit rassemblé.[1]

Parcourir les représentations absolues pour les rassembler en représentations composées, sérialiser la succession des instants fugaces, voilà le rôle qui sera rempli par l'imagination, et qui impliquera une forme bien différente de la conscience.

L'ensemble de ces considérations doit en outre être rattaché à l'idée kantienne du temps (1) comme condition médiate des phénomènes extérieurs et (2) comme condition immédiate des phénomènes intérieurs[2]. Les premiers me fournissent certes des objets en dehors de moi, mais dans la mesure où tout phénomène est modification du sujet, celle-ci doit elle-même être informée par la forme du sens interne. Si les consciences empiriques sont caractérisées par l'inconsistance et le perpétuel écoulement, c'est parce qu'elles dépendent d'une multitude de perceptions successives où chaque moment d'une impression sensible correspond à chaque moment de la conscience. Ce n'est donc pas un hasard si Kant parle d'*unités absolues* eu égard à l'appréhension, indiquant bien par là que nous nous trouvons dans un univers atomisé. Aussi, si je devais me penser moi-même à ce niveau d'investigation, tout au plus pourrais-je dire que « je » ne peux même pas prendre conscience de mon intégrité, que soumis à la matière amorphe fournie par mes sens je demeure moi-même sans forme, passant d'unité absolue à unité absolue. Les instants des impressions sensibles s'enchaînent simplement et se remplacent en s'anéantissant les uns les autres, tout comme les consciences sensibles et empiriques qui les accompagnent.

Il est vrai que les unités de temps absolues où le sujet porte exclusivement son attention sur une chose à la fois sont en réalité étrangères à ma conscience psychologique. En effet, n'ai-je pas l'intuition d'être moi-même le sujet de mes actes ? Lisant ces lignes par exemple, j'ai l'impression d'une appréhension simultanée et d'une représentation composée : les lettres et les mots prennent sens, au lieu de me frapper dans leur réalité la plus matérielle. « Ce qui détermine le sens interne, dit Kant, est l'entendement et son pouvoir originaire de relier (*ursprüngliches Vermögen zu verbinden*) le divers de l'intuition, c'est-à-dire de l'inscrire sous une aperception (comme ce sur quoi repose sa possibilité même) »[3].

[1] KrV A 99 (AK, IV, 77), CRP, p. 179.
[2] KrV A 34/ B 50 (AK, III, 60 ; AK, IV, 38), CRP, p. 129.
[3] KrV B 153 (AK, III, 120), CRP, p. 210-211.

Je relie les perceptions dans le temps et, pour reprendre un exemple de la deuxième analogie de l'expérience, il n'y a aucun sens à dire que les diverses parties d'une maison sont successives en soi : elles sont au contraire perçues simultanément.

Mais cette précision (tout comme l'observation de l'acte de lecture) dépend simplement des circonstances psychiques et ne contredit pas la démarche de Kant et son attitude critique. Car Kant vise à nous démontrer par une démarche régressive que le temps, avant le travail de la synthèse – et par « avant » on n'entendra évidemment aucune antériorité chronologique, mais simplement ce sur quoi se concentre l'analyse –, continue à faire se succéder les impressions sensibles. La *Critique* est définitive sur l'inaptitude de la sensibilité à une quelconque fonction de synthèse : « une telle liaison, dit Kant, n'est pas l'ouvrage du simple sens et de l'intuition, mais elle est ici le produit d'un pouvoir synthétique de l'imagination, laquelle détermine le sens interne relativement au rapport chronologique »[1]. Le temps originaire comme notre condition subjective, lui, continue son labeur et nous impose l'ordre d'une succession par remplacement.

Il est manifeste toutefois qu'un tel temps subjectif (comme forme de la conscience) est seulement logiquement reconstruit. Ce à quoi arrive une analyse régressive n'est jamais vécu comme tel puisqu'en réalité les phénomènes deviendront objets constitués pour nous, tandis que la conscience à son tour s'unifiera dans l'acte de synthèse pour se dire au singulier et non plus au pluriel, pour se rassembler et non pour se disperser. La position des consciences éparpillées est intenable si on veut rendre compte de la possibilité de la connaissance d'objets, mais elle est légitime néanmoins du point de vue d'une démarche qui vise à analyser un par un les éléments constitutifs de la connaissance.

Malgré ces précisions, il peut sembler qu'il y a quelque absurdité à affirmer un état inconscient qui se manifesterait à la conscience, comme si je retrouvais au fond de moi-même une obscurité impénétrable par moi. Peut-on affirmer rigoureusement une présence de l'inconscient, là même où cette présence de l'obscur est fournie par une éclairante (et minutieuse) analyse ? C'est ce problème que tentait de résoudre Husserl, quand il évoquait la convertibilité toujours possible de l'inconscience en conscience et la centration fonctionnelle de toute expérience sur l'*ego*. Si l'*ego* ne peut jamais totalement disparaître (*Das Ich kann nie verschwinden*[2]), c'est qu'il est absurde de supposer un *ego* absolument étant se rencontrant comme absolument non-étant. Car on serait alors confronté à un

[1] KrV B 233 (AK, III, 167), CRP, p. 258.
[2] E. Husserl, *Ideen II*, §23 (Hua, IV, 100), trad. fr. p. 150.

paradoxe, celui d'un *ego* réfléchissant sans *ego* réfléchi[1]. J'appréhenderais en moi ce qui ne se laisse pourtant pas appréhender, et penserais ce qui ne se laisse pourtant pas penser. Aussi, plutôt que de l'absence de toute conscience, les phénoménologues préfèrent parler d'une « différence modale d'éveil ou d'engagement égoïque »[2]. Cet engagement serait dans l'Esthétique transcendantale à son degré le plus infime, dans la mesure où la conscience d'objets serait inconsciente d'elle-même et ne prendrait pas encore en compte le sujet dans la structure de la représentation. Le sujet est là, en tant que modifié par les représentations, mais incapable encore de venir en pleine lumière. C'est le pouvoir de la rétention qui remettra en jeu le conditionnement temporel de la conscience en formant des *images*.

Aperceptions empirique et transcendantale

Pour passer de la conscience tacite d'objet à la véritable conscience du sujet, toujours suivant la méthode régressive précédemment énoncée, il nous faut suivre le cheminement général de l'Analytique. Nous avons là une déduction transcendantale des catégories de l'entendement, où Kant démontre l'énoncé transcendantal suivant lequel c'est le sujet qui détermine l'objet. Naturellement, la conscience légiférante ne « crée » pas l'objet dans sa matérialité ou son apparence, mais elle le fait advenir transcendantalement, c'est-à-dire constitutivement, comme objet d'expérience (*Erscheinung*). La formule qui commande l'ensemble des considérations ici est celle, fameuse et très discutée, qui ouvre le paragraphe sur l'unité originairement synthétique de l'aperception : „*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können*". C'est alors le *Je pense* qui constitue l'objet de manière transcendantale dans son objectivité, ce sujet pensant devant être le compagnon de toutes mes représentations, le « soi » de la conscience de soi[3]. Ainsi, Kant réussira à démontrer ce qu'il s'était donné pour tâche d'accomplir dans cette partie de l'ouvrage, à savoir que l'entendement a une prétention légitime. Il y a bien une dépendance structurelle et constitutive de l'objet vis-à-vis du sujet et de ses catégories. Cette légitimation de la validité objective des catégories trouve son fondement dans la source ultime qu'est le sujet transcendantal. Seul ce sujet permet que les concepts a priori se rapportent en droit (mais non encore de fait) aux objets[4]. La nature peut alors être à bon droit dite se régler sur ce

[1] *Ibid.*, §24 (Hua, IV, 103), trad. fr. p. 155.
[2] D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, pp. 63.
[3] KrV, B 131-132 (AK, III, 108), CRP, p. 198 : « Le : *je pense* doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations (…) Donc, tout le divers de l'intuition entretient une relation au : *je pense*, dans le même sujet où ce divers se rencontre ».
[4] KrV, A 115-130 (AK, IV, 86-106), CRP, pp. 188-196.

principe subjectif. Tous les phénomènes se rapportent donc à la *transzendentale Apperzeption*, à l'unité de l'acte de synthèse du divers de toutes nos intuitions comme à la condition même de toute connaissance.

C'est également le moment pour Kant d'introduire la distinction de l'aperception empirique avec l'aperception transcendantale. La première est dispersée, contingente et diffère selon les sujets, la seconde est identique, nécessaire et pure. La première est une conscience de l'appréhension, tandis que la seconde est une conscience de la réflexion. La première relève de la réceptivité, la seconde est un acte de la spontanéité. La première fournit une unité subjective de la conscience, mais la seconde une unité objective. La première est un « moi-qui-se-donne », la seconde un « moi-qui-se-produit »[1] et qui se manifeste dans cette productivité.

Mais certainement, dans aucun des deux cas, le sujet ainsi défini n'est une « personne », entendue comme substance individuelle d'une nature raisonnable. Conçu comme unité synthétique, le sujet est seulement l'unité transcendantale d'aperception, pure forme logique universelle ajoutée à toutes mes perceptions et qui me fournit le sentiment qu'elles sont les *miennes*[2]. Quand le sujet est conçu comme conscience empirique subjectivement diverse, je me représente à moi-même comme objet d'une pure perception. Mais je suis alors une apparence parmi les autres, même si nous avons d'ores et déjà le pressentiment non seulement que le Moi pur ne pourra pas être appréhendé comme une chose mondaine, mais aussi que la personne qui a un pouvoir de se dire « je » à soi-même ne se réduira pas à l'objet[3], qu'elle sera au-delà des catégories. Comme Kant le formulera sans détour dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, c'est justement la représentation du « je », autrement dit l'*egoïté* (*Ichheit*, que Foucault rend très timidement en français par « Je ») qui fait à l'homme le don de sa propre humanité. Cela est possible dans la mesure où l'egoïté le distingue, par le rang et la dignité, des autres êtres vivants et des choses[4]. C'est

[1] P. Jesus, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008, p. 41 : « La sensibilité est la faculté des intuitions, elle reçoit une diversité sensible qui l'affecte selon *ma* manière propre d'être affecté – tout m'apparaît *dans* l'espace et *dans* le temps. Pour sa part, l'entendement, faculté des concepts, agit sur la diversité qui m'apparaît en la ramenant à l'unité, l'unification constituant la fonction même de la pensée. »

[2] Voir les passages suivants : KrV, A 105-110 (AK, IV, 80-83), CRP, pp. 182-185; KrV, B 131-136 (AK, III, 108-110), CRP, pp. 198-200.

[3] Autrement dit, le vocabulaire de la *quddité* ne lui correspond pas. Sur la distinction de la quiddité (qu'est-ce que ?) et de la quissité (qui ?), cf. M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (trad. J.-F. Courtine), Paris, Gallimard, 1985, p. 151.

[4] Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, Vrin, 2008, p. 90 (AK, VII, 127) : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre » (*Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen*.)

précisément cette supériorité et ce caractère exceptionnel de l'ego vis-à-vis du modèle ontique d'une chose qui fait l'objet d'une analyse plus précise dans la section sur les raisonnements dialectiques de la raison pure.

La Dialectique transcendantale

Pour rencontrer la question de la personnalité au sens fort du terme, il faut alors attendre la logique des illusions qu'est la dialectique transcendantale. La section portant sur les paralogismes étant celle qui a le plus souffert des coupures, nous privilégierons le texte de la première édition. Ce texte présente le *Je pense* comme ce qui fait apparaître l'appartenance de toute pensée à la conscience. Mais d'emblée, Kant nous met en garde en annonçant clairement la cible de ses attaques : eu égard à la subjectivité, nous ne devons pas tomber dans le piège des illusions métaphysiques et des sophistications de la raison pure, qui nous poursuivent et nous abusent sans cesse.

Pourvu qu'on prenne la mesure de cet avertissement et évite de donner au concept de sujet plus de valeur qu'il n'en a, que devons-nous penser ontologiquement quand nous nous pensons ? Tout d'abord, suivant les enseignements de l'Analytique, que c'est le socle, la base solide, et le fondement de toutes mes représentations, que c'est le « véhicule »[1] de tous les concepts et, à ce titre, qu'il s'y trouve toujours compris. Mais cette description peut faire difficulté : ce « je » comme socle est-il substance ? est-il cause de mes pensées ? est-il ce fameux sub-strat qui s'est forgé à la croisée des termes de la grammaire philosophique la plus ancienne : ὑπόστασις et ὑποκείμενον[2]? Endosser l'une de ces thèses, comme le fait la psychologie dogmatique, revient à entrer dans le domaine risqué des douze catégories, c'est-à-dire dans une science déjà empirique. Ces catégories sont indispensables si je voulais me connaître, mais elles sont un piège puisque le *Je pense* n'est précisément pas donné par les impressions des sens et qu'à ce titre les prédicats empiriques ne lui sont pas appropriés. J'ai certes de moi-même une perception interne, mais ce *Je* qui fait l'objet d'étude de la psychologie (l'objet du sens interne) n'est pas l'aperception pure qui rend possible tous les concepts transcendantaux. Donc, puisque c'est à une intuition sensible uniquement que peuvent être appliquées les catégories, seule la psychologie comprise comme étude de l'état mental est compétente à reconduire une forme d'empirisme, tandis que la psychologie rationnelle prétendant statuer sur le *Je* pur tombe en dehors de la légalité de la raison. Ainsi

[1] KrV A 341, (AK, IV, 216), CRP, p. 360.
[2] Heidegger commente cette mutuelle contamination des termes en rendant le premier par « se-dresser-en-soi-même » et le second par « s'étendre-devant ». Cf. M Heidegger, *Questions II* (trad. F. Fédier), Paris, Gallimard, 1968, p. 211.

se met en place une égologie négative ; Kant retire une par une les principales caractéristiques au *Je* afin de le réduire à un sujet ultime de la prédication[1]. Mais de ce qui est ainsi obtenu, on n'a pourtant aucune conception déterminée.

Car ce que cherche Kant est d'empêcher la réification du sujet transcendantal et la naturalisation de l'âme. Dans ce contexte, il montre (1) que la substantialité fait l'objet d'une expérience, (2) qu'elle doit caractériser un contenu a posteriori, et (3) que par conséquent elle ne peut pas s'appliquer à la caractérisation de la subjectivité. Une telle confusion des catégories n'étant plus permise, nous devons scruter en deçà de l'expérience, sous le support sous-jacent qu'est l'*ego* empirique ; en d'autres termes nous devons quitter l'assurance de la connaissance possible et de la validité objective de nos catégories. Ayant renoncé au domaine de l'espace et du temps comme conditions a priori, Kant tente de rendre compte d'une réalité plus profonde que notre pensée des choses. Il met l'accent sur une double topographie, une stratification à deux niveaux à explorer[2]. La question est : comment une expérience est-elle possible du tout ? Quand il élabore la réponse à cette question, il ne s'agit évidemment pas pour Kant de briser le monde en a priori et a posteriori, mais de différencier les couches et découvrir ce qui gît en dessous des intuitions[3].

Peut-on découvrir le principe même du « je pense » dans le territoire ainsi dévoilé, où toute prétention à l'objectivité et à l'empiriquement donné est abandonnée ? La connaissance étant conditionnée par le principe transcendantal, il n'est plus possible qu'elle serve ici de condition, à moins de se donner déjà ce qui est précisément en question. C'est cette même déperdition de la raison qui constitue d'ailleurs le sort funeste des paralogismes ayant trait à l'âme. Kant pointe qu'à travers ces syllogismes « je réintroduis subrepticement mon concept et son unité derrière les propriétés qui me reviennent à moi-même *comme objet* et qu'en ce sens je présuppose ce que l'on désirait savoir »[4]. Les preuves tautologiques de la psychologie rationnelle transcendante sont « de belle apparence »[5], d'où, comme Kant l'admet, leur force et tout leur attrait. Néanmoins, le « je pense » doit demeurer un principe substantiel *dans la pensée* et s'affirmer comme un au-delà de l'objectivité, aucune

[1] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 46 (AK, IV, 333) : « *Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst unbekannt sei, und über diese Schranken unsrer Einsicht vielfältig Klagen geführt* ».
[2] DR, p. 176, sur Kant comme « un grand explorateur » qui découvre « non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde ».
[3] Comme nous le verrons, une telle topographie est cruciale dans la pensée de Deleuze, qui a toujours défendu les droits d'une méthode transcendantale.
[4] KrV, A 366 (AK, IV, 230), CRP, p. 375. Nous soulignons.
[5] KrV A 784/ B 812 (AK, III, 510), CRP, p. 646.

expérience n'ayant lieu dans le domaine du transcendantal. Parler de « conscience de soi », au sens d'une expérience authentique d'un soi véritable, comme si je sentais la vie même de l'esprit en moi, implique qu'on précise immédiatement qu'il s'agit d'une expression dialectique mue par le désir de statuer sur les objets se trouvant en dehors de l'expérience.

Il faut insister que les erreurs de la psychologie rationnelle se réduisent à ce mauvais usage des catégories de l'entendement. Ce qui la compromet en définitive comme étant une pseudo-science[1]. Les paralogismes, à propos des prédicats possibles de l'âme, opèrent une translation de la pensée à l'être. D'une simple idée produite de façon nécessaire par les lois originaires de la raison, ils passent à quelque chose qui serait susceptible d'être intuitionné. Mais le *Je* sur lequel la raison veut statuer est forme de toute représentation en général, une forme vide qui se tient en retrait et qui demeure voilée. Cette démonstration étant effectuée, on comprend aisément que la conscience chez Kant ne renvoie en fait à aucun contenu noématique (pour reprendre la terminologie phénoménologique). Elle ne peut par conséquent pas être une représentation parmi d'autres qui nous donnerait un objet particulier : le moi. Noèse sans noème ou « représentation toute nue »[2], le *Je* est mieux défini comme un pouvoir dont l'acte précède l'agent qui le réalise – une *Setzung* qui pousse certains commentateurs à concevoir ce *je* sous les espèces de deux ordres coexistants : (1) celui de l'opération de synthèse, (2) celui de l'événement. Ce qui veut dire que, à la fois « je me trouve » *agissant* et « cela m'*arrive* » de moi-même « d'être moi »[3].

Cette impossibilité pour la conscience d'être hypostasiée, la psychologie traditionnelle (c'est-à-dire rationnelle) la manque au moins quatre fois. Trois fois sous le mode du « spiritualisme » qui oppose l'âme à toute matérialité, en posant les éléments de base de ce que serait la personnalité. La conclusion illégitime infère pour l'âme tour à tour les prédicats (1) de la substance, (2) de la simplicité et (3) de l'identité. Une quatrième conclusion concerne l' « animisme » (au sens étymologique, renvoyant à *anima*) et énonce faussement que l'âme est (4) principe vital qui a commerce avec le corps[4]. Ces quatre paralogismes, qui dans la *Critique de la raison pure* font l'objet de la première classe des raisonnements dialectiques[5], renvoient tour à tour à la substantialité, à la qualité, à la quantité

[1] Kant évoque une « prétendue science qui est édifiée en prenant pour base l'unique proposition : Je pense ». KrV, A 342 (AK, III, 216), CRP, p. 361.
[2] KrV A 443/ B 471 (AK, III, 307), CRP, p. 441.
[3] En d'autres mots, le sujet fait ce qu'il a à faire et se reconnaît dans ses produits. P. Jesus, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008, p. 26.
[4] KrV, A 345 (AK, IV, 218), CRP, p. 362.
[5] KrV, A 340/ B 397-398 (AK, III, 261), CRP, p. 359: « Dans le raisonnement relevant de la première classe, je conclus du concept transcendantal du sujet, qui ne contient rien de divers, l'absolue unité de ce sujet lui-

et à la modalité, et se réunissent en dernière instance dans l'affirmation commune d'une immortalité de l'âme. Englué dans un tel réseau de confusions héritées de l'onto-théologie la plus répandue, abusé par l'illusion où il se précipite lui-même, l'esprit devient impuissant à saisir que la doctrine transcendantale de l'âme n'a pour fondement que le *Je* vide, et donc qu'aucune réalité objective ne peut ici servir de point d'ancrage, puisque le sujet de la pensée ne peut aucunement à ce niveau nous être donné comme *objet*. La copule « est » dans la prédication tient alors lieu de l'erreur qui consiste à transiter de la simple pensée du « Je » à la caractérisation d'objet et, bien qu'il n'y ait rien de faux dans la *réflexion*[1] comme telle, c'est cette transition même qui nous maintient dans l'illusion. Soustraites à leur usage empirique (en absence d'application à des objets d'expérience possible), de telles catégories perdent tout leur sens. Ainsi s'ouvre un abîme. Puisqu'aucune des catégories naturalisées ne peut correspondre au « je pense », une fracture se crée au sein de la subjectivité. Comme le note Heidegger :

> Pourquoi les catégories en tant que catégories de la nature, de l'étant subsistant, des choses, ne sont-elles pas applicables à l'ego ? (…) Le *Je*, en tant que fondement de la possibilité du « je pense », est du même coup le fondement et la condition de possibilité des formes de liaison, c'est-à-dire des catégories. Dans la mesure où elles sont conditionnées par le *Je*, celles-ci ne sauraient lui être appliquées en retour pour l'appréhender[2].

Il est vrai que dans le §10 d'*Etre et temps*, c'est à Scheler et Husserl que Heidegger fait référence pour indiquer que toute objectivation psychique (donc toute saisie des actes comme quelque chose de psychique) est un mode de dépersonnalisation (*Entpersonalisierung*). On peut néanmoins supposer sans prendre trop de risques que c'est également à Kant que pense Heidegger, dans ces années où il entreprend une interprétation phénoménologique acérée de la *Critique de la Raison pure*. Car c'est chez Kant déjà que la personne cesse d'être chose, substance ou objet, de sorte que l'être psychique (*Psychisches Sein*) se sépare strictement de l'être personnel (*Personsein*)[3].

---

même sans que, de celui-ci, j'ai de cette manière le moindre concept. » ; KrV A 406/ B 432-433 (AK, III, 281), CRP, p. 417 : « La première sorte de ces syllogismes sophistiques tendait à l'unité inconditionnée des conditions subjectives de toutes les représentations en général (du sujet ou de l'âme), par correspondance avec les raisonnements catégoriques dont la majeure énonce, comme principe, la relation d'un prédicat à un sujet ».

[1] Cf. entre autres la distinction entre « le simple dans l'abstraction » et le « simple dans l'objet », le premier étant acceptable, le second formant un paralogisme. KrV A 785/ B 812 (AK, III, 511), CRP, p. 646.

[2] M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (trad. J.-F. Courtine), Gallimard, Paris, 1985, p. 179.

[3] M. Heidegger, *Être et temps* (trad F. Vezin), Paris, Gallimard, 1986, p. 80. Il est vrai que, contrairement à Kant, Heidegger insiste davantage sur le *vécu*, et non sur ce qui serait donné par la réflexion, ce qui lui permet de déceler dans la *Critique de la raison pure* une chosification implicite du sujet qui assimile ce dernier au *Vorhandene*.

En définitive, si dans l'Analytique toute cognition renvoyait à un sujet transcendantal comme à sa condition logique, dans la Dialectique la pensée de ce sujet est problématique à l'égard de son *être*, puisqu'il est quelque chose de supra-sensible, donc irréductible en droit aux explications qui sont de l'ordre de la réalité objective. Le sujet de l'énonciation exprime que l'âme est une, simple, permanente, comme s'il était capable d'une quelconque détermination synthétique de son intuition de lui-même. Mais le sujet qui se décrit ainsi est nécessairement un sujet frappé d'un dédoublement, il devient l'étranger ou l'intrus au sein d'un Moi pur qui précisément ne se laisse pas réduire à une région onto-épistémologique précise. C'est cette situation génératrice de tension qu'accentuera Deleuze quand il use de l'expression « fêlure du moi ». « La corrélation du moi passif et du Je fêlé, affirme ostensiblement Deleuze, constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne »[1].

À travers les *ratiocinations* ou les paralogismes, en définitive, nous opérons pour Kant une dommageable inversion du *déterminant* et du *déterminé,* en prenant le premier pour le second. Et Kant demeure très précautionneux vis-à-vis des glissements qui conçoivent la donation du « je pense » comme celle d'un objet conditionné par les prédicats empiriques – ce qui serait une confusion des *topoï*[2], une naturalisation, une qualification comme faisant partie du monde de ce qui doit précisément être à l'origine du monde[3]. Il faut alors à tout prix préserver la pureté de la philosophie transcendantale, en évitant la longue série d'erreurs qui a commencé avec Aristote et qui perdure avec Descartes, Locke, Leibniz, ou encore Hume. Ainsi, la philosophie de l'esprit vaguement spiritualiste que Kant nomme le pneumatisme « s'en va en fumée dès lors que la critique le soumet à l'épreuve du feu »[4].

S'il y a des principes d'explication concernant le sujet transcendantal, c'est donc simplement sous le mode d'un « comme si »[5] – locution conjonctive si importante dans la *Critique de la faculté de juger*. Cette expression purement fonctionnelle indique simplement

[1] DR, p. 116.
[2] L'expression « topique de la doctrine rationnelle de l'âme » (*Die Topik der rationalen Seelenlehre*) est explicitement employée par Kant. Cf. KrV, A 344/B 402 (respectivement AK, IV, 217 et AK, III, 264), CRP, p. 362 et p. 399.
[3] Chez Deleuze, comme on le verra, cette origine sera davantage à chercher dans la réactivation de la notion médiévale d'intensité.
[4] KrV A 406/ B 433 (AK, III, 282) CRP, p. 417. À rebours de cette remarque, on observe chez Deleuze un retour à une forme de pneumatisme, notamment quand il redécouvre l'âme comme l'intensément vital, comme lieu de forces qui produisent et déconstruisent le sujet. Mais cette réaffirmation de la vie intensive de l'âme se fera, comme nous le verrons, au nom de la méthode transcendantale elle-même. En réalité, pour Deleuze, c'est le sujet transcendantal qui s'en va en fumée dès lors que la critique le soumet à l'épreuve du feu.
[5] KrV A 684/ B 712 (AK, III, 452), CRP, p. 585.

la manière dont le sujet logique constant remplit la fonction opératoire de la synthèse, mais non le fait qu'il soit le lieu d'inhérence des accidents. Le sujet, autrement dit, n'est ni une *substance*, ni un *substrat* simple, unique, permanent et incorporel. Toute la précaution et la discipline de la sobriété chez Kant nous obligent à admettre que si ces concepts peuvent certes être déduits par nous de l'aperception empirique, aucun *fondement effectif* des attributs de l'âme ne peut pourtant être affirmé par là.

Comme le précise l'appendice à la Dialectique transcendantale, nous ne saurions connaître proprement l'âme en elle-même au moyen des prédicats que nous avons ainsi admis. Il nous faut dès lors, pour lutter contre les paralogismes et pour mettre fin à de vaines hypothèses des métaphysiciens, cesser cette illusion qui nous fait miroiter la perspective d'une qualification *in concreto* du sujet, et saisir que le concept utilisé par la psychologie rationnelle dépasse les forces de la raison humaine. Un tel concept ne peut nous mener bien loin en effet, puisqu'il « tourne toujours sur lui-même et ne nous fait avancer par rapport à aucune des questions qui mobilisent une connaissance synthétique »[1].

La conscience religieuse et morale

Cette imposition de limites peut laisser entendre que l'investigation métaphysique de l'egoïté est aporétique, comme Kant lui-même semble le reconnaître :

> le Moi pensant devrait donc chercher (…) les conditions requises non seulement pour se designer lui-même comme objet en soi à travers le Je, mais aussi pour déterminer le mode de son existence, c'est-à-dire se connaître comme noumène ; ce qui est toutefois impossible, dans la mesure où l'intuition empirique interne est sensible et ne fournit rien d'autre que les données du phénomène, lequel ne peut rien procurer, quant à l'objet de la conscience pure, qui fît connaître son existence séparée, mais ne peut être de quelque usage que pour l'expérience[2].

Kant ne se laisse pourtant pas arrêter en si bon chemin. De nouvelles voies d'exploration prometteuses s'offrent encore, car après avoir imposé une limite à l'usage théorique de la raison (ce qui semble nous mener à une simple impasse critique), Kant nous donne un indice qu'une ontologie du sujet est encore possible. Mais l'indice est cette fois-ci à chercher dans le monde moral – le moi comme noumène se manifestant dans la législation éthique. Cette grande révélation, qui fonctionne comme une sorte d'ouverture après l'*épochè* dans la *Critique de la raison pure*, peut nous redonner l'espoir d'être en possession d'une philosophie de l'être même du sujet.

[1] KrV A 366 (AK, IV, 230), CRP, p. 374.
[2] KrV B 430 (AK, III, 280), CRP, p. 415.

Sans la suivre, nous nous contenterons d'indiquer la piste kantienne. Le nouveau terrain offert (indépendant mais solidaire du précédent) est donc le terrain pratique. Si sur le terrain spéculatif, Kant détruit la métaphysique dogmatique, dans sa morale, il confirme et fonde ce que la tradition occidentale semblait toujours admettre. Pourtant, là encore, un examen critique s'impose, si bien que la raison pratique pure ne peut se borner à un simple dérivé des faits. D'où les questions bien connues de la morale kantienne : la raison pratique peut-elle être pure, et la raison pure, peut-elle être pratique ? Faut-il prendre comme point de départ le donné de l'expérience ou les principes de la raison ? Quand il donnera à ses maximes une formulation rationnelle, Kant désigne l'exigence que se constitue dans le monde un ordre moral. Mais bien plus, il fait de l'homme un point de contact avec le monde suprasensible. Les êtres raisonnables que sont les hommes, Kant ne se contente pas de les penser seulement en philosophe rigoriste abstrait, mais les considère aussi dans la diversité de leurs coutumes et de leurs croyances. Car je ne suis pas qu'un être connaissant qui tente aussi, à certaines occasions, de se connaître. J'agis, je désire, je crée des projets dans le monde, j'émets des jugements sur mes semblables. Toutes les actions individuelles disparates doivent être considérées comme procédant de la volonté des êtres raisonnables.

Quand il affirmera que l'homme est à lui-même sa loi, Kant ne veut évidemment pas dire que la morale est à chercher psychologiquement au fond de nous-mêmes. Corrélativement, l'histoire naturelle de l'esprit humain lui paraît être tout aussi insatisfaisante. En réalité, la réponse n'est ni psychologique ni scientifique, mais est à chercher dans la jonction originale du devoir et de la personne. Nous avons indiqué précédemment en quoi cette jonction constitue un condensé de la théorie classique du sujet[1]. Insistons désormais sur ceci que, dans sa seconde formulation surtout, l'impératif catégorique semble accomplir la notion d'egoïté en la rendant réelle (au lieu simplement de se contenter de la penser, comme c'est le cas sur le terrain théorique). Le sujet s'actualise dans la volonté, de sorte que l'approche métaphysique du sujet pénètre désormais le domaine de l'actualité ou de la réalité. La « personne », de façon inconditionnelle et indépendamment de nos désirs, est pratiquement définie par Kant comme fin en soi. Ce faisant, la qualification métaphysique de la personnalité se désintéresse des connexions rationnelles qui joignent les moyens appropriés en vue d'une fin à atteindre. La qualification métaphysique se désintéresse autrement dit de tout ce qui constitue la valeur marchande, le calcul ou le prix d'une chose (qui sont habituellement le propre d'une raison pratique non pure), afin que la

[1] Cf. *supra*, pp. 39-40.

révérence et le respect puissent devenir les aspects non négociables, inaliénables de toute personne. C'est alors la dignité et la richesse intérieure qui deviennent des qualifications par excellence du sujet, dans le cadre strict d'une métaphysique pratique. Il est certain qu'un nouveau concept de sujet est ainsi élaboré dans le système de Kant. Désormais, ce sujet humain doit être saisi en lien avec la possibilité d'une vérité pratique dans un monde intelligible (*mundus intelligibilis*).

Cette première articulation par la doctrine entre une morale du devoir pur et simple et une morale de la personne se complique davantage lorsqu'on considère les études de Kant sur la religion. Celles-ci présentent en effet un intérêt majeur pour sa conception de la personne humaine. Tout comme la connaissance laisse place à la morale, la morale elle aussi éprouve une transfiguration dans la religion. Car seule la religion rationnelle est apte à nous ouvrir aux fins les plus hautes et les plus nobles. La raison pratique pure, bien qu'indépendante a priori, ne l'est plus a posteriori vis-à-vis du religieux. Le thème de la conscience de soi et de l'*ego* est donc abordé dans le système tantôt à travers ses avatars dans la *Critique de la raison pure*, tantôt à travers l'usage de la raison pratique, tantôt dans le cadre d'une interprétation de la religion, où la personnalité s'analyse en lien avec la conversion et la possibilité d'un mal radical. La première *Critique* présentant un outillage suffisamment riche pour l'étude de la conscience, nous nous cantonnerons ici à la subjectivité saisie dans le cadre théorétique, en laissant donc de côté les deux autres domaines de ce complexe édifice, à savoir le *Gewissen* et l'expérience religieuse. Ces remarques doivent surtout servir à nous montrer qu'il est possible d'élargir les cercles de la définition du sujet chez Kant, et que son œuvre ne se limite aucunement à ce qu'on présente communément sous forme simplifiée comme une triade : le moi empirique, le moi transcendantal, et le moi moral. En réalité, entre les ouvrages et au sein de chaque ouvrage, il y a une prolifération de notions dont la compatibilité mutuelle ne va pas toujours de soi.

La théorie kantienne d'auto-affection

Si nous nous demandons désormais, en nous restreignant au point de vue du *Bewusstsein*, quel genre de sujet apparaît esthétiquement, nous devons conceptualiser le passage entre les consciences empiriques de l'Esthétique transcendantale d'une part et l'aperception (empirique ou transcendantale) de l'Analytique d'autre part.

Conscient du problème immense que constitue la question de savoir comment le sujet peut s'intuitionner lui-même intérieurement, Kant croit bon d'ajouter une justification. Il démontre en quoi, si on le soumet à un examen critique, notre sentiment du moi est

simplement *représenté*. Dans la seconde édition surtout, dès l'Esthétique transcendantale il est précisé que tout ce qui apparaît est en tant que tel toujours phénomène, l'esprit humain étant doté d'une intuition sensible et non intellectuelle – d'un *intellectus ectypus* et non d'un *intellectus archetypus*[1]. De ce fait, mon pouvoir d'appréhender ce qui se trouve dans mon esprit, c'est-à-dire en dernière instance le pouvoir de l'esprit de se ressaisir lui-même, ne se caractérise pas par la spontanéité (*Selbstthätigkeit*), mais est déterminé par la forme du sens interne qu'est le temps. Qu'est-ce à dire, sinon que je ne m'apparais que comme réceptivité, la part de spontanéité en moi se dérobant à l'intuition ? Ainsi, je suis simplement objet pour moi-même comme sont objets pour moi les représentations de mes sens externes, à la différence près que mon esprit n'est plus modifié par ces dernières, mais se saisit en tant qu'il est affecté par lui-même (ce qui relève de la réceptivité).

L'affaire peut paraître simple, mais représente pourtant, comme Kant le concède, un « paradoxe par lequel chacun a dû se trouver frappé »[2]. C'est dans ce paradoxe que s'introduit Deleuze pour dénier en dernière instance au principe de subjectivité tout fondement solide. La difficulté chez Kant renvoie en fait déjà aux paragraphes 6 et 8 de l'Esthétique, et au dédoublement qu'ils exhibaient alors sans le traiter pour lui-même. Plus étrange que le dualisme entre la réalité naturelle et ma vie intérieure – entre la certitude objective et la certitude subjective – il y a pour Kant le dualisme *au sein même du sujet*. Dans la fêlure ainsi ouverte, je me découvre tel que je m'apparais être affecté[3]. La conclusion qui s'imposait à Kant est que l'esprit « s'intuitionne lui-même non pas tel qu'il se représenterait immédiatement de manière spontanée, mais selon la façon dont il est intérieurement affecté, par conséquent tel qu'il s'apparaît phénoménalement, et non pas tel qu'il est »[4]. Autrement dit, l'objet intérieur, et précisément intérieur en tant qu'il se différencie de l'objet extérieur de la physique, doit nécessairement être informé par la condition des phénomènes en général qu'est le temps. Ce qui est formulé ainsi, c'est l'indécise et extrêmement problématique

[1] AK, V, 408 (*Critique de la faculté de juger* (trad. A. Philonenko), Paris, Vrin, 2000, §77, p. 347-348) : « *Es ist hiebei auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher* intellectus archetypus *möglich sei, sondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes* (intellectus ectypus) *und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines* intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.* ».
[2] KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.
[3] Certaines lectures vont dans le sens de deux modalités de rapport entre la sensibilité et l'entendement ; un au §8 et l'autre au §24. Cf. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 259–71.
[4] KrV, B 69 (AK, III, 70-71), CRP, p. 139.

doctrine de l'auto-affection du sujet, dans son rapport au temps et à l'hétéro-affectibilité[1], théorie à laquelle Kant semble avoir hésité à donner une formulation nette et définitive, mais dont Deleuze s'emparera.

Ce point particulièrement épineux gagne en importance dans la seconde édition. C'est comme si l'affection comme modification de l'esprit possédait un double effet : (1) la sensation, (2) l'auto-affection. Dès l'Esthétique transcendantale dès lors, il y avait position de la représentation du phénomène et position du moi. D'une part, l'ego est ce qui formate la sensibilité et construit l'intuition suivant les conditions affectivement formatrices de la subjectivité. Mais d'autre part, le sujet est ce qui s'intuitionne en se reconnaissant dans son affairement. Pour rendre compte de l'auto-affection du moi, Kant s'appuie implicitement sur la distinction du déterminant et du déterminé :

> le sens interne ne nous présente nous-mêmes à la conscience que tels que nous nous apparaissons de façon phénoménale, et non pas tels que nous sommes en nous-mêmes, cela parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement *affectés*, ce qui semble être contradictoire dans la mesure où nous devrions nous comporter de manière passive vis-à-vis de nous-mêmes[2]

Quel sens donner à l'affection intérieure ici décrite ? Nous ne pouvons nous représenter notre manière de nous apparaître nous-mêmes – la forme du sens interne – qu'en nous affectant nous-mêmes par l'intermédiaire de l'appréhension du divers des représentations. Mais ce faisant, je ne me représente pas moi-même comme je suis, puisque le « je pense » ne conditionne en rien mon existence. Comme le répète Kant contre Descartes (dont le *Je pense* contenait une perception d'une existence), « dans la conscience que j'ai de moi-même dans la simple pensée, je suis l'*être même*, mais de cet être rien ne m'est donné par là pour la pensée »[3]. Cependant, dans l'expérience interne que je fais, je m'affecte moi-même en ramenant les représentations de mes sens externes à une conscience (empirique) de mon état, et, par là, je me connais moi-même, mais seulement en tant que je suis affecté … par moi-même.

Mais une difficulté demeure dans le sujet ainsi divisé : comment lier le sensible et le conceptuel ? Quel serait le rapport entre la passivité en moi et mon activité, entre le moi-

[1] KrV A 494/B 522 (AK, III, 340), CRP, p. 472 : « Le pouvoir sensible d'intuition n'est à proprement parler qu'une réceptivité, qui consiste à être affecté d'une certaine manière par des représentations » (*auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden*)
[2] KrV B 152-153 (AK, III, 120), CRP, p. 210.
[3] KrV B 429 (AK, III, 279), CRP, p. 415.

objet et le moi-sujet ? Il faudrait pour répondre à cette question invoquer la fonction transcendantale de l'imagination. Celle-ci va agencer les deux termes hétérogènes et permettre aux phénomènes de devenir objets d'expérience, en liant l'un à l'autre le divers du sens interne et sa synthèse par l'entendement. La question de savoir comment on passe de l'esthétique transcendantale à la logique transcendantale exige la mobilisation d'une puissance unificatrice, une synthèse qui intervient dans l'imagination et qui fait en sorte que les catégories s'appliquent à des objets de sens en généra (donc une synthèse qui fait en sorte que les phénomènes s'accordent avec l'unité de l'aperception). L'affection de l'esprit par lui-même, c'est-à-dire l'affection du sens interne par l'imagination transcendantale développée dans la seconde déduction de l'édition de 1787, est censée résoudre ainsi la contradiction d'une détermination intellectuelle de la sensibilité. Ma manière de m'intuitionner est exprimée par l'identification plus ou moins explicite chez Kant du sens interne et de l'aperception empirique[1] (mais non certes de la transcendantale[2], que nous devons au contraire séparer scrupuleusement). L'affection de l'esprit par lui-même résout ainsi la contradiction, en ce que la synthèse figurée prend part à la fois à la sensibilité et à l'entendement[3].

Kant présente le sens interne comme le sujet passif déterminé, tandis que le sujet actif non seulement déterminera et affectera le sens interne par la synthèse transcendantale de l'imagination (*transzendentale Synthesis der Einbildungskraft*) de l'entendement, mais rendra possible aussi, à titre d'unité aperceptive fondamentale, toute intuition et tout objet[4]. Au sein de la fonction de l'imagination il faut donc marquer la différence entre le rôle empirique et le rôle transcendantal. Dans les deux cas cependant, l'imagination doit nécessairement avoir l'aperception en son fondement, afin qu'elle puisse remplir sa fonction de lier et de faire se succéder le donné.

Le « je » empirique, celui de la mémoire et de la réminiscence, est pensable grâce à l'intervention de l'imagination re-productive et passive qui reconstruit le passé par la fabrication des images. L'identité narrative de Ricœur reste proche, au fond, de cette intuition kantienne. Mais cette imagination reproductive, dont la synthèse est soumise exclusivement à des lois empiriques, à savoir celles de l'association, « ne contribue en rien

[1] KrV, A 107 (AK, IV, 81), CRP, p. 183 et KrV B 139 (AK, III, 113), CRP, p. 203.
[2] KrV B 153 (AK, III, 120), CRP, p. 210.
[3] Sur ce problème, cf. P. Jesus, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, *op. cit.*, p. 156-157 ; également A. Schnell, *En deçà du sujet*, *op. cit.*, pp. 40-41.
[4] KrV B 152-154 (AK, III, 120-121), CRP, p. 210-211.

à l'explication de la possibilité de la connaissance a priori et, de ce fait, n'appartient pas à la philosophie transcendantale, mais à la psychologie »[1]. La synthèse de la reproduction dans l'imagination nous fournit donc l'unité du divers à une pluralité d'instants, de sorte que les représentations de mon état interne puissent être synthétisées dans *une* représentation. Car si ces représentations passaient et disparaissaient aussitôt sans être reproduites en passant aux suivantes, jamais je n'aurais une idée de ma vie. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faut qu'il y ait en nous l'unité du divers à une *pluralité* d'instants, une conscience une pour toutes les consciences qui correspondent à un moment de l'impression sensible ? Autrement, jamais on ne comprendrait comment un état mental peut être appréhendé à *un moment* donné (puisque pour penser la succession je dois déjà penser la durée). Comme le note Paulo Jesus dans son étude sur Kant, grandement inspirée par Ricœur : « Le sens du *Je* n'est lisible que dans la composition d'un ordre sensible et signifiant de phénomènes *à soi* : la biographie singulière d'un *Je*, dans l'épaisseur de sa concrétion anthropologique, recèle donc l'histoire de ses synthèses phénoménales »[2]. Là où l'aperception transcendantale affirme simplement un « je suis » indéterminé, l'aperception psychologique me dit que j'étais, que je suis et que je serai, c'est-à-dire que je suis une chose du temps passé, présent, et à venir (*ich bin ein Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen*[3]). Bref, cette conscience du « je suis » est commune à toutes les choses dans l'acte de déterminer mon existence en tant que *grandeur coextensive* à mes perceptions.

Le « je » a priori, quant à lui, est maintenu par Kant comme le produit du travail de la pure imagination productive (donc active). Celle-ci fait intervenir le schématisme qui nous arrache à la simple narration successive pour présider à une véritable combinaison du sensible et du conceptuel[4], dans un temps qui n'est plus celui de la temporalité historique,

[1] KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.
[2] P. Jesus, *Poétique de l'*ipse*. Étude sur le* Je pense *kantien*, *op. cit.*, p. 40.
[3] Nous faisons référence ici à un manuscrit de Kant dit "Feuillet de Leningrad 1", retranscrit dans la langue originale par Werner Stark et traduit en français par Alain Perrinjaquet en collaboration avec Georg Mohr et Gerhard Seel, dans l'article de B. Reinhard, « "Du sens interne" : un texte inédit d'Immanuel Kant », in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 37 (1987), p. 428 : « */Man muß die reine (transsc:) Apperception von der empirischen* apperceptio percipientis *von der* apperceptiva/percepii *unterscheiden. Die erste sagt blos ich bin. Die zweyte ich war, ich bin, und ich werde seyn d.i. ich bin ein /Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen {seyn} Zeit wo dies Bewußtseyn ich bin allen Dingen Bestimmung meines/Daseyns als Größe gemein ist. Die letztere ist cosmologisch die erste rein psychologisch. Die cosmologische apperce <ption> /welche mein Daseyn als Größe in der Zeit betrachtet setzt mich in Verheltnis gegen andre Dinge die da sind /waren und seyn werden denn das Zugleichseyn ist keine Bestimmung des Wirklichen in Ansehung des percipientis /sondern des percepii weil {alle Wahrnehmung in} das Zugleichseyn nur an dem vorgestellt wird was rükwerts /{in Ansehung der Vergangenen Zeit} eben so wohl als Vorwerts percipirt werden kan welches nicht das Daseyn /des percipientis seyn kan die nur successiv d.i. vorwerts geschehen kan* ».
[4] KrV A 141-142/B180-181 (AK, III, 136/IV, 101), CRP, p. 226 : « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine,

mais de la *duratio noumenon*[1], inconditionnée et infinie. Car autant les représentations sont nécessairement diachroniques et se succèdent sur la ligne du temps, autant il faut affirmer une synchronie du représenter, où l'unité synthétique a priori de l'aperception fonctionne comme le point le plus haut auquel tout doit être rapporté, et qui lui-même ne passe pas. L'unité synthétique du divers de la conscience trouve son fondement et sa condition dans la spontanéité de l'imagination pure, qui seule rend possible la liaison de ce divers[2] et qui permet la première application de l'entendement sur les objets de l'intuition[3]. Cette influence synthétique de l'imagination transcendantale sur le sens interne prend le nom de synthèse figurée (*synthesis speciosa*[4])

Ainsi, Kant possède bel et bien une double théorie de l'affection : sa *matière* (le déterminable) est la sensation ou l'impression (*Empfindung*) qui est comme l'effet de l'affection, la modification de l'esprit dans la passivité des occurrences sensibles, causée par un objet externe « x »[5] ; mais sa *forme* (le déterminant) est le mode de l'affection, la sensibilité comme réceptivité dans l'espace et dans le temps. Forme et matière aboutissent alors à l'intuition (*Anschauung*) comme construction, c'est-à-dire aux contenus de la sensibilité transcendantalement formatés. En tout homme, l'esprit forme quelque chose en général d'après la forme de son affectabilité, *en même temps* qu'il se forme lui-même. Au moment (simultanément ou de façon co-originaire) d'être affecté, le sujet (le soi, l'esprit) réagit sensiblement sur la dimension passive d'être-affecté-par. Le moment actif se superpose de la sorte au moment passif, à condition d'entendre par « moment » un élément de structure, et non une quelconque succession temporelle[6]. Dans cette corrélation équi-primordiale (*gleichursprünglich*) le soi apparaît comme une entité active, une sorte de connaissance de soi sensible qui s'affecte elle-même dans sa propre activité. Kant découvre (ou plutôt invente, agence, produit, dirait Deleuze) là une notion philosophique de premier ordre, un « moi » qui est encore en deçà de la conscience de soi du *Je* pur. C'est au sein de ce moment

dont nous arracherons toujours plus difficilement les vrais mécanismes à la nature pour les mettre à découvert devant nos yeux. Au mieux pouvons-nous dire que l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productive, que le *schème* des concepts sensibles (comme figures dans l'espace) est un produit et pour ainsi dire un monogramme de l'imagination pure a priori à l'aide duquel et d'après lequel seulement les images deviennent possibles (…) ».

[1] AK, VIII, 327.

[2] KrV, A 118 (AK, IV, 88), CRP, p. 190.

[3] KrV B 152 (AK, III, 120), CRP, p. 210.

[4] KrV B 151 (AK, III, 119) CRP, p. 209.

[5] KrV A 99 (AK, IV, 77), CRP, p. 179.

[6] Nous revenons dans les chapitres suivants sur cette alliance de l'actif et du passif chez Gilles Deleuze. Mais il les considère dans le cadre de la formation d'une pensée, à distinguer soigneusement du cadre de la représentation (qu'une large part de la tradition s'est donnée pour tâche de fonder).

de réactivation dynamique que le sujet cesse d'être simplement empirique pour devenir a priori, il cesse d'être un moi-objet apparaissant dans le temps pour devenir un sujet dont le propre est d'être un mode transcendantal qui explique toutes les occurrences sensibles. Toutefois, même si on a quitté ainsi le premier niveau empirique des modifications de l'esprit, le soi demeure ici encore sensible :

> La conscience de soi qui se forge d'après les déterminations de notre état pour la perception interne est simplement empirique, toujours changeante, il ne peut y avoir dans ces flux de phénomènes internes un Moi stable et permanent, et c'est là ce qu'on appelle communément le sens interne ou l'aperception empirique.[1]

Le sujet impliqué ici est en effet dépendant de l'objectivité, du « *aliud x* » qui fournit un contenu sans lequel il n'y aurait pas d'occasion pour le soi de réagir. C'est dans cette dépendance même que le sujet obtenu devient en quelque sorte l'objet de l'intuition, un sujet dérivé auquel je n'ai accès – précisément – que sous un mode dérivatif (*intuitus derivativus*) et qui n'a pas d'autres déterminations que celles du temps (sens interne ou intime, possibilité formelle d'être affecté par soi-même)[2]. Puisque l'objet externe « x » doit toujours être une sorte d'objection pour moi, le moi sensible en l'homme ne peut évidemment pas être intuitionné originairement, mais uniquement par dérivation (l'*intuitus originarius* n'ayant pas d'objets à proprement parler, mais seulement des « é-jets »[3] qui sont créés en même temps qu'ils sont représentés : ce qui est amené à l'existence en étant simplement intuitionné). « Il en découle que seul le *moi affecté* par soi peut apparaître ; le *moi affectant* demeure dans la plus complète obscurité : seule la passivité du moi s'intuitionne, son activité se dérobe entièrement à toute intuition »[4]. Bref, la position du problème est transcendantale

[1] KrV, A 107 (AK, IV, 81), CRP, p. 183.
[2] Deleuze commente : « c'est seulement dans le temps, sous la forme du temps, que l'existence indéterminée [je suis] se trouve déterminable [comme chose pensante] (…) le temps est cette relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même ». G. Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », in *CC*, pp. 43-44. Il s'agit d'une reprise du passage paradigmatique en KrV B 157-158 (AK, III, 123), CRP, p. 213, et notamment de sa très éclairante note de bas de page, qu'il faut ici lire *in extenso* et en allemand : « *Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbstthätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar*. ». Sur le même thème, voir également DR, p. 116.
[3] Nous nous permettons cette construction sur base du préfixe latin « *e-* », marquant quelque chose qui est hors d'autre chose.
[4] P. Jesus, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, *op. cit.*, p. 156.

et non transcendante, et se cantonne à l'exploration de l'être comme apparence. Même en respectant la méthode pourtant, nous pouvons désormais faire valoir les droits pour une définition ontologique du moi phénoménal, et tenter de trouver des déterminations ontologiques pour le « moi » pensé encore comme unité distributive, comme unité distribuée dans la multiplicité. D'une part, eu égard à la matière fournie dans la sensation (l'intuition d'un objet externe devenant interne), d'autre part eu égard à la forme (la mienneté comme apparence étant toujours impliquée dans mes intuitions). Il va sans dire qu'il n'est pas question de parler du moi nouménal qui demeure inconnaissable, inaccessible théoriquement, mais seulement pratiquement, dans le grand décloisonnement provoqué par la révélation de la loi morale.

Mais puisque par lui-même, l'entendement n'intuitionne rien, sa synthèse s'identifie à celle de l'acte dont il est conscient et par lequel il détermine la sensibilité intérieurement. Sous la dénomination de synthèse transcendantale de l'imagination (*transzendentale Synthesis der Einbildungskraft*) l'entendement exerce donc, sur le sujet passif dont il est le pouvoir, une action dont nous disons à bon droit que le sens interne est affecté par elle. Se distinguent alors l'*intuition formelle* et la *forme de l'intuition*, la première étant une opération de l'entendement qui est à la source de toute liaison (*Quell aller Verbindung*) du divers et source de l'application des catégories, la seconde étant la manière sensible d'être affecté reposant sur la capacité de représentation :

> Or, ce qui, comme représentation, peut précéder tout acte de penser quelque chose, c'est l'intuition, et quand elle ne contient que des relations, c'est la *forme de l'intuition*, laquelle, dans la mesure où elle ne représente rien, sauf dans le cas où quelque chose est posé dans l'esprit, ne peut être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité.[1]

> Si le pouvoir de prendre conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui est présent dans l'esprit, il faut que ce pouvoir affecte l'esprit et c'est seulement ainsi qu'il peut produire une intuition de soi-même.[2]

L'organisation complexe de la subjectivité

Reprenons désormais l'ensemble des observations ci-dessus dans une vision panoptique, en formalisant la théorie du sujet (ou plutôt des sujets) présente dans la *Critique de la raison pure*. Celle-ci présente deux distinctions dont les interconnexions fournissent la

[1] KRV, B 67 (AK, III, 70), CRP, p. 138.
[2] KrV B 68 (AK, III, 70), CRP, p. 139.

base même du projet kantien : le *sensible* (esthétique) et le *conceptuel* (logique) d'une part, l'*empirique* (a posteriori) et le *transcendantal* (a priori) d'autre part. Une fois ce schéma appliqué à la subjectivité, nous obtenons quatre niveaux, chacun correspondant à une connexion dans cette distribution. Ci-dessous, à propos des « sujets » ainsi engagés, nous proposons de décrire schématiquement le processus de leur constitution et leur place dans le système :

- (1) *Sensible empirique* : le moi déterminé, le moi de la sensation affecté par les impressions fournies par nos sens, qui se trouve plongé dans l'inconsistance des représentations éphémères – conscience d'objet encore inconsciente d'elle-même.
- (2) *Sensible a priori* : le moi déterminant, l'unité distributive, où le sujet détermine l'objet (idéalisme transcendantal) – première forme d'ego doté d'une intégrité (d'unité subjective) ; niveau de la *connaissance* de soi – le moi passif qui se donne – conscience de l'appréhension – sujet considéré de l'extérieur comme un objet de l'intuition et qui manifeste en lui la diversité et la composition dans le phénomène[1].
- (3) *Conceptuel empirique* : la connaissance de soi empirique, l'introspection, le « moi » de la psychologie, faisant partie d'une région onto-épistémologique particulière.
- (4) *Conceptuel a priori* : unité pure d'aperception synthétique (et non plus distributive) ; niveau de la *conscience* de soi – mode de l'opération constructrice – le moi actif qui se produit – conscience de la réflexion – unité synthétique objective.

Le premier niveau, on l'a vu, est supposé implicitement par l'Esthétique transcendantale et se place du point de vue de la passivité. Le « moi » émerge seulement du flux sensible et est déterminé par lui, s'identifiant à chaque instant absolu et fugace. Le *Gemüt* (ici dans son aspect le plus matériel) est alors soumis à une sorte de violence, aux changements qui viennent perpétuellement le modifier d'après les sensations qui l'affectent. Remarquons que lorsque Kant considère le « moi » à ce niveau, ce « moi » est reconstruit en faisant abstraction du travail de l'entendement et de son pouvoir de synthèse. Le sujet sensible empirique ne peut alors être que mon état d'esprit mental au sens le plus privé et le plus subjectiviste de ce terme, en tant que ce qui est vécu est occasionné passivement par les impulsions extérieures. Bien plus et comme nous l'avions déjà indiqué, le renouvellement

[1] KrV A 443/ B 471 (AK, III, 307), CRP, p. 441.

incessant des impressions subjectives nous fait descendre vers le degré de l'inconscient le plus radical où chaque impression est un ayant-été absolu[1]. Bien qu'une forme d'ego soit déjà supposée, on ne peut alors parler que du moi de la sensation fragmenté. On notera que sous son aspect le plus élémentaire, la subjectivité se trouve comme noyée dans la succession du temps. J'examine les appréhensions successives et séparées comme de simples modifications de ma sensibilité, et ces perceptions internes à leur tour sont examinées comme l'effet de quelque chose d'extérieur, d'un *aliud quid* qui n'est même pas encore constitué en objet composé synthétiquement. Une telle non-conscience qu'un contenu habite comme un corps étranger est donc destinée, sans l'aperception pour l'unir, à se noyer dans une multitude de perceptions consécutives qui adviennent et s'évanouissent aussitôt. Pour autant qu'on admette qu'il n'y a chez Kant « qu'un sujet, donc qu'une conscience, qui se diversifie en raison du niveau où elle se trouve actuellement »[2], alors le sujet sensible a posteriori est son degré intensif le plus faible, proche du zéro dans la mesure où le « je » subit tout[3]. L'affection, ici, me précède et m'engendre. Dans une telle (non-)conscience d'objet, le sujet est certes présent, mais non visé, c'est-à-dire destiné à demeurer implicite.

Pourtant, il est possible pour Kant de surmonter cet éclatement matériel du moi et d'atteindre une première forme d'intégrité subjective. Le mouvement naturel de l'esprit n'est-t-il pas de ramener une diversité donnée à l'unité du sujet, rendant ainsi possible l'unité dans l'objet ? Aussi peut-on atteindre un premier niveau de détermination, où le moi n'est plus passif, mais se fonde dans sa propre activité : je détermine mes sensations internes. Cette différence d'éclairage dépasse le « moi » sensible a posteriori pour le faire entrer dans le domaine de l'a prioricité. Il y a, dit Kant, du déterminant (*das Bestimmende*) en moi[4] : quelque chose est continuellement et spontanément construit en moi, par moi, sur le mode du moi, mais *malgré* moi. Ce sujet sensiblement actif implique la mienneté de tous mes états mentaux qui se présentent passivement, puisqu'il imprime sur eux le sceau de l'espace et du temps. Mais l'egoïté est encore éparse et disséminée, ayant lieu *à chaque fois* (autrement dit, elle reste soumise au temps). À chaque fois miennes, les impressions liées constituent une unité simplement distributive, adjointe et qui reste attachée au contenu empirique. Certes, pour se reconnaître dans son acte d'unification le *Je* de l'aperception empirique doit toujours

[1] C'est ce degré absolu d'inconscience que refuse Husserl, puisque chaque moment peut être réactivé et recentré sur l'ego.
[2] A. de Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, *op. cit.*, p. 54.
[3] Nous revenons sur ce point lorsque nous exposerons la théorie deleuzienne de la sensation et la transformation que fait subir au sujet l'intensité.
[4] KrV, B 157, note (AK, III, 123), CRP, p. 213.

se découvrir au milieu de quelque chose de divers. Mais cette reconnaissance est suffisante pour qu'une première forme de conscience émerge. De la sorte, la première forme d'auto-affection (comme rapport que j'ai à mon hétéro-affection) réintègre le sujet dans le circuit de la représentation. En effet, une impression dont je ne serais pas conscient ne serait rien pour moi ; encore faut-il que le sujet se rende compte qu'il est affecté par un objet pour qu'il y ait pleinement *conscience*. Si l'on veut, la conscience est le mieux définie par son aspect réflexif. Cet aspect fait du rapport du sujet à l'objet un rapport pleinement présent et réciproque (au lieu que les deux termes soient considérés abstraitement et comme séparés). Si, par extension, conscience et sujet, conscience et représentation, sont souvent employés en tant que synonymes dans le vocable philosophique, c'est parce que le sujet a l'ambiguïté d'être à la fois le *lieu* et l'*élément constitutif* de la représentation. D'un point de vue technique, il est dès lors utile de clarifier l'emploi des termes, et de soutenir que j'appréhende (1) tantôt les objets extérieurs, les corps donnés dans l'espace, (2) tantôt les objets intérieurs, en entretenant dès lors une relation avec moi-même (ce qu'on désigne précisément ici, d'après les indications de Kant, par « connaissance de soi »). Cette seconde forme du « moi » exprime une modification interne du sujet conscient qui se sait être le siège des impressions qui l'affectent. Mais si ce moi est un mode a priori qui explique l'occurrence sensible, il reste néanmoins lui-même sensible.

En troisième lieu, le moi déterminant la sensibilité devient logiquement déterminable. C'est pourquoi, nous évoquions un niveau conceptuel empirique (ou logique a posteriori). Car évidemment, Kant tient à sauvegarder la possibilité que le moi sensible ait des déterminations logiques, donc qu'il puisse faire l'objet d'une connaissance qui vient de l'observation et de l'expérience. Telle est l'origine des *Erfahrungsseelenkunden*, qui étudient légitimement un ego flottant librement dans le cours du temps, mais qui devient pour eux l'objet d'un savoir (logos). C'est le niveau de la *psychologia empirica* en tant qu'elle se distingue de la *psychologia rationalis*, suivant une terminologie wolffienne que Kant avait retenue pour son propre compte[1]. Il s'agit, pour ce discours logique, de mener

[1] C. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften,* in *Gesammelte Werke*, I, 9, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973, p. 231-233: « J'ai traité d'une partie de la psychologie avant la cosmologie. La raison en est la suivante. Je divise la psychologie en deux parties. L'une traite de ce que l'on connaît de l'âme humaine par expérience, mais l'autre explique tout à partir de la nature et de l'essence de l'âme et montre la raison de ce que l'on observe. Je nomme la première partie "*Psychologia empirica*", mais la seconde "*Psychologia rationalis*". La "*Psychologia empirica*" est en fait une histoire de l'âme, et peut être connue sans nulle autre discipline. La "*Psychologia rationalis*" présuppose au contraire que la cosmologie est connue ». Pour la traduction française, cf. R. Brandt, « Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire : l'anthropologie pragmatique », in *Revue germanique internationale*, n° 6 (1996), pp. 19-34.

une étude de l'histoire de l'âme par le biais de l'introspection (pour moi-même) et de la considération des divers états mentaux (pour les autres). La critique ne se préoccupe évidemment pas d'une telle investigation, qui tombe en dehors de ses préoccupations. Mais nous pouvons deviner à partir d'autres textes de Kant les orientations qu'elle pourrait prendre. Tout d'abord, une telle doctrine pourrait trouver un parallélisme avec la physique, dans le sens où toutes deux, comme doctrines de la nature, s'occupent des phénomènes du *mundus sensibilis* – la première dans le temps, la seconde dans l'espace. Comme l'affirme Kant : « La psychologie empirique (…) traite des manifestations de notre âme qui font l'objet de notre sens interne, et ce de la manière même dont la doctrine empirique de la nature, la physique, traite des phénomènes »[1]. C'est la science du psychisme comprise comme description narrative, laquelle ferait apparaître les structures du sujet. Il faut toutefois immédiatement indiquer les limites d'une telle entreprise, car même si elle a un domaine propre qui ne contredit pas et ne peut pas contester les développements de la philosophie transcendantale, le titre de science expérimentale doit soigneusement être évité pour qualifier la psychologie empirique. Il est vrai du reste que cette dernière évite de sombrer dans les paralogismes, contrairement à la psychologie rationnelle dogmatique, en ce qu'elle ne dépasse pas le domaine où l'expérience intérieure est à même de conférer un contenu. En ce sens, la tâche de la discipline est légitime. Mais si nous poussons jusqu'au bout la confrontation de l'objet du sens externe et de l'objet du sens interne, de la physique et de la psychologie empirique, nous remarquons que dans cette dernière « on ne peut absolument rien connaître *a priori* synthétiquement à partir du concept d'un être pensant »[2]. L'explication de cette impossibilité réside dans l'idée que, là où le phénomène externe est permanent, le temps de notre intuition interne par contre est fluent et « ne nous donne rien à connaître que le changement des déterminations, mais non pas l'objet déterminable »[3]. C'est bien la même réserve que Kant émettait en 1786 dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, où dès les premières pages il excluait la *psychologia empirica* du rang des sciences car, disait-il, même aussi systématique que possible, elle ne pourra « jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne (…), c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale »[4].

[1] Notes du cours dites *Anthropologie-Parow*, 1 (AK, XXV).
[2] KrV A 381 (AK, IV, 239), CRP, p. 383.
[3] KrV A 381 (AK, IV, 239), CRP, p. 383-384.
[4] I. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (trad. J. Gibelin), Vrin, Paris, 1990, p. 13. Cf. les commentaires de R. Brandt, « Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire :

Toutes ces réserves pointent vers la nécessité du quatrième niveau enfin – conceptuel et cette fois-ci a priori. La psychologie étant une science impure, dépendante de la temporalité, comment fonder le criticisme ? Pour Kant, l'esprit ne peut rester mondanisé, la vie psychique être réifiée, et la conscience conçue sous le mode de la substance qui penserait tantôt une chose, tantôt une autre[1]. Car ce monde des phénomènes dont le sujet de la psychologie fait partie présuppose un sujet pur logique du connaître. C'est alors le moi conceptuel a priori qui sera enfin digne d'une science philosophique véritable, nous fournissant le « je pense » comme principe transcendantal a priori. Le moi *déterminant* de l'aperception empirique devient à son tour *déterminable* au niveau de l'aperception transcendantale, au niveau du Je comme simple représentation vide de contenu. Mais cette transformation du sujet requiert une exploration de la topologie kantienne de plus en plus complexe. La mienneté de toutes mes représentations examinée à ce niveau réunit les occurrences disséminées synthétiquement, exigeant ainsi de penser une identité d'aperception personnelle. Le « je pense » prend dès lors la forme de la condition a priori subjective ultime pour la possibilité de connaître l'objet. Il est le foyer, le *centrum activitatis*[2], un véritable « moi » autonome agissant spontanément et doué de conscience de soi dans la mesure où il se ressaisit soi-même dans sa productivité – mais qui lui-même tombe *en dehors* des limites de la connaissance puisque de ce point ultime, je ne peux en droit avoir nulle intuition. Sans ce centre – même implicite et lui-même inconscient, comme l'indique la formule du §16 : « Le : *je pense* doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations »[3] – jamais nous ne comprendrions la possibilité d'un rapport a priori à l'objet. L'unité synthétique de l'aperception transcendantale rend donc compte de la conscience que nous avons du rapport de la représentation aux objets. Tout se passe comme si, semblable au premier moteur aristotélicien, le Je immobile, indéterminable, atemporel,

l'anthropologie pragmatique » (trad. M. Bienenstock), in *Revue germanique internationale*, n°6 (1996), p. 30 : « Ceci signifie que l'expérience ne fonctionne pas comme base inductive de la psychologie empirique dans son ensemble, mais qu'elle fournit un contenu à des titres donnés d'avance, soit pour expliquer et illustrer, soit aussi pour établir des lois relativement générales, ou des règles de comportement. Mais les branches sont assignées a priori à la science empirique. »

[1] Ce sera encore la critique de Husserl. *Erste Philosophie*, 14. Vorl., Hua VII, 101. Cité in D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, PUF, Paris, 2012, p. 35.

[2] L'expression, ici retirée de son contexte mais qui continue dans notre emploi à garder son sens le plus courant, provient des études pré-critiques de Kant et est utilisée en particulier dans un écrit de 1756, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (AK, I, 487)

[3] KrV, B 131-132 (AK, III, 108), CRP, p. 198.

vide et décharné, le sujet déterminant lui-même indéterminable ou le *cogito cogitans*… devait lui-même déterminer, sérialiser le temps, et le mesurer en le remplissant.

En présentant un tel panorama d'ensemble, nous risquons de donner l'impression d'une simple dispersion des points de vue, comme si chacune des quatre formes de conscience était un élément indépendant. La motivation de Kant n'est évidemment pas là ; après avoir discerné, il faut encore saisir la dynamique d'ensemble. Ainsi, nous avons vu comment le premier niveau implique la forme la plus minimale d'être soi, le sujet étant toujours déterminé et violemment affecté par un *aliud quid* (l'étant qui se distingue d'un autre étant, au sens de Thomas d'Aquin). Cette forme la plus élémentaire de subjectivité devient la matière de la connaissance pour la psychologie empirique, où la conceptualisation vise l'édification d'une science grâce à la découverte et la compréhension de certaines formes de l'esprit. Bien plus, le double niveau philosophique où (1) les modifications de l'esprit deviennent matière pour la psychologie empirique, et où (2) l'unité distributive devient matière pour l'unité synthétique d'aperception – ce double niveau à son tour donc est différencié de l'intérieur, puisqu'ultimement le niveau d'analyse transcendantale est la forme à laquelle le niveau d'analyse psychologique fournit un contenu.

Le niveau de la représentation philosophique du moi sensible, autrement dit l'unité analytique d'un moi disséminé, devient en revanche la matière du quatrième niveau. Du moi sensible à la représentation philosophique d'un moi logique (caractérisé par la parfaite identité et l'unité synthétique d'aperception), il y a véritablement transmutation. Ce passage peut être conçu comme celui des *principiata* au *principium*, du fondé à la fondation, de l'aperception empirique au sujet transcendantal comme clef de voûte de l'architectonique. Le « je » doit penser et pouvoir se penser dans toute pensée, si bien que l'unité synthétique suppose et conditionne l'unité analytique, laquelle est pourtant rendue possible par elle. Un mouvement supplémentaire est opéré alors par Kant quand se réalise le saut dans un autre *topos* transcendantal, quand au niveau conceptuel a priori l'unité distributive déterminable devient synthétiquement unie, c'est-à-dire quand émerge le véritable moi autonome et dynamique agissant dans la spontanéité. Ce passage vers la détermination dans la logique transcendantale produit le « je pense » comme conscience de soi, dans le domaine de l'entendement et non plus dans celui de l'intuition. Si la première étape fut celle d'une ontologie des apparences (comment le moi apparaît esthétiquement ?), il faut maintenant admettre une ontologie de la constitution (comment le moi produit la connaissance et se produit ?) dans laquelle Kant restitue moins ce qui se donne qu'il n'explicite ce qu'il faut

nécessairement supposer, puisqu'aucun jugement du type « S est P » ne serait possible sans la présupposition d'une unité synthétique d'aperception (la « liaison originaire »[1]).

Quand la connaissance de soi qui était activement causée devient matière dans la logique transcendantale, nous entrons dans la conscience de soi, dont il faut bien dire qu'elle est active et spontanée, rendant possible que le moi déterminable acquière son ontologie ultime. Du *topos* esthétique-ontologique, en deçà du niveau de la conscience empirique, nous pénétrons dans le *topos* logique-ontologique. Mais dès lors c'est le concept même du « je pense » qui doit être impliqué dans la partie analytique de la logique transcendantale, au-delà de toute corrélation de l'*aliud quid* et de l'ego ainsi toujours convoqué selon la doctrine d'auto-affection. C'est dans cette indépendance que nous découvrons la pure activité spontanée de l'ego, le moment opérationnel non causé formellement et qui nous fait passer de l'auto-cognition (sur le plan de l'intuition) à l'auto-conscience (sur le plan des concepts). Le « je pense » est la condition a priori subjective ultime pour les conditions de possibilité de la connaissance d'objets : il y a un acteur logique et autonome à l'œuvre dans tous les modes de synthèse, un sujet qui est le support de toutes les opérations. Un tel sujet est la cause logique, le *principium* ou le degré le plus haut de la logique, agissant spontanément dans la multiplicité des jugements de la connaissance et dans les 12 modes de l'entendement, mais qui lui-même demeure irréductible à tout concept dans son usage empirique, comme nous l'avions établi à partir de la Dialectique.

Affirmation et déclin du sujet

Mais comment pouvons-nous connaître la cause à partir des effets, et remonter par la recherche (*Forschung*) du dérivé vers l'originaire ? Quel type d'argument préside à l'affirmation de ce sujet compris comme centre d'activité indépassable ? Pourquoi dépasser l'unité distributive et la multiplicité[2] ? En effet, non sans un certain effet de mode, il semble établi désormais que c'est la négation même de ce moi (logique, isolé, et distinct de la sensibilité) qui rend compte de la « post-modernité » (alors réduite à une vision d'opposition à l'ontologie classique). En revanche Kant, pour son compte, a au contraire beaucoup de mal à réunir les nombreux effets dans un seul principe, une même cause logique, dans le fondement unique du « je pense ». Il en arrive dès lors à une connaissance de la

[1] KrV, B 133 (AK, III, 109), CRP, p. 199.
[2] Plus que pour le sujet connaissant, cette exigence peut valoir pour l'homme même, comme unité synthétique qui évolue dans un monde. Cf. J.-P. Sartre, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1976, p. 656 : « l'homme est une totalité et non une collection […], il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites ».

connaissance, une connaissance de second degré (qui amène le premier) portant sur la synthèse elle-même, où les moments de l'entendement sont saisis transcendantalement et a priori. Ainsi retiré du domaine des choses, le « Je pense » signifie « j'agis », le « je » spontané exprimant le centre actif et indépendant à l'égard du monde (*Ent-Welt-lichung*[1]). Toutes mes performances logiques et catégoriales sont expliquées logiquement en référence à la mienneté transcendantale qui doit (*muss*) accompagner toutes mes représentations.

Pourquoi ce « je » synthétique est-il une nécessité ? Chez Kant la réponse est : parce qu'autrement quelque chose en moi serait représenté matériellement sans que je puisse le penser ; ce quelque chose serait donné tout en n'étant rien pour moi. L'instance unifiante qu'est le sujet transcendantal est la *ratio essendi* du divers (fondement de l'être), tandis que le divers est la *ratio cognoscendi* de l'unité de la conscience (fondement de la connaissance). Ce pourquoi, on a pu dire que toute la philosophie transcendantale s'établit dans un processus qui se rattache « à une métalogique de l'autoréférence dont la consistance est inattaquable »[2]. Or c'est bien cette limite indéconstructible qui sera pourtant continuellement déconstruite au XX^{e} siècle. C'est ce postulat qui semblait s'auto-valider qui sera remis en jeu avec la critique du sujet. Mais nous devons ici nous rappeler de la méthode archéologique en philosophie : précisément de *quel* sujet ?

Car on pourrait tout aussi bien se demander pourquoi Kant donne à l'instance logique de l'activité de pensée le nom de « Je pense », et non « unité performative » ou, plus radicalement, « ça pense », comme il le fait d'ailleurs à une reprise dans un passage important de la Dialectique transcendantale: *« Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird »*[3]. Cette corrélation *Ich/Er/Es* est pour nous particulièrement intéressante, car elle évoque déjà l'idée que « ça pense en moi » et l'impersonnalité qui est propre à une activité qui est tout aussi bien une passivité. Si Kant ne poursuit pas lui-même la voie ainsi entrouverte, cela tient sans doute au fait qu'il s'agissait pour lui d'investiguer la vie même de l'esprit, un soi spontané, actif et vivant[4], et non pas – comme Husserl ou Heidegger le lui reprocheront –

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §16.
[2] P. Jesus, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008, p. 19.
[3] KrV, A 346 et B-404 (respectivement AK, III, 265 et AK, IV, 218), CRP, p. 363 et p. 400.
[4] KrV, B 421 (AK, III, 275).

une chose hypostasiée, pétrifiée comme de la pierre (ce qu'une qualification par l'allemand *er* ou *es* risque toujours de sous-entendre)[1].

Mais cette omniprésence du « je » (*Ich*) ou du « soi » (*Selbst*) dans toute leur vivacité et spontanéité n'empêche pas de noter que c'est donc paradoxalement déjà chez Kant que nous trouvons l'annonce de l'émiettement du *cogito*, et que nous assistons à une forme de dissémination qui est le prélude au « moi dissous » qui hantera les pages les plus belles de *Différence et répétition*. Pourquoi y a-t-il *Moi* plutôt qu'un néant ? Un centre stabilisateur pensé sous le mode de l'ipséité plutôt que rien du tout ? Et ce centre, ne remplirait-il pas en définitive le rôle d'une fiction apaisante face à l'inconsistance des représentations? Ces questions, on l'a vu, se résolvent dans la doctrine kantienne par la station vide d'un sujet transcendantal certes logiquement nécessaire, mais formel et sans contenu. Une très menue et complexe ligne de démarcation sépare (1) le *Je pense* comme forme nécessaire la plus abstraite et la plus impersonnelle et (2) le *Je* comme intimité de la première personne et comme voix d'une biographie singulière, qui s'énonce à partir que de ce que j'ai de plus privé[2].

En vérité, les deux scénarios contemporains possibles, l'égologie et l'anti-*cogito*, le cheminement vers l'intimité radicale et le parfait désaveu d'une telle intériorité, sont donc déjà liés par Kant. Comme l'indique Alain de Libera dans son étude archéologique sur la position du sujet :

> La provenance historiale de la séquence qui lie indissolublement l'une à l'autre autoposition et déposition de soi, exaltation et humiliation du *cogito*, n'est pas difficile à tracer. Elle est comme programmée par la série d'équivalences posées par Kant – *Ich = Er = Es (das Ding)* – dans la caractérisation formelle (vide) du *Ich, als denkend*, formule remarquable (…)[3]

Si c'est bien de cette équation programmatique de notre contemporanéité philosophique que dérive la substitution du « ça pense » au « je pense », alors Gilles Deleuze à son tour aurait à faire avec ce système qu'il connaissait bien et qu'il admirait – c'est la

[1] En termes médiévaux, on dira que la question du « je » est une question de la quissité et non de la quiddité. Nous verrons dans le chapitre sur les « plis » de subjectivation que cette distinction n'a pas pour Deleuze beaucoup d'incidence.

[2] C'est cette deuxième voie qu'emprunte P. Jesus, qui défend l'idée que le moi se sait comme effectivité et se vérifie, s'éprouve en tant qu'*ipse*, ce qui permet à l'auteur de lier fermement dans sa lecture de Kant subjectivation et individuation. C'est un seul et même sujet qui s'auto affecte et qui pose les représentations en soi-même.

[3] A. de Libera, *L'archéologie du sujet, I Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 34.

première hypothèse, minimale, qu'il nous faudra désormais vérifier. Jusque-là, nous avons surtout voulu indiquer que la destitution ou déposition du sujet n'a rien d'une invention de notre époque, elle a été entamée avec ou contre Kant – il n'est pas nécessaire de trancher ici – « en tout cas, avec et après lui »[1]. Dans la *Critique de la raison pure* en effet, le *Je* n'a rien d'un sujet-substance réifié tel que l'a défini une certaine métaphysique occidentale ; au contraire il est d'une nature qui échappe aux catégories de l'étant réal, puisqu'il se pose réflexivement en investissant le donné de sa forme et en faisant en sorte que je puisse me « préoccuper » des objets, les phénomènes étant des « déterminations de mon moi identique »[2]. Mais tout aussi bien, la théorie d'auto-affection aboutit à une déstabilisation de ce qu'on présente souvent à tort comme des notions figées : le mode d'être, la temporalité et la nature de ce « je », de cet « il » ou de ce « ça » sont alors un problème que le recours à la substantialité ou à la conscience transcendantale ne peut plus résoudre. Enfin, ce chapitre nous a permis de dresser une cartographie du problème, et de délier déjà la synonymie apparente qui règne sur une série de notions aux contours encore flous – conscience, sujet, personne, aperception, état interne. Kant est le premier à marquer l'originalité de son approche qui conduit à de troublantes conclusions, qu'il vaut la peine de citer en entier :

> L'identité de la conscience que j'ai de moi-même [*die Identität des Bewusstseins Meiner selbst*] en différents temps n'est donc qu'une condition formelle de mes pensées et de leur cohésion, mais elle ne prouve nullement l'identité numérique de mon sujet [*die numerische Identität meines Subjekts*], où, indépendamment de l'identité logique du Moi, peut cependant être survenu un changement tel qu'il ne permette pas d'en préserver l'identité, quand bien même il permet de continuer néanmoins toujours à lui attribuer un Moi de même nom qui pourrait, dans chaque état nouveau, même en cas de bouleversement survenant dans le sujet, conserver cependant toujours la pensée du sujet précédent et ainsi se transmettre également au sujet suivant.[3]

La thèse soutient, autrement dit, que nulle permanence objective de moi-même comme sujet ne peut être conclue de l'identité dans le temps de ma conscience, si bien que rien ne nous interdit de penser que nous sommes en présence d'un monde intime sans substances, véritable flux héraclitéen où tout s'écoule et où rien ne demeure stable. Si on parle d'une inhérence des pensées au Je, c'est alors à titre du « comme si », d'une substance « dans l'idée », dont la signification reste indéterminée.

[1] A. de Libera, *L'archéologie du sujet, I Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 343.
[2] KrV, A 129 (AK, IV, 94), CRP, p. 196.
[3] KrV, A 363 (AK, IV, 228-229), CRP, p. 373.

La distinction préliminaire entre la présentation (*Darstellung*) et le processus de recherche (*Forschung*) permet d'éviter un usage statique de la matrice théorique. Pour ne pas isoler les concepts et pour les utiliser de manière critique, nous avons tenté de répertorier les figures kantiennes du sujet et d'en dégager à chaque fois le mode d'apparition et la logique propre. Cette armature conceptuelle fournit une dynamique d'ensemble où le sujet est le concept fondateur du projet critique, mais où il est aussi disséminé. En d'autres termes, Kant fixe une certaine orthodoxie philosophique (la « théorie classique du sujet » telle que fixée par l'archéologie), mais il en indique aussi de débordement[1].

Dépasser Kant sur son propre terrain

Nous souhaitons retracer dans les prochains chapitres la voie originale proposée par Deleuze, par-delà les oppositions trop simples entre « mort » ou « résurrection » du sujet. Certes, Kant introduit éminemment la *Subjektivität* en philosophie ; il assimile l'élucidation transcendantale à une étude du « subjectif », en fonction de la copule fondamentale sujet/objet. Définie comme rejet de la représentation, la tentative deleuzienne aurait donc peu à voir avec le criticisme, voire serait en confrontation avec celui-ci. Suivant une position bien connue depuis Nietzsche, Kant serait celui qui ne sut pas réaliser une véritable critique, puisqu'il se contente de répertorier les valeurs au lieu de les rapporter à leur origine, c'est-à-dire au lieu d'évaluer la valeur des valeurs elles-mêmes. Là où la critique doit être totale (parce que rien n'y échappe) et positive (parce qu'elle libère de nouvelles puissances), Kant se montre à la fois trop conciliant et respectueux : sa critique porte sur la prétention à la connaissance et à la vérité, mais non pas directement sur la connaissance et sur la vérité elles-mêmes, domaines qui demeurent sacrés. Si bien que son succès est tout relatif, succès de critique de juge de paix ou de théologien[2]. En particulier, la « difficulté redoutable »[3] à laquelle se heurte Kant consiste à trouver un principe de l'accord ou une harmonie des facultés aptes à prouver la soumission nécessaire de l'objet au sujet fini lui-même. Il n'est pas certain en fait que Kant dépasse le principe théologique comme source et garantie de cette harmonie. Cependant, l'image de celui que Nietzsche décrivait en « ouvrier de la

[1] Certains commentateurs tentent donc de tempérer l'originalité de la démystification contemporaine du sujet. On peut évoquer sur ce point M. Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1995, p. 228 : « Marx, Nietzsche et Freud n'ont pas défondamentalisé la raison cartésienne sous l'effet d'une inspiration subite. Ceux-là mêmes qui ont dû défendre la philosophie de la conscience, en ont peu à peu préparé, malgré eux, la crise. »
[2] F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, § 10 : « *Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. […] Der Erfolg Kant's ist bloss ein Theologen-Erfolg* […] »
[3] PCK, p. 34.

philosophie »[1] (qui amasse et conserve une masse énorme de valeurs établies) se complique quand Deleuze affirme que le renversement de Kant par Nietzsche se fait à partir du criticisme lui-même.

Les analyses de la conscience dans le criticisme doivent donc constituer le socle épistémique de la critique du sujet. Comme on le verra, l'empirisme transcendantal ne se présente pas chez Deleuze comme une position excessivement innovante : la plupart des outils étaient déjà ceux de Kant même. En revanche, ce qui est original, c'est l'usage de ces outils qu'il retourne contre Kant. Certes, Deleuze fait preuve de réserves importantes face au système kantien. Ces réserves portent à la fois sur l'ontologie de l'apparence du moi, sur l'ontologie de constitution du sujet, de même que sur le décloisonnement du moi phénoménal dans la religion et la morale.

En règle générale, on peut poser que Kant cherche la condition de la représentation, là où Deleuze cherche à rendre compte de la genèse de la pensée. Du conditionnement à la genèse, de la représentation à la pensée, la place du sujet est entièrement perturbée. Toutes les autres différences s'en suivent logiquement : au lieu de la réflexion sur le phénomène, la pensée du signe ; au lieu de l'harmonie des facultés, leur accord désaccordé ; au lieu d'un objet identique, sa dissémination. Mais ces opérations ne se réduisent pas chez Deleuze à des acrobaties conceptuelles originales : elles doivent nous faire voir quelque chose d'inaperçu, nous faire vivre autrement. Comment justifier dès lors la perte transcendantale de l'ego, et au nom de quel mode de vie ? (1) Premièrement, la lecture antipsychologique de Hume permettra à Deleuze et de renvoyer le transcendantal kantien vers l'empirique, et de désubjectiver le champ transcendantal, pour ne considérer abstraitement que les forces et leurs rapports. (2) Deuxièmement, le sujet de la sensation nécessitera la réactivation du concept d'intensité. Ce concept, qui reste chez Kant au second plan, prendra une place centrale dans la critique deleuzienne de la subjectivité. C'est ce concept qui oriente tout le rapport de Deleuze à l'art. (3) Troisièmement, l'ébranlement du système kantien s'approfondira dans le cas de la pensée. Ce point doit nous intéresser particulièrement, dans la mesure où la question du sujet-agent de la pensée est une question centrale pour l'archéologie du sujet. On verra à cet égard que l'acte de penser, en raison d'une redistribution de l'activité et de la passivité, ne se réclamera chez Deleuze d'aucun sujet comme de son principe : le sujet sera plutôt le patient d'une pensée, laquelle le traverse et le constitue. Ceci permettra de réévaluer la fracture interne du sujet décelée précédemment par

[1] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §211.

Kant. Pour Deleuze, quand je pense le signe (et non plus quand je réfléchis un phénomène), je suis le spectateur impassible d'un théâtre qui me bouscule[1]. Certes, cette absence du sujet n'est pas affirmée par Deleuze comme notre situation normale, mais bel et bien exceptionnelle. Pourtant, l'exception qu'est la pensée crée la norme au nom d'un empirisme supérieur. Si bien que, par-delà la propension naturelle de l'homme à représenter, Deleuze s'attachera à décrire les expériences qui nous libèrent de nous-mêmes. C'est d'abord cela que nous nous attacherons à décrire dans les pages qui suivent. À cet égard, la corrélation kantienne précédemment relevée *Ich/Er/Es*[2] doit attirer notre attention, car elle évoque déjà (sans la suivre) l'idée que « ça pense en moi » et l'impersonnalité qui est propre à une activité qui est tout aussi bien une passivité[3]. Cependant, ces expériences restent dans le système kantien impensables, illogiques et irrationnelles : à la lettre, impossibles donc. Chez Deleuze, cet irrationnel et cet impossible deviendront précisément la tâche propre de la pensée.

Toutes transformations opérées par Deleuze, qui concernent toutes la doctrine des facultés, font l'objet de la seconde partie de notre recherche. La troisième partie examinera le sujet dans le domaine pratique. Là encore, plutôt que de la personne avec ses marques distinctives, plutôt que du moi nouménal, Deleuze et Guattari préfèreront parler des singularités. Ce pourquoi, toute l'organisation complexe de la subjectivité telle que nous venons de la décrire sera subsumée et reformulée, en dernière instance, par la notion d'« agencement collectif de l'énonciation ». À partir des années 70, Deleuze et Guattari diront en effet que tout « sujet » fait déjà partie d'un agencement, donc d'un principe empirique qui a pour fonction de régir un domaine. Cette notion originale d'agencement permettra aux auteurs de repenser le rapport de la subjectivité et de l'histoire, de la subjectivité et du désir, de la subjectivité et de la société. Ce qui passait chez Kant pour un invariant transhistorique et transculturel redevient une manière parmi d'autres de poser le problème de la vie et de se vivre dans le monde : il n'y a pas de système général de la subjectivité, seulement des modes d'existence immanents que le philosophe doit décrire (et non juger). Dans ce contexte précis, mais conformément à la division présente chez Kant entre l'usage pratique et l'usage théorique de la raison, Deleuze et Guattari pourront

[1] Corrélativement, on pourrait donc montrer comment Kant réduit la rencontre avec un signe qui force à penser en un « spectacle de la rencontre » (A. Villani, « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre », in *Revue internationale de philosophie*, n° 241 (2007), p. 307.)
[2] KrV, A 346 et B-404 (respectivement AK, III, 265 et AK, IV, 218), CRP, p. 363 et p. 400.
[3] Si l'on veut, je deviens *speculator sui*, l'observateur – et non pas seulement le juge sévère – de moi-même. Cet aspect spéculaire est fondamental pour toute philosophie du sujet.

considérer que le rapport à la vérité fonctionne chez Kant comme un mécanisme d'intériorisation du pouvoir. Ce mécanisme est jugé comme étant nuisible, puisqu'il obéit aux valeurs en cours qu'il n'interroge pas, mais qu'il ne fait que recenser. De cette réorientation dépendra également la distinction fondamentale chez Deleuze et Guattari entre « individu » et « singularité ». Bref, la fixation kantienne de ce qu'est « être une personne » sera patiemment déconstruite. Le paradoxe qu'il s'agit pour nous de creuser, c'est la direction à la fois humienne et kantienne de l'anti-humanisme deleuzien. Aussi, on évitera de voir dans le projet guattaro-deleuzien ce que Alain Renaut considère être une liquidation de la philosophie des Lumières et plus spécifiquement du projet critique issu du kantisme[1]. Si Kant reste la principale détermination de la modernité, si la question de l'homme lui doit certainement beaucoup, c'est Kant lui-même qui dénoue d'une main le lien qu'il est pourtant en train de nouer de l'autre : à savoir le lien de l'anthropologie et de la théologie, le lien de la triple identité du moi, du monde, et de Dieu. Cette situation permet à Deleuze et Guattari de procéder à une extension des limites kantiennes imposées au discours sur le sujet. En particulier, leur promotion de l'âme renouera avec une conceptualité pré-critique, à la fois chrétienne et grecque. Mais cette résurgence d'un concept aussi daté que celui d'« âme » aura évidemment intégré les mises en gardes du criticisme.

Par-delà l'effet d'annonce, il faut surtout comprendre et mesurer la nature chez Deleuze d'une telle filiation kantienne. Par-delà les différends, déjà chez Kant (1) le schématisme produit des notions qui dépassent les catégories, (2) le sublime crée un accord désaccordé des facultés, (3) le Je est fracturé par la forme du temps, (4) le problématique est une dimension de l'objectivité comme telle, et non un manque de connaissance du sujet. Bref, Kant reste un interlocuteur sur bien des intuitions centrales de *Différence et répétition*. Disant cela, nous ne voulons pas faire croire, par une sorte de retournement retors, que Kant est une dette inavouée dans la philosophie de Deleuze. Simplement, on se rappellera que Deleuze propose une nouvelle esthétique (qu'il nomme « synthèse asymétrique du sensible »), une nouvelle dialectique des idées (qu'il nomme « synthèse idéelle de la différence »), donc, en somme, une nouvelle doctrine des facultés. Une nouvelle conception du sujet sera intégrée à cette renaturalisation de l'expérience, contre la dénaturation de l'expérience par la représentation. Bref, si la critique du sujet n'est pas le véritable moteur,

[1] Sur ce thème cf. É Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2006, p. 309.

la clef de voûte qui cristallise la philosophie de Deleuze, elle peut du moins – comme l'a soutenu Arnaud Villani – être stratégiquement éclairante[1].

Plus méthodologiquement, ce chapitre nous a fourni les conditions d'intelligibilité de toutes ces transformations et nous pousse dorénavant à adopter une forme précise d'exposé. L'avantage du passage par Kant est, en outre, une certaine fixation terminologique. En effet, l'archéologie philosophique montre que le vocable du sujet n'est pas aisé à établir ; on ne peut trancher définitivement sur un dossier qui ne cesse de s'approfondir, de se compliquer, et qui est perpétuellement réouvert. Les descriptions kantiennes s'accordent pourtant, c'est là leur grand mérite, sur une manière élégante de délimiter l'extension des termes utilisés. Retenons ceci pour notre analyse. « Personne » est un concept qui se réfère au sujet moral qui est l'agent de ses actions. La « connaissance de soi » exprime un sujet qui se pense et qui s'étudie comme objet (c'est le domaine, par exemple, du « mental » ou du « psychique »). Le « je pur » désigne un sujet logique, ce à quoi Kant fait remonter l'origine de la représentation. « Conscience », enfin, serait mieux comprise comme un verbe plutôt que comme un substantif : c'est l'action du sujet de se tourner vers soi-même par un acte réflexif.

[1] A. Villani, *Logique de Deleuze*, Hermann, Paris, 2013, p. 18.

Chapitre III : Les synthèses passives de l'habitude

L'habitude et la question du sujet

Chacun, en se référant à sa propre expérience, peut saisir le bienfondé du système de la subjectivité kantien précédemment exposé. Mais pour Deleuze, chacun peut en saisir également le débordement. Pour le montrer, il est possible de partir d'un exemple simple tiré de la vie courante. Dans *Différence et répétition*, Deleuze examine la triple syntaxe du temps : présent, passé, et avenir, qu'il lie respectivement à la description de l'habitude, de la mémoire et de l'action. Si une telle répartition tripartite semble très banale, lorsque Deleuze définit la première synthèse du temps comme synthèse de l'habitude, il transforme profondément le problème de constitution du sujet. Ce que nous prenons à tort pour notre moi n'est, du point de vue du temps qui se consolide, qu'un effet de la synthèse passive. C'est cet exemple simple d'habitude qui nécessitera pourtant le changement de paradigme philosophique. Bonnes ou mauvaises, les habitudes dans le langage courant correspondent à un ensemble d'actions stéréotypées ou à ce qu'il y a d'instinctivité animale dans le comportement humain. En tant que telle, l'habitude renvoie (1) tantôt à une manière ordinaire d'agir, de penser, de sentir, (2) tantôt à une aptitude à accomplir l'action avec facilité et sans effort particulier, (3) tantôt, enfin, à un comportement créé chez quelqu'un par une action répétée.

Ce rapide panorama des acceptions du terme permet déjà d'observer que le concept d'habitude est inséparable d'une forme action, déjà acquise ou en train se de faire, et qui serait basée sur la répétition. Ce concept d'habitude fut déjà utilisé philosophiquement par Aristote, qui liait l'acquisition de la vertu à la nécessité d'exercer nos activités, les différences de conduite engendrant des habitudes différentes[1]. Par là même, Aristote était amené à distinguer l'*habitude*, qualité stable et psychologique comme principe formel d'activité, de la simple *disposition*, qualité instable et physiologique, comme principe matériel de passivité. Cette distinction aristotélicienne dégage déjà une double orientation qu'on retrouvera chez Deleuze. Premièrement, il faut souligner la dimension processuelle d'acquisition de l'habitude. Pour Deleuze, cela aura pour conséquence finale qu'il n'y a ni sujet, ni individu (entendus comme entités abstraites), mais des phénomènes de subjectivation (pour l'esprit) et d'individuation (pour le corps). Deuxièmement, la distinction aristotélicienne permet de comprendre comment Deleuze (et Foucault)

[1] Sur ce thème, cf. par exemple Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 1.

retrouveront toute une problématique antique d'un souci de soi. En effet, nous verrons par la suite que la question du sujet se pose pour eux en termes d'une pratique, d'une culture de soi. Elle se pose donc en dehors de la logique de l'individu dans son acception moderne. En effet, il faut que je me soucie non pas évidemment de la subjectivité réflexive, mais de mon âme.

Avant de revenir sur ces deux conséquences fondamentales, examinons au préalable la manière dont on contracte des habitudes. Le présent chapitre démontre (1) pourquoi toute conquête de l'activité se fait sur base d'une passivité originelle, (2) pourquoi le sujet est une illusion nécessaire, (3) pourquoi l'habitude sollicite une définition relationnelle et processuelle de l'individuation. En réactivant un concept aussi simple que celui d'habitude, Deleuze a pleinement conscience de s'inscrire dans une tradition restée pour une grande part marginale : celle des empiristes anglais, qui ont su attester que l'habitude est à la fois passive et créatrice. Ce double aspect est resté en philosophie, malgré les travaux importants de Ravaisson et de Condillac[1], un simple motif qui n'a pas été déployé pour lui-même.

Une thèse domine l'œuvre de Deleuze à cet égard : comme forme la plus élémentaire du temps, il y a les synthèses passives décrites par Hume. Ces synthèses (qui s'effectuent en nous, sans nous, et malgré nous) contractent les vibrations extérieures et composent un présent vivant qui passe. On vient d'indiquer que Deleuze estime que l'habitude permet de repenser radicalement le statut du sujet : le sujet devient dispersion du temps ; il quitte l'en soi pour se constituer sur un mode tout extérieur. De plus, les synthèses passives humiennes pourront s'articuler à la problématique classique du rapport du psychique et du biologique, dans la mesure où le principe d'acquisition de l'habitude s'appliquera chez Deleuze (c'est là son originalité) tant à la subjectivation qu'à l'individuation. Autrement dit, ce concept expliquera à la fois la naissance du moi et la naissance des organes : les synthèses passives assureront mon identité biologique (numérique successive, diachronique et qualitative[2]), mais elles assureront aussi l'unité de l'esprit. Pour cette raison, comme nous serons amenés à le voir, le « je » existant et agissant deviendra chez Deleuze le porteur d'un problème vital (et non plus simplement d'un problème de la connaissance). Parce que le fondement du présent vivant est l'habitude, l'être ou l'identité s'infèrera en dernière instance d'un avoir ou d'une prétention. C'est encore dans cette optique que Deleuze écrira, à la fin de sa vie, que

[1] F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Fayard, 1984 ; E. B. de Condillac, *Traités sur les animaux*, Paris, Vrin, 2004.
[2] Sur ces distinctions qualitatif/quantitatif, statique/dynamique, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, II*, *op. cit.*, pp. 33-54.

« nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes »[1]. C'est dans ce contexte encore que Tournier disait de l'homme qu'il est « un fragile et complexe échafaudage » [2] d'habitudes : habitudes organiques, habitudes perceptives, mais aussi habitudes de pensée. Mais sous ces contractions, en deçà de ces « avoirs », il y a le jeu libre de différences. C'est ce jeu qui a été refoulé par le kantisme en particulier et l'image dogmatique de la pensée en général.

Pour établir ce fait, Deleuze part d'une illustration à première vue anodine. Dans le *tic-tac* de l'horloge, hors de tout souvenir et de tout calcul distinct, la répétition d'éléments logiquement indépendants (tic, tac) est contractée par l'esprit en une impression qualitative interne. L'association fait que quand l'un arrive, je m'attends à l'autre. Généralisé, ce mécanisme expliquera comment le présent se constitue dans une synthèse originaire, dans une connexion qui porte sur la répétition d'instants. Deleuze rappelle qu'on prend des habitudes en contemplant d'abord, puis en contractant ce qu'on contemple. Ces deux opérations font qu'une différence se crée dans l'esprit de celui qui contemple. Autrement dit – et cette idée guidera l'ensemble de l'analyse – l'esprit soutire quelque chose de nouveau à partir d'une répétition observée du dehors. Or, cette « nouveauté » est assimilée chez Hume à la naissance du sujet dans l'esprit, bien que cette naissance ait, dans le cadre de son empirisme, des allures d'un rêve ou d'une fiction. Deleuze découvre là une idée fondamentale : contrairement au sens courant du mot, le concept d'habitude ne doit pas renvoyer à des automatismes ou à la faculté de reproduire à l'identique certaines actions, mais à la captation ou à la rétention d'un changement. Grâce à Hume, la question la plus générale du sujet devient celle-ci : comment des éléments peuvent-ils être liés quand il y a absence de liens, et précisément parce qu'il y a absence de liens ? La réponse à cette question exigera pour Deleuze de concevoir le sujet comme rien d'autre que l'effet d'un processus sans but. Cette idée ne le quittera plus. Par exemple, nous verrons comment il y revient encore, cette fois-ci avec Guattari, quand ils développent le modèle théorique des « machines désirantes »[3].

Basé sur une lecture croisée d'*Empirisme et subjectivité* et de *Différence et répétition*, ce chapitre se propose de développer trois aspects de cet engagement paradoxal de Deleuze avec l'empirisme : (1) montrer l'importance du problème de l'habitude ; (2) examiner

[1] QPh?, p. 101.
[2] M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 56.
[3] Cf. par exemple AO, p. 477.

pourquoi l'habitude s'identifie à une synthèse passive originaire ; (3) tirer toutes les conséquences d'une telle conception du temps pour une théorie du sujet. Cette section montre plus spécifiquement, et ce – anachroniquement – contre Kant, pourquoi le sujet est un objet illusoire d'une raison ratiocinante. Dans ce contexte, Deleuze est amené à dénoncer systématiquement le « je » qui serait substance, mais aussi maître et support vide de toute mon activité mentale. Dans son système, l'individu biopsychique sera simplement composé de milliers de « moi » passifs qui émergent dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, le « sujet » n'étant que le dérivé de ces intégrations locales dans l'esprit et dans le corps.

L'habitude comme synthèse passive

Le but de *Différence et répétition*, on l'a vu, est de forger un vrai concept de la vraie différence et de la vraie répétition. D'emblée, Deleuze évite de tomber dans deux pièges : se contenter d'exemples au lieu de former un concept ; créer un concept de la fausse différence et de la fausse répétition. Dès lors, toute la première partie de l'ouvrage est polémique et écarte les mixtes mal analysés : elle refuse de lier la répétition à la généralité (*répétition de*), et la différence à une différence simplement conceptuelle (*différence entre*). Ce n'est qu'après avoir éliminé au préalable ces concepts trop vagues ou trop gros, trop abstraits, que Deleuze tente de lier ensemble les deux notions qui donnent leur titre à l'ouvrage. Les trois synthèses du temps, présent-passé-futur, interviennent dans ce contexte quand la répétition est déjà distinguée de ce avec quoi elle pouvait trop facilement être confondue. La première synthèse, celle du présent, doit nous intéresser en premier lieu. Elle dévoile à quel point la théorie du temps est inséparable chez Deleuze d'une théorie de la subjectivité.

Une telle thèse paraîtrait péremptoire si elle n'était pas indexée à une problématique empiriste classique. *La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple* : cette thèse célèbre de Hume nous porte en effet au cœur d'un système où le « moi » est négligeable. Comment la répétition changerait-elle quelque chose dans l'élément qui se répète, puisqu'elle implique en droit une parfaite indépendance de chaque présentation ? La règle de discontinuité ou d'instantanéité dans la répétition se formule : l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu. Mais comment pourrait-on dire « le second », « le troisième », et « c'est le même », puisque la répétition se défait à mesure qu'elle se fait ? La réponse est à chercher du côté de ce que Deleuze estime

être « un des plus beaux concepts »[1], et qui dans la langue de son créateur se nomme indifféremment *custom* ou *habit*. Dans les séquences causales de Hume, nous ne reconnaissons pourtant rien de ce qu'on appelle « habituellement » une habitude. Pour démêler le concept, nous devons expliquer la thèse qui affirme que les principes d'association sont des règles constantes de certains effets dans la nature humaine.

Dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze montrait que chez Hume, la genèse est toujours comprise comme un principe. En apparence, le paradoxe de l'habitude est qu'elle se forme à la fois par degrés (dans son sens courant) et qu'elle est un principe de la nature humaine (dans son sens précis philosophique). Comment un principe serait-il formé graduellement ? Rappelons que pour Hume, dériver la causalité à partir de la probabilité revient à confondre la formation progressive d'un principe dont la raison dépend avec le progrès d'un raisonnement. En fait, la raison expérimentale et probabiliste naît de l'habitude, et non l'inverse. Ce qui est un principe de la nature, autrement dit, c'est l'habitude de contracter des habitudes. La causalité, mais aussi la probabilité, en dépendent comme de la véritable racine de la raison. Dire qu'un principe de la nature est formé progressivement, c'est dire en premier lieu que l'expérience est en elle-même un principe de la nature.

Correctement analysée, l'expérience ne se rapportera donc plus au sujet. De la thèse humienne, Deleuze retient que l'habitude est un *autre principe* que l'expérience, en même temps qu'elle suppose l'expérience. En effet, jamais ce dont je prends l'habitude n'expliquera justement que j'en prenne une habitude. Une simple répétition ne formera pas par elle-même une progression (puisqu'une répétition n'est pas par elle-même une évolution, elle n'associe rien). La répétition des cas semblables (les *tic-tac*) ne nous avance pas, puisque le second cas n'a pas d'autre différence avec le premier que celle de venir après. On ne confondra donc pas la suite chronologique avant/après avec la formation d'une idée dans l'esprit. Cela explique que l'habitude fonctionne chez Hume comme autre principe, dont l'effet est que l'imagination devient une croyance. Quand une habitude se forme, l'esprit fait une transition de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre. Cette transition se dit chez Hume tantôt « conjonction habituelle » (*customary conjunction*), tantôt « transition habituelle » (*customary transition*), tantôt encore « conjonction constante » (*constant conjunction*). La naissance du sujet dans l'esprit dépendra à son tour de ce principe.

[1] G. Deleuze, cours du 06/11/1984 (Vincennes) : « [Hume] se réclame d'une philosophie quotidienne. Cette philosophie quotidienne aboutira à la formation d'un concept, cher à la philosophie anglaise, un des plus beaux concepts de la philosophie, le concept d'habitude. ». Cf. https://www.webdeleuze.com/

Ainsi se dessine une double implication. D'une part, l'habitude permet de faire de la croyance un acte possible de l'entendement. D'autre part, l'habitude ne raisonne pas sur l'expérience, mais la suppose : une fois la conjonction des objets découverte, ces objets peuvent s'unir dans l'imagination (la répétition, de ce point de vue précis, devient une progression et même une production). En effet, Deleuze n'envisage pas la répétition relativement aux objets qu'elle répète (dans lesquels elle ne change rien, ne découvre rien et ne produit rien), mais l'envisage au contraire dans l'esprit qui la contemple et dans lequel elle produit une nouvelle impression. En dehors de toute mécanique de la quantité, l'habitude « me » détermine de transférer le passé à l'avenir. Pour illustrer ce processus, Deleuze reprend l'exemple d'une répétition de cas, du type AB, AB, A... Chaque séquence objective AB est indépendante de l'autre. La répétition (mais justement, Deleuze précise qu'on ne peut pas encore parler de répétition) ne change rien dans l'objet d'expérience, dans l'état de choses AB. En revanche, un changement se produit dans l'esprit qui contemple : une différence, quelque chose de nouveau. Lorsque A paraît, je m'attends maintenant à l'apparition de B.

Deleuze en tirera une conséquence immédiate. Le paradoxe des séquences répétées est qu'on ne peut parler de répétition que par la différence ou le changement qu'elle introduit dans l'esprit qui la contemple. Il y a donc bien une différence que l'esprit *soutire* à la répétition. Mais « soutirer » n'est pas une opération du sujet. Avec cette thèse, Hume procède à une révision complète de ce qui revient ou non au sujet. En quoi consiste alors exactement ce changement « dans l'esprit » ? Hume explique que les cas identiques (ou du moins semblables) et indépendants fusionnent dans l'imagination. Celle-ci se définit comme un pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît. Elle fond les cas, les éléments, les ébranlements, les instants homogènes dans une impression qualitative interne d'un certain poids. Quand A paraît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de tous les AB contractés. Néanmoins, il ne s'agit ni de la trajectoire historique du sujet, ni d'une opération de l'entendement. Deleuze répète sans cesse que la contraction n'est pas chez Hume une réflexion ; elle s'apparente plutôt à la formation de cristaux dans un milieu propice – littéralement, « ça prend ».

À proprement parler, puisqu'il s'agit d'une liaison, l'habitude forme une synthèse originaire du temps. L'habitude comme principe sera donc présentée dans *Différence et répétition* comme le fondement du temps (mais ce temps n'est ni objectif, ni subjectif : ce sera le temps d'un système paradoxal de « moi passifs »). La synthèse contracte les uns dans

les autres les instants successifs indépendants. Elle compose le présent vivant. Deleuze veut dire que c'est à partir de là que se développeront les fatigues, les attentes, des milliers de rythmes biologiques et spirituels. C'est d'abord dans ce présent que le temps se déploie, sans évidemment se limiter à lui[1]. C'est à lui encore qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instants précédents sont retenus dans la contraction ; le futur, parce que l'attente est anticipation, attente à ce que ça se répète. Le passé et le futur ne désignent pas des instants distincts de l'instant supposé présent, mais d'abord les dimensions du présent lui-même en tant qu'il contracte. Le passé est « présent » à titre d'éléments disparates consolidés (donc qui persistent sur la plaque sensible qu'est l'imagination). Le futur, est « présent » lui aussi, parce que l'habitude induit une attente, une présomption ou une prétention.

Puisqu'elle n'est pas l'opération d'une conscience, cette synthèse temporelle doit être dite passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Liée à la germination du sujet dans l'esprit, elle n'en est pas moins asubjective. C'est pourquoi « le fond de l'esprit », insiste Deleuze, est d'abord « délire... hasard, indifférence »[2]. Cette idée est fondamentale : ce qui se stabilise dans l'esprit qui contemple, par delà la mémoire et la réflexion, est l'instable même. Cette thèse vaut pour l'ensemble de l'approche génétique qu'adopte Deleuze : si le fond de l'esprit est hasard, c'est parce qu'il est rempli avant tout par les ébauches évanouissantes, des sensations fugaces, des vibrations non liées : le sujet n'explique rien, il doit lui-même être expliqué, généré, étant lui-même un changement. Nous verrons plus tard que l'individu vivant maintient sa présence actuelle grâce à cette contraction des forces de la matière, en soutirant une différence à la répétition. L'être humain – s'il ne se pense pas comme coupé des conditions qui le constituent – persiste à la fois (1) comme un paquet de forces de la matière (c'est le problème général d'individuation comme concrescence de la matière), et (2) comme sujet dans l'esprit (c'est le problème général de subjectivation comme unité mentale). « Contempler », de ce point de vue, est donc un principe de la nature et non une activité théorétique réservée à l'humain : il s'agit toujours de capter une ou plusieurs forces pour que quelque chose se différencie du fond hasardeux.

La conséquence, c'est que la nouveauté passe alors du côté de l'esprit qui se représente : c'est parce que l'esprit a une mémoire, ou prend des habitudes, qu'il est capable

[1] La mémoire et l'action comme dimensions d'un passé pur et d'un avenir pur engagent également chez Deleuze une déprise du sujet. Mais ces questions ne pourront être considérées ici, étant donné la délimitation qu'on s'est imposée.
[2] ES, p. 4.

de former des concepts en général et de produire quelque chose de nouveau. Dans ce contexte, Deleuze écrit : « peut-être est-ce l'habitude qui arrive à "tirer" quelque chose de nouveau d'une répétition contemplée du dehors. Dans l'habitude, nous n'agissons qu'à condition qu'il y ait en nous un petit Moi qui contemple : c'est lui qui extrait le nouveau, c'est-à-dire le général, de la pseudo-répétition des cas particuliers. » [1]

Comment comprendre cette résurgence du « Moi », qui a la bizarrerie d'acquérir une majuscule, fait rare chez Deleuze ? Comment fonder la double caractérisation de ce « Moi » par la « passivité » et la « petitesse » ? En fait, puisque « capter » est autre chose qu'être excité, ce moi n'est pas simplement le moi de la réceptivité : il s'agit ici de lier l'excitation, d'en faire un principe, de rassembler les vibrations disparates successives. Mais cette liaison est pour Deleuze automatique[2], elle n'exige aucun agent qui l'accomplit. Cette thèse peut paraître peu fondée. Mais elle ne l'est que du point de vue de la représentation qui se fait une idée inversée de la naissance du monde – ce théâtre de la cruauté, théâtre *sans acteur*, où tout n'est que dynamismes spatio-temporels. Aussi, Deleuze fait de l'habitude tout le contraire d'un simple fait psychologique, mais plus profondément un principe au fondement de l'organisation de la Nature. En retour, ce principe expliquera et la genèse du sujet dans l'esprit, et la genèse des organes du corps.

Face à la question « qui (ou que) suis-je? », Deleuze invoque donc systématiquement des contractions qui engendrent attente et prétention : je suis ce que j'ai. Autrement dit, mon être – comme tout être – est un avoir et s'infère d'un avoir. Comme disait Montaigne : « Notre fait ce ne sont que des pièces rapportées »[3]. Il y a « moi » dès que s'établit quelque part une contemplation, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable un moment de soutirer une différence à la répétition. Si ce moi est « petit » et « passif », c'est d'abord parce que la contemplation est furtive (elle survole les cas répétés pour les réunir), ensuite parce que le temps (sous la condition du présent) suppose la subjectivité d'un sujet passif. Pour souligner davantage la distinction entre le « moi passif » et la dimension simplement réceptive du sujet (comme chez Kant), Deleuze précise que le moi n'a pas de modifications mais qu'il est lui-même une modification (ce terme désignant précisément la différence soutirée). Dans son étude sur l'empirisme humien, Rosset explique parfaitement pourquoi l'identité personnelle, tout comme le sentiment d'une unification intime du moi,

[1] DR, p. 15.
[2] Nous reviendrons dans le chapitre VIII sur la thèse originale d'un automate dans l'esprit.
[3] Montaigne, *Les Essais*, Paris, Librairie générale française, 2001, p. 541.

sont « une illusion totale autant que tenace »[1]. En fait, je suis ce que j'ai, autrement dit je suis inséparable de la prétention qui me constitue : je « suis » seulement pour autant que je « prétends ». Cette idée fait conclure tant Deleuze que Rosset à l'inanité de la recherche sur l'identité personnelle.

Narcisse et Actéon

Toute l'originalité du commentaire de Deleuze est de doubler la thématique humienne de l'habitude par une thèse plotinienne sur la contemplation. « En général, écrivait Plotin, tous les êtres qui sont des images des principes générateurs produisent des formes et des objets de contemplation. »[2] Deleuze s'empare de cette idée dans le cadre de son empirisme[3], pour faire valoir que tous les êtres se retournent vers ce dont ils « procèdent » pour le « contempler ». Au lieu de considérer la thèse de façon globale, délimitons ici notre examen à l'être que je suis. Quand je me contemple moi-même, je me remplis d'une image de moi-même par laquelle l'esprit devient *sujet*. Cette image du miroir réfléchissant n'a chez Deleuze rien de narcissique (dans le sens où le moi se prendrait abusivement lui-même comme objet d'amour et de plaisir). Si l'on veut, le sujet s'auto-constitue en produisant une image de lui-même sur base de son ouverture perceptive sur le monde extérieur, sur base d'une immersion totale dans les impressions et les idées qui le traversent. La question ici n'est pas tant de renouveler l'aporie idéaliste et de se demander comment une monade fermée sur elle-même peut en venir à la reconnaissance progressive du dehors. Cette question, pour Hume, était déjà le fruit d'une abstraction. On n'a pas à demander comment le sujet reconnaît un objet car, comme le montre bien Klossowski dans *Le Baphomet*, l'intimité en tant que telle est déjà « retournée en un dehors sans limites »[4]. La vraie question, plus intéressante, serait donc plutôt inverse : pourquoi y a-t-il sujet tout court ?

Notons que l'intervalle entre le moi regardant et le moi regardé (entre la synthèse passive et la béatitude de cette synthèse) est décrite chez Deleuze en référence aux personnages de la mythologie grecque : « Nous sommes toujours Actéon par ce que nous contemplons, bien que nous soyons Narcisse par le plaisir que nous en tirons. »[5] Cette référence a été peu étudiée pour elle-même. Eu égard à notre question, elle implique une

[1] C. Rosset, *Loin de moi. Etude sur l'identité*, Paris, Minuit, 1999, p. 11.
[2] Plotin, *Troisième Ennéade*, Livre III, Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός (De la nature, de la contemplation, et de l'Un).
[3] G. Deleuze, cours du 13/03/1984 (Vincennes) : « Les anglais sont des néo-platoniciens […] Tout le romantisme anglais, il est néo-platonicien. On peut penser à Coleridge. Coleridge c'est un des plus grands néo-platoniciens modernes. » Cf. https://www.webdeleuze.com/
[4] P. Klossowski, *Le Baphomet*, *op. cit.*, p. 94.
[5] DR, p. 101.

dimension cruciale : que le remplissement de soi par soi-même s'achève dans une satisfaction et dans une réjouissance[1]. La référence mythologique semble, chez Deleuze, servir à décrire une triangulation du regard. Si la légende du chasseur Narcisse tombant amoureux de son propre reflet dans l'eau et désespérant de ne pas pouvoir ainsi rattraper sa propre image est connue, celle de l'Actéon l'est moins. Rappelons qu'au cours d'une chasse dans les bois, Actéon tombe sur un spectacle inattendu, celle de la déesse Diane prenant son bain. Outrée d'être ainsi dévoilée dans sa nudité aux yeux d'un mortel, celle-ci le transforme en un cerf. D'Actéon à Narcisse, de l'esprit à la naissance dans l'esprit du sujet, il y a une nouveauté qui constitue proprement l'énigme de ce que nous sommes. Pourquoi le moi se dédouble-t-il et devient-il hanté par sa propre image ? Cet appel à la mythologie grecque reprend chez Deleuze la métaphore bien connue de la contemplation et du miroir, mais ici il s'agit d'un miroir dans lequel le moi n'a pas de perception directe de lui-même, seulement de ses états éprouvés à un moment donné. Cette limitation se base sur un passage capital de Hume, qu'il vaut la peine ici de citer longuement : « Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. […] Si quelqu'un pense, après une réflexion sérieuse et impartiale, qu'il a, de *lui-même*, une connaissance différente, il me faut l'avouer, je ne peux raisonner plus longtemps avec lui. »[2]

L'identité, autrement dit, est un *effet*, au sens où on parle d'effet d'optique : elle est produite secondairement et se greffe sur la multiplicité des moi percevants furtifs. À la lettre, il faut donc dire que « le moi n'est dissolu que parce que, d'abord, il est dissous : non seulement le moi qui est regardé, qui perd son identité sous le regard, mais celui qui regarde et qui se met aussi hors de soi, qui se multiplie dans son regard »[3]. Si on désigne par *« mens momentanea »* la scène inopinée qui s'offre à Actéon, on doit dire qu'elle est logiquement et chronologiquement antérieure à l'émoi et à la béatitude de la synthèse passive. Le plaisir de celui qui se plaît dans l'image de lui-même suppose qu'il contemple toujours déjà autre chose. Car précisément, « c'est toujours autre chose, c'est l'eau, Diane ou les bois qu'il faut

[1] Ce thème est central et se retrouve encore dans la conception deleuzienne du sujet désirant. MP, p. 192 : « C'est qu'il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations […] ».
[2] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, 4e partie, section 6.
[3] LS, p. 329

d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même. »[1] Deleuze se rappellera de cette conception, qui reviendra bien des années plus tard dans la théorie guattaro-deleuzienne de l'inconscient : le sujet sera présenté à la fois (1) comme une entité catatonique, un durcissement sur un fond délirant et (2) comme une réalité brillant de mille feux, communicante et révocable. Qu'on prenne l'une ou l'autre face de l'habitude humienne, ce qu'il faut souligner c'est que Hume ne se laisse guère occuper par les problèmes de l'unité d'un moi. Plus qu'Actéon et Narcisse, Diane devient pour Deleuze le tenant-lieu par excellence de l'involontaire et d'une passivité première. Cette insistance sur l'« autre chose » de la contemplation accentue la passivité de toute contraction soutirée : « sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif »[2]. On comprendra dès lors qu'à l'inverse de l'importance accordée généralement à l'activité et à l'apprentissage, Deleuze soutient qu'à l'origine, l'habitude ne prolonge aucunement une excitation en une réaction appropriée. Les deux tomes sur le cinéma, si importants chez Deleuze, feront un usage constant de cette idée, cette fois-ci dans le cadre de la constitution/déconstruction des schèmes sensori-moteurs humains.

Il reste vrai que le système des moi dissous ici décrit est destiné à être recouvert par la représentation. En effet, comme la contemplation ne se manifeste à aucun moment de l'action, comme elle est toujours en retrait, comme elle ne « fait » rien (bien que quelque chose, et quelque chose de tout à fait nouveau, se fasse en elle), il est facile de l'oublier et d'interpréter le processus complet de l'excitation et de la réaction sans aucune référence à la synthèse passive. La raison de cette méprise sur nos schèmes comportementaux doit être cherchée dans les illusions de la psychologie[3]. Réparer cet oubli de la passivité représente un enjeu majeur du « retour » de Deleuze à Hume. La thèse deleuzienne n'explique pas comment une action instantanée se compose avec d'autres pour former l'élément complexe d'une action en train d'être montée. Cette thèse fonde la possibilité d'une fusion inconsciente dans l'esprit qui contemple. Pour cette raison, les habitudes contemplatives que nous sommes auront pour caractéristique de pouvoir être renouvelées : elles sont toujours confrontées au risque de leur propre disparition. L'empirisme, de ce point de vue, ne conserve que le strict nécessaire pour que tout puisse recommencer.

[1] DR, p. 101.
[2] DR, p. 102.
[3] « Celle-ci, écrit Deleuze, a fait de l'activité son fétiche. Sa crainte forcenée de l'introspection fait qu'elle n'observe que ce qui bouge. Elle demande comment on prend des habitudes en agissant. Mais ainsi toute l'étude du *learning* risque d'être faussée tant qu'on ne pose pas la question préalable : est-ce en agissant qu'on prend des habitudes... ou au contraire en contemplant ? » (DR, p. 100.)

Ce retour aux éléments simples indique combien le sujet est ambigu chez Deleuze. D'une part, le sujet obéit à un schéma sensori-moteur et spéculatif déjà monté et bien établi[1]. D'autre part, sous l'être de ce sujet fixe qui rentabilise ses propriétés et ses facultés, il y a un « avoir », une perception fugace qui se confond avec un point de vue[2]. En d'autres termes, puisque l'habitude est à l'origine passage et transition, il n'y a pas de « je » qui ne soit en prise avec une extériorité radicale. L'atomisme et l'associationnisme humiens entendent justement décrire un tel champ défini par la communication, la divisibilité et la multiplication.

Dès lors, Deleuze estime qu'« il ne suffit même pas de relativiser, de pluraliser le moi, tout en lui gardant chaque fois une forme simple atténuée »[3]. En fait, l'identité du sujet se dissoudra entièrement dans le domaine sub-représentatif de l'expérience vécue. Car si la représentation présuppose déjà le rapport du sujet à l'objet, c'est bien à la description de leur genèse mutuelle que procède Hume, contestant et renversant par là et la position privilégiée de l'*intériorité*. L'esprit devenant sujet doit alors être pensé comme membrane, et les synthèses passives, comme une surface entre l'intériorité et l'extériorité. Il en va de cette synthèse comme des personnages larvaires et esseulés de Beckett : « c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, […] mince comme une lame, je ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison, j'ai deux faces et pas d'épaisseur […] je suis le tympan [...]. »[4]

Le sujet comme croyance

Pour que l'esprit devienne sujet, pour qu'Actéon se double de Narcisse, encore faut-il que ces ébauches soient contractées et conservées comme habitudes. Or, conserver est le propre de l'imagination qui enregistre l'évanouissant et qui noue une relation au lieu de la laisser échapper. La force passive, *habitus*, contemple le rapport dont elle procède, elle le conserve, elle l'investit et l'habite. Mais cette contemplation de la contemplation met en péril le point aveugle que je suis, puisqu'elle encourt le danger de devenir non plus le regard furtif sur Diane, mais le regard pétrifiant d'Orphée. Comment, dans ces conditions, continuer à soutenir que « ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi »[5] ? Je me retourne pour voir ce dont je procède, mais cette involontaire introspection (qui est en fait une

[1] LS, pp. 138-139.
[2] Nous reviendrons sur le sens de ce perspectivisme. Cf. par exemple *infra*, p. 344-345, p. 399, p. 401.
[3] DR, p. 106.
[4] S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 160.
[5] DR, p. 121.

rétrospective) risque toujours de pétrifier l'esprit en y mettant un agent, un moi substantiel indéfectible, centre rayonnant de l'activité de l'esprit[1].

Pour éviter cette retombée dans un univers fictif (au sens de Nietzsche), la stratégie de Deleuze est double. D'abord, s'il y a sujet, celui-ci devra être un produit, affirmé comme « reste » des synthèses passives (et donc en rien une origine). En effet, en se retournant, on contemple l'origine dont on procède : « tiens, c'était donc ça, c'était donc moi ». Comme le disait Condillac : « Les différentes qualités de l'âme ne sont qu'un *effet* des divers états d'action et de passion par où elle passe, ou des habitudes qu'elle contracte, lorsqu'elle agît ou pâtit à plusieurs reprises »[2]. Dans ce contexte, le sujet est avant tout celui qui passe par tous les états qu'il consomme et dont il résulte. Foucault note bien, lui aussi, cet attachement du sujet au fond hasardeux dont il émerge : « Au moment où l'intériorité est attirée hors de soi, un dehors creuse le lieu même où l'intériorité a l'habitude de trouver son repli et la possibilité de son repli : une forme surgit – moins qu'une forme, une sorte d'anonymat informe et têtu – qui dépossède le sujet de son identité simple, l'évide et le partage en deux figures jumelles mais non superposables, le dépossède de son droit immédiat à dire *Je* et élève contre son discours une parole qui est indissociablement écho et dénégation. »[3] Face au danger constant de l'hypostase, Deleuze aime rappeler l'œuvre fédératrice de Beckett : « L'impensable ultime. Innommable. Toute dernière personne. Je. »[4] Qui suis-je ? D'abord une habitude contemplative, une concrescence d'éléments matériels ou sensoriels qui composent un milieu où je deviens capable de vivre et d'agir. Mais je suis aussi bien la multiplicité des habitudes liées aux divers milieux dans lesquels je baigne et que je contracte, la plupart ne m'ayant pas attendu pour se former : milieu social, linguistique, etc. J'ai exactement la consistance de mes habitudes, mes actions et réactions supposant la contraction préalable d'un milieu pré-individuel. « Cela s'appelle au sens propre habiter, et le *cogito* deleuzien, comme le fait remarquer François Zourabichvili, est avant tout un « J'habite », ou « Je prétends » (à ce que je contracte). »[5]

[1] Le problème qui se pose est celui du dédoublement du moi auquel conduit toute théorie de l'introspection (problème que Kant réglait en distinguant la conscience et la connaissance du moi).
[2] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Seconde partie, Ch. 1, §92.
[3] M. Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, pp. 47-48. Nous aurons à revenir sur cette description dans les pages consacrées à Blanchot.
[4] S. Beckett, *Compagnie*, Paris, Minuit, 1985, p. 31. Alain Badiou a analysé cette absolue impossibilité pour le *cogito* beckettien de s'unir, impossibilité qui romprait avec le « terrorisme cartésien ». Cf. A Badiou. *Beckett, L'increvable désir*, Paris, Pluriel, 2011, pp. 33-38.
[5] F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement, op. cit.*, p. 73.

À cet égard, il faut remarquer comment, dans ses analyses sur Hume, Deleuze met au jour une profonde théorie de la croyance, thème essentiel pour lui du *Traité*[1]. De ce point de vue, la position du sujet n'est pas une erreur de l'homme, mais son destin. L'hypostase et l'identité du moi résultent d'un usage illégitime de la causalité, usage non seulement erroné, mais encore contradictoire, mais qu'à la rigueur on ne peut plus corriger. L'*ego* devient alors une fiction nécessaire de la nature humaine, et cette croyance qui dépasse le donné, on n'a aucun moyen de la prévenir dans la mesure où l'habitude ne passe pas par la réflexion.

On comprendra pourquoi l'existence supposée d'un moi constitue pour Hume un véritable nid de fictions. Deleuze le suit à cet égard. Dans l'identité personnelle, nous partons d'impressions différentes les unes des autres et qui ont pour caractéristique d'être évanescentes. Ce flux est variable, et pourtant je crois à l'invariabilité de cette collection changeante. L'explication de cette transformation doit être cherchée dans la mémoire comme synthèse active, qui se superpose à la synthèse passive de l'habitude. Mais si je rapporte l'inconstance de mes impressions à un sujet unique, n'il y a-t-il pas contradiction entre l'existence continue et la discontinuité des apparitions ? Il n'est pourtant plus question ici de corriger : je crois, j'infère, et je m'attends à l'existence continue et distincte du moi. C'est que le faux usage de la causalité devient lui-même un principe. Qui plus est, il n'y a plus ici de cas « particulier » : l'esprit est entraîné en un bloc par l'exercice illégitime de la causalité, par un principe même de l'imagination. En d'autres termes, si je peux corriger une proposition du type « *Un Russe ne peut avoir de sérieux* » par les règles de la probabilité, je ne peux pas corriger ma croyance en moi-même comme sujet.

Puisque le « moi » fait partie des fictions, puisqu'il est « mon fantôme le plus familier »[2], l'idée d'ego-substance est balayée ontologiquement, bien qu'elle demeure inévitablement dans l'esprit à titre d'*illusion*. Remarquons que le problème ainsi constitué change et devient celui du langage explicite et des impressions qu'il véhicule. Que voulons-nous dire, à chaque fois que nous disons « je » ? Plus spécifiquement, dire ou ne pas dire « je » n'a pour Deleuze aucune importance, pour peu qu'on s'accorde qu'il n'y a rien de tangible à mettre sous ce pronom personnel[3], qui ne constitue en dernière instance rien de plus qu'un simple index linguistique ou un indicateur commode. Là encore, un provocant

[1] La croyance est un thème récurrent chez Deleuze. Pour lui, dans ses moments les plus forts, l'empirisme ne demande rien de plus que des raisons de croire au monde. Croire au monde, c'est forcément croire à la vie dans le monde, à la vieille complicité homme-monde ou esprit-nature : ce sera un problème fondamental dans *Image-Temps*.
[2] C. Rosset, *Loin de moi. Etude sur l'identité*, *op. cit.*, p. 28.
[3] Sur ce thème : cours de Deleuze du 03/06/80 (Vincennes). Cf. https://www.webdeleuze.com/

empirisme semble inspirer Beckett, quand il écrit : « Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? Sans me le demander. Dire je. Sans le penser. »[1] Cette thématique ne cessera d'être déclinée sous différentes formes chez Deleuze, comme en témoigne encore cette ouverture de *Mille Plateaux*, et qui constitue comme une note d'intention de l'ouvrage : « Nous avons écrit *l'Anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. […] Pourquoi avons-nous gardé nos noms ? Par habitude, uniquement par habitude. […] Et puis parce qu'il est agréable de parler comme tout le monde, et de dire le soleil se lève, quand tout le monde sait que c'est une manière de parler. 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. »[2] D'une certaine manière on est tous comme Galilée, on dit tous « le soleil se lève », alors qu'on sait très bien que ce n'est pas le soleil qui se lève et que c'est la terre qui gravite autour de lui. En disant « je », à la lettre, on attend que « je » continue, et que « ça » continue pour moi.

Pensée processuelle et ontologie des relations

En définitive, l'engagement de Deleuze avec Hume souligne comment l'empirisme décrit le familier de l'expérience subjective sur un mode déroutant, comment il rivalise avec la science-fiction (en montrant que nous sommes aux prises avec une expérience inconnue parce que trop commune). Chez Hume, écrit Deleuze, « on a l'impression d'un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures ; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre et ces autres créatures nous-mêmes »[3]. On pourrait s'étonner que Deleuze félicite Hume d'avoir forgé une véritable philosophie du quotidien, là même où il dit détester la philosophie de l'ordinaire faite d'exemples puérils et banals. On n'y verra pourtant qu'une contradiction apparente, dans la mesure justement où le projet de Hume, tout en s'inscrivant dans une problématique philosophique classique de la connaissance et de la représentation, consiste à retracer la *genèse* de nos croyances et de nos représentations. L'empirisme apparaît le plus radical quand, prenant comme point de départ la conjonction constante, il ne présuppose plus le couple sujet-objet, mais pense sa formation (là où Kant présupposait encore l'esprit et ses opérations, d'où le double reproche de psychologisme et d'anthropologisme que lui feront les phénoménologues). L'empirisme indique en tout cas

[1] S. Beckett, *L'innommable*, *op. cit.*, p. 7.
[2] MP, p. 9.
[3] ID, p. 227.

l'abolition de ce que Deleuze, dans *Différence et répétition*, appelle « l'image dogmatique de la pensée ». Or, c'est d'abord cette image qui véhicule l'opinion tenace du moi.

Ce thème d'une spécificité de l'empirisme à l'égard de la critique de l'intériorité, Deleuze le pose aussi curieusement en termes d'un « génie des nations », d'une analyse des civilisations inspirée de Nietzsche[1]. Cette analyse situe en vis-à-vis la philosophie anglaise d'une part, la philosophie allemande et française de l'autre. Ces catégorisations, bien qu'approximatives, seraient relativement fondées. Au culte du « dedans » des Allemands et des Français s'opposerait la relation toute anglaise avec le « dehors »[2]. Entre le primat de l'être et le primat des circonstances, il y a pour Deleuze une espèce de frontière d'inintelligibilité et de non-communication. Si la philosophie française s'est historiquement fondée dans ses traits les plus généraux avec Descartes, l'allemande l'a été avec Kant. Cette dernière a tenté d'élever le « moi » à une puissance supérieure encore. Dans ce contexte, si le « je pense, donc je suis » est la formule typiquement française, on est en bon droit de considérer que l'ego transcendantal est par excellence un concept allemand. Par opposition, on rappellera la litanie chez Deleuze de la philosophie anglaise et de la littérature anglo-américaine, qui ne sont jamais arrivées à prendre au sérieux le « moi » (comme chose) et le problème du « moi » (comme concept) à aucun niveau. Ces remarques indiquent surtout en quoi le travail de jeunesse en apparence tout académique sur Hume a permis à Deleuze de saisir le renversement de la représentation jusque dans ses fondations. Ce pourquoi, l'empirisme devenu plus tard transcendantal annulera (pour ne pas dire détruira) triplement le sujet : une fois avec l'intensité, une fois avec le dehors, une dernière fois encore avec l'agencement, dans les travaux avec Guattari. Intensité, dehors, agencement : ce sont là trois concepts processuels où la relation est toujours supérieure à ses termes. Ces concepts feront plus loin l'objet de chapitres séparés[3].

[1] Deleuze et Guattari mentionnent aussi l'ouvrage de L. Fiedler, *Le retour du Peau-rouge*, Paris, Seuil, 1971, dont ils reprennent le rôle mythologique de la géographie. On retrouvera une analyse similaire des civilisations du point de vue des pratiques de l'agriculture, de la bureaucratie et de la littérature dans MP, p. 28 (« Transcendance, maladie proprement européenne. ») et p. 191. Ces développements n'ont cependant de valeur qu'introductive, comme les auteurs le préciseront aux pp. 30-31 (« Nous sommes en même temps sur une mauvaise voie, avec toutes ces distributions géographiques. […] Il ne s'agit pas de tel ou tel endroit sur la terre, ni de tel moment dans l'histoire, encore moins de telle ou telle catégorie dans l'esprit. »). En ce sens, l'archéologie philosophique clarifie pourquoi certains courants adoptent le questionnaire du sujet de la pensée et de l'identité de la personne, et pourquoi d'autres courants annulent ces questions, communément admises comme pertinentes.

[2] Sur cette opposition, cf. D, p. 73.

[3] Cf. *infra*, chapitres V « Logique de la sensation », VII « La pensée du dehors » et IX « Le personnologisme en linguistique et en psychanalyse ».

Remarquons que le statut intermédiaire de l'habitude permet justement à Deleuze de l'approfondir soit vers la représentation et ses illusions, soit vers son dépassement. (1) D'abord, les habitudes forment des répétitions mornes qui se déploient dans le champ de la représentation. Ces répétitions à l'identique se situent au niveau de la rengaine, d'un air trop ressassé. La fiction du sujet unifié résulte de ces cadences répétées à la manière d'un lointain écho. C'est cet écho qui va donner au « bon sens » et au « sens commun » toute leur arrogance et qui va leur permettre de gouverner avec calme. Sous cet angle, la « croyance » du moi est une sorte de dégradation : elle délégitime et masque le fond asubjectif différentiel. Bref, la croyance est vouée à refouler le champ qui fait advenir le sujet (et auquel le sujet reste attaché). De ce point de vue, l'habitude acquise dénature nécessairement l'expérience en n'en recueillant que le superficiel. (2) Mais sous un autre angle encore, ces mêmes habitudes sont créatrices : elles deviennent une condition pratique de la vie même (le rythme vital qui constitue le cœur de la nature). En effet, elles rendent compte de la manière qu'ont les êtres vivants de se stabiliser tout en restant en symbiose avec les autres régions de la nature. Entre Diane, Actéon et Narcisse, il y a donc tout un jeu d'écarts qui donne une certaine liberté des approches. « Qu'est-ce donc que cet intervalle entre moi-même et moi ? »[1], se demande Pessoa. Pour Deleuze, tant que l'illusion de ma propre réalité substantielle ne l'emporte pas sur ma capacité à être dérouté par les synthèses passives, la vie du sujet demeure un pur battement rythmique semblable à celui du cœur. Ce qu'il faut comprendre par là, c'est qu'il y a un rythme propre au présent vivant. Mais le rythme n'est justement pas assimilable à une cadence, faute de quoi l'habitude contemplative s'identifierait avec une routine (bien qu'elle puisse être recouverte par la routine, tout comme l'inégalité rythmique peut être dissimulée par la rengaine). Cette distinction musicale entre rythme et rengaine (le premier étant plus fondamental mais nécessairement recouvert) peut momentanément servir de guide. On retrouvera cette logique de recouvrement à l'œuvre dans bien des contextes. Notons pour l'instant que chez Deleuze, l'habitude n'est pas la faculté qu'a un sujet unifié de reproduire à l'identique des traits livrés à la routine de la reconnaissance. Plus fondamentalement, « ma » vie subjective est liée à la conservation d'une différence par l'esprit qui, en lui-même, n'a pas de sol fixe.

Autrement dit, dans l'axe de lecture que Deleuze dégage eu égard à Hume, deux approches s'affrontent et expliquent pourquoi le recours à l'habitude est si ambigu[2]. En effet,

[1] F. Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, Vol. 1, Paris, Christian Bourgeois, 2011, p. 34.
[2] *Mille Plateaux* reviendra sur cette opposition, en faisant jouer le plan de consistance contre le plan d'organisation.

le point de vue de l'unité acquise et le point de vue de l'unification en cours ne se combinent pas sans affront. En raison de cette ambiguïté, il s'agira moins pour Deleuze de « supprimer » le sujet que de voir comment il se constitue comme un effet d'optique mineur, afin de faire comprendre que cet effet est toujours relié au dehors et à ce qui n'est pas lui[1]. Ce pourquoi, Deleuze va chercher à exploiter l'idée d'une subjectivation de l'esprit qui ne serait qu'un cas dans les processus plus complexes d'individuation. Cette individuation est certes spirituelle, intérieure et auto-référentielle, mais aussi relationnelle. En raison de cet aspect processuel, la stabilité relative d'un milieu préindividuel sera rapportée à tout un art de circuler entre les choses. Car c'est toute entité qui est, du point de vue de sa genèse, perpétuellement à la limite, étant le résultat d'un transport « démoniaque » qui unifie le disparate et intègre la différence. En fait, *Empirisme et subjectivité* indique en creux un intérêt pour la topologie du dehors que Deleuze retrouvera éminemment chez Blanchot et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Cet intérêt devient manifeste dans l'idée développée dans *Logique du sens* d'un champ impersonnel anonyme. C'est cet intérêt encore qui persiste dans les œuvres avec Guattari et qui oriente leur recherche vers tout une bio- et psycho- géographie humaine. Pour l'expliquer, nous devrons élucider l'articulation chez Deleuze entre (1) le dehors comme informel pur et (2) le repliement qui forme un individu humain précaire. Mais en réalité, on voit ici que, déjà chez Hume, l' « être » de l'homme pouvait être réduit à son « avoir » : l'homme en tant qu'un ensemble de possessions physiques, chimiques, vitales, mentales, sociales. Partout, les individus qui nous composent sont des acquisitions lentes. Mais pour Deleuze, contrairement à ce qui se passe encore chez Kant, ce système de moi passifs ne met pas forcément en jeu la conscience.

Anachroniquement, la solution à Kant est donc découverte chez Hume : Deleuze y trouve une théorie fondée sur l'expérience, mais qu'il peut justifier d'une méthode transcendantale. En réalité, c'est le criticisme kantien qui faisait un emprunt à la psychologie empirique quand, à bout de ressources, il allait se réfugier dans la fiction d'un sujet transcendantal. Pour Deleuze, le « je » comme premier principe vide et formel n'a aucune

[1] Cette logique de rassemblement/dispersion est constante. On retrouvera ce jeu dedans/dehors jusque dans le concept de ritournelle, concept qui fonde une ontologie rythmique et différentielle. Cf. A. Sauvagnargues, « Ritournelles de temps », in *Chimères*, vol. 79, n° 1 (2013), pp. 44-59. Comme nous le verrons, il y a chez Deleuze une production matérielle du temps et production temporelle de la matière, toutes deux étant possibles grâce au recours, dans l'esthétique transcendantale, à l'intensité. Sur ces aspects, cf. A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 193.

importance, tant tout ce qui vit, bouge et s'anime se fait dans un autre « milieu »[1]. Le retour à Hume permet de transgresser autrement dit la limite kantienne fixée à la raison et de réinscrire la logique du sujet pur dans une logique de l'illusion. Mais plus étonnamment encore, le point de vue génétique de Hume sera appliqué en retour au criticisme kantien (puisqu'il ne faut pas se contenter comme Kant le fait de l'harmonie des facultés, mais se poser aussi la question de leur genèse). L'ontogenèse rapportée à l'habitude permet justement de faire dériver le sujet du non-sujet et l'individu d'un milieu élémentaire, si bien qu'il n'est plus nécessaire de poser un moi-substrat pour rendre compte de l'expérience.

L'acte de germination prévaut sur le résultat constitué ; le *naturans* explique le *naturata*, et non l'inverse : cette idée en apparence très simple permettra à Deleuze de combiner des pensées très diverses. Spinoza bien sûr et son idée d'expression de la substance unique, la théorie de l'individuation de Simondon (qui fait de l'individu un sédiment, lequel relativise la différence entre le milieu extérieur et le milieu intérieur[2]), mais aussi le processualisme de Whitehead. On pourrait sans peine formaliser ces diverses approches autour de deux idées directrices : primauté des processus et primauté des relations. Ce que ces auteurs que Deleuze commente ont en commun, c'est l'affirmation originale que – synchronique ou diachronique – l'individuation ne peut plus se faire par la forme seule[3]. De même que l'individu, le sujet à son tour ne peut plus être défini de manière substantielle, mais seulement processuelle : il est une pure relation. Sur ce point, remarquons que la référence à Hume permet justement une transposition d'un problème classique dans l'histoire de la philosophie : le problème de la portance. En effet, le « support » change en fonction de la région de la nature naturée qu'on considère. En ce sens, les références chez Deleuze à Simondon, à Whitehead (ou encore à Canguilhem) doivent toutes dépendre des réflexions de jeunesse menées dans *Empirisme et subjectivité*. Par exemple, on se rappellera que l'individuation telle que Simondon la conçoit se fait nécessairement par enchâssements, de couche en couche. Son principe élémentaire se résume comme suit : « chaque région de

[1] D, pp. 68-69. Ce texte plaide en faveur d'une pluralité de principes, dont la mise en relation primerait sur les principes eux-mêmes. Même l'habitude n'est chez Hume qu'un des principes de la nature, et non le seul, ni même le premier. Le milieu, « au milieu », sera encore le thème central de *Mille Plateaux*, jusque dans le style d'écriture.

[2] Sur la primauté ontophylogénétique du disparate et sur la symbiose entre termes hétérogènes, voir par exemple T. Bardini, « Devenir animal et vie aérienne. Prolégomènes à une biologie transcendantale », in *Chimères*, n° 73 (2010), pp. 111-127.

[3] Libera évoque cette thèse à propos de la problématique classique du bateau de Thésée. Cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, II*, *op. cit.*, p. 42. Remarquons à ce sujet que pour Deleuze, le psychique ne s'oppose pas au biologique comme l'unité par la forme s'opposerait à l'unité par la matière.

structure constituée sert à la région suivante de principe de construction »[1]. Deleuze et Guattari tireront plus tard toutes les conséquences de cette thèse, quand ils feront du corps sans organes un « support », mais un support ultime non spécifié. Ainsi, il y aura pour eux une matière première comme intensité zéro, matière sur laquelle se répandront des strates et des sédimentations. De ce fait, on ne s'étonnera pas que ce soit encore l'habitude humienne qui explique dans *Mille Plateaux* la structuration toujours reprise qui va du niveau moléculaire au niveau le plus organisé. Cette conception amène, comme on devra le montrer, à un abandon définitif du recours à l'essence au profit de l'agencement. Elle amène aussi les auteurs à l'abandon de l'individuation par le sujet, lui préférant une individuation par heccéité[2].

Insuffisances de la critique humienne

Notons toutefois trois remarques critiques qu'on pourrait adresser à Hume, et que Deleuze n'ignore pas. Elles concernent (1) le lien de l'habitude à la représentation, (2) la présomption implicite de la conscience, (3) la nécessité d'expliquer le passage du présent. Premièrement, en tant qu'elle nous donne des actions à reproduire dans un ordre de conformité et d'utilité, l'habitude doit en effet encore être liée au schème représentatif et au « bon sens » (qui n'est le bon que parce qu'il épouse le sens du temps d'après cette synthèse). Deuxièmement, dans son explication de l'habitude, on peut se demander si Hume ne présuppose pas comme nécessaire la capacité de fusionner les cas. En d'autres termes, pour que la théorie humienne de la rétention du changement soit fondée, « une activité proto-synthétique et une unité qualitative de la conscience sont donc requises. »[3] Troisièmement, Deleuze rappelle la nécessité de dépasser la première synthèse du temps. Car si l'habitude est liée au temps, si elle fonde le présent vivant qui passe, elle n'arrive pourtant pas à fournir un quelconque élément explicatif pour le *passage* du temps : pourquoi est-ce qu'un instant est remplacé par un autre ? La première synthèse du temps est celle d'un temps rythmé, alternant, périodique, c'est-à-dire un temps docile et régulier qui correspond aux cycles organiques et aux stéréotypies subjectives (je réplique, duplique, recopie mes schèmes comportementaux). Mais le propre du présent est précisément de passer ; je ne suis pas simplement coincé dans l'instant absolu. Bref, ce mode temporel n'épuise pas le tout de

[1] G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 32.
[2] Pour un commentaire qui souligne l'importance de cette notion en théologie, cf. É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 629, où l'auteur définit l'heccéité comme « *ultima actualitas formae* », « l'extrême pointe de l'être, l'énergie métaphysique suprême ».
[3] P. Jesus, *Poetique de l'ipse. Étude sur le Je pense kantien*, Peter Lang, Berlin, 2008, p. 228

notre expérience[1]. Ce pourquoi, les synthèses passives devront pour Deleuze se compléter par des synthèses actives de différents types (là encore, de couche en couche). Ce qui se joue à chaque fois, c'est la constitution d'une dimension temporelle, en même temps que la constitution d'une composante subjective. Le présent, le passé et le futur sont donc respectivement articulés par Deleuze (1) à un individu qui surgit du procès de l'expérience, (2) à un individu pensant qui circule dans les nappes de la mémoire, (3) à un individu qui ajoute son caractère à la création et qui est capable de se donner un but. Hume (pour l'habitude), Bergson et Proust (pour la mémoire), Nietzsche (pour l'action décisive) jouent dans l'œuvre de Deleuze le rôle d'intercesseurs dans cette enquête complexe sur l'homme, enquête qui est articulée sur plusieurs niveaux : être sentant, être pensant, être d'action. Après avoir développé dans cette section le caractère passif de l'individu biopsychique, on aura l'occasion de revenir plus précisément sur ces trois aspects, cette fois-ci en dehors de toute interprétation rationaliste, kantienne, du « moi ». Dans ses rythmes disparates, le sujet sera à la fois (1) consolidation dans un milieu temporel, (2) intériorisation du temps, et (3) puissance de transformation dans l'avenir. À chaque fois, le sujet subira des forces simultanées de formation et de déformation. C'est bien cela qui intéresse maintenant Deleuze : fatigues corporelles, blocages d'esprit, fuites d'idées, incapacité à combiner nos événements idéaux et à égaler ce qui nous advient.

En définitive, les trois réserves ici mentionnées montrent que, en même temps qu'elle permet de concevoir un sujet jamais vraiment pensé pour lui-même jusque-là (un sujet larvaire et dérivé ; un « système » de moi passifs émergeants-évanouissants), l'habitude ne va pas sans son lot d'automatismes et constitue un sol pour tout ce que *Différence et répétition* veut déconstruire, à savoir l'empire de la représentation et de l'image dogmatique de la pensée qui lui est lié. Toutefois, le concept d'habitude a pour Deleuze l'avantage de ne pas renvoyer à un fait psychologique, mais à un principe de la nature elle-même. On avait vu que chez Kant, le caractère inconnaissable du sujet pur se dépasse dans la *Critique de la raison pratique*, où l'égoïté me distingue en dernière instance de l'univers et des autres animaux par le rang et la dignité. Dans son retour à Hume, Deleuze poursuit l'opération inverse, qui réinscrit l'homme dans la nature. En réalité, la prétention de l'homme à la séparation (y compris chez Kant) est une prétention maladive et préjudiciable en elle-même.

[1] Sur ce problème important, cf. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, *op. cit.*, p. 93 : « Tout milieu, toute situation est donc conditionnée par une synthèse passive sans laquelle aucune réaction ne serait possible, car le corps ne subirait qu'une excitation ponctuelle, évanouissante, simple coup, pulsation non liée. […] Le corps s'accroche aux milieux comme l'esprit à des opinions, lesquelles constituent des milieux de pensée, moins pour penser que pour agir intellectuellement, c'est-à-dire réfléchir (pensée volontaire). »

Foucault remarque que dans la culture européenne, « l'Homme » est une invention somme toute assez récente, si bien qu'on doive dire que « ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé »[1].

Deleuze et Hume contre Kant

Dans le chapitres suivant, nous montrerons comment Hume permet dès le début à Deleuze d'entrevoir un domaine qui reste inaccessible à la réflexion kantienne et à ses présupposés. Là où le schème notionnel est élaboré par Kant pour définir le fonctionnement de l'image représentative de la pensée, le goût humien pour l'enquête mettra la philosophie en contact direct avec des catégories mouvantes, contact qui exigera à son tour l'expérimentation et la création. En outre, ce goût empiriste épousera le mouvement même du réel et fournira les conditions de l'expérience réelle et non plus simplement possible. Ce que Kant a eu tendance à étouffer, Deleuze va donc le retrouver à rebours chez Hume : (1) une pensée qui ne s'identifie pas au jugement, (2) une harmonie des facultés qui n'est qu'un cas sur fond d'un accord indéterminé et problématique, (3) un fond délirant de l'esprit qui est sans ajustement possible et qui suppose une schizophrénie de droit. Bref, la représentation vacillera dans ses fondements et mettra le sujet en prise avec des expériences qui étaient pour Kant inhumaines, logiquement impossibles, car trop intenses et trop fortes.

Dans cette perspective, il importe de montrer que s'il y a un profond engagement de Deleuze avec Kant et Hume, c'est parce que le point nodal de son projet exige une rigoureuse redéfinition des rapports de l'empirique et du transcendantal[2]. Ce rapport à son tour détermine un ensemble conceptuel – théorie de l'Idée, théorie des signes, doctrine des facultés, image de la pensée, ontologie du sens, importance en philosophie de notions « phantastiques » contre les catégories – où Kant reste bien sûr un interlocuteur de premier ordre. Pourtant, si la sensation et la pensée « intègrent » chez Deleuze la conscience, cette intégration devient de second ordre : dans leurs occasions les plus intéressantes (c'est-à-dire en dehors du champ de la représentation) sensation et pensée ignorent leur attachement au

[1] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

[2] Il y a ainsi un « déverrouillage » de l'opposition entre empirique et transcendantal, d'où émerge la possibilité d'une « logique de l'expérience » située à distance du raisonnement réflexif a priori comme de la liaison associative a posteriori. Selon Natalie Depraz, ce sont ces « gonds » où empirique et transcendantal peuvent commencer à tourner l'un sur l'autre que s'attachent à explorer Husserl et Deleuze, chacun à leur manière. L'auteure définit comme suit chacune de ces manières : « expérientialisation » du transcendantal pour Husserl, et « transformation » du transcendantal pour Deleuze. (N. Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011), p. 130). Il est vrai que le terme « transformation » a encore le désavantage de nous laisser dans le flou, ce pourquoi nous devons impérativement statuer sur le sens que prend chez Deleuze cette transformation.

sujet. Identité organique, identité du je, identité de la substance sont autant de philosophèmes qui seront reformulés par Deleuze comme étant des problèmes de la croyance. Cette reformulation, qui reprend le thème humien de *belief*, se fait toujours dans l'optique (1) de court-circuiter l'opposition entre sujet constituant et objet constitué, (2) d'annuler les emprunts faits à la logique formelle et à l'ontologie de la substance. Puisqu'il entend dépasser le procès logique au profit d'un procès réel de constitution du sujet, Deleuze réaffirmera toujours les droits d'une ontologie processuelle et relationnelle.

Plus profondément encore, quoiqu'en lien avec les points développés plus haut, l'empirisme humien se livrera pour Deleuze à la grande destruction du Monde, du Moi et de Dieu. Dans ce contexte, le monde de science-fiction décrit par Hume converge curieusement avec celui d'un auteur contemporain : Pierre Klossowski. En effet, l'œuvre de ce dernier explore un espace des simulacres où tout s'échange avec tout. « Toute l'œuvre de Klossowski, estime Deleuze, tend vers un but unique : assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi, c'est le splendide trophée que les personnages de Klossowski rapportent d'un voyage au bout de la folie. »[1] Dissoudre le moi au profit du fond chaotique et délirant de l'esprit : nous reconnaissons bien là en creux la thèse de Hume. Pour qu'on puisse définir plus rigoureusement l'individuation et la subjectivation de manière événementielle, il est nécessaire de faire appel au concept d'intensité élaboré par Klossowski dans son commentaire de Nietzsche.

Chez Nietzsche, la mort de Dieu n'installe-t-elle pas définitivement une dissemblance essentielle dans le Je, lui faisant perdre sa forme d'identité[2] ? C'est une possibilité que Kant lui-même a si profondément entrevu (au moins une fois) dans la *Critique de la raison pure* : la disparition simultanée de la théologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, la mort spéculative de Dieu entraînant une fêlure du Je. Si la plus grande initiative de la philosophie transcendantale consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour (comme forme pure et vide) signifierait indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif. Il est vrai que pour Deleuze, le criticisme ne poursuit pas l'initiative : le Dieu et le Je, on l'a vu, connaissent chez Kant une résurrection pratique. Et même dans le domaine spéculatif, la fêlure n'était pas maintenue,

[1] LS, p. 329

[2] M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 353 : « Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la mort du premier ». Mais la place de l'homme disparu ne creuse pas un manque ; le vide laissé « n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin possible de penser. »

mais vite comblée par une nouvelle forme d'identité (identité synthétique active), tandis que le moi passif était seulement défini par la réceptivité (ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse). Toutefois, la distorsion méthodique du kantisme ne pourra être comprise qu'à condition d'étudier la doctrine deleuzienne des facultés. Les développements de ce chapitre achèvent donc la partie historique et méthodologique de notre recherche. Désormais, il nous faut expliquer pourquoi Deleuze soutient que l'erreur de la tradition fut de croire que le sujet de la pensée est celui de la vraie pensée, alors qu'il n'est que le sujet de la représentation – cette dernière étant, au mieux, le plus bas degré de la puissance de penser.

Deuxième partie :
La doctrine des facultés

La première partie a fourni les prérequis pour situer Deleuze par rapport à l'histoire du sujet. Grâce à la méthode de l'archéologie philosophique, nous avons d'abord identifié les croisements de la personne, de la conscience et de l'homme. Cette étude a permis d'indiquer les voies « d'une longue *supposition* du sujet, commençant à la sub-jection aristotélicienne de l'*hupokeimenon*, pour […] aboutir, de suppositions en suppositions, à la "subjectivité sans sujet" censée définir la condition postmoderne »[1]. En outre, nous avons indiqué l'intérêt de théologiser la question qui nous occupe. Si aujourd'hui, le problème du sujet dépasse certes la spécificité de la théologie (pour une large part oubliée), il en hérite néanmoins encore le cadre et les manières de penser. On a insisté à cet égard sur l'importance de réhabiliter les querelles théologiques, car ce sont elles qui révèlent le mieux comment se sont nouées ensemble les fonctions d'universalisation et d'individuation que Deleuze estimait être à la source du concept de « sujet ».

Le chapitre sur la conscience transcendantale chez Kant se proposait de spécifier – et d'interroger – ces deux fonctions. L'analyse a permis de voir qu'il y a au moins quatre conceptions du sujet chez Kant, si bien qu'on doive distinguer le moi déterminé, le moi déterminant, la connaissance de soi empirique, et l'unité pure d'aperception synthétique. Par ailleurs, on montrait pourquoi la *Critique de la raison pure* esquisse déjà les chemins contemporains de l'autoposition et de la déposition de soi, de l'exaltation et de l'humiliation du *cogito*. A cet égard, nous avons indiqué les deux voies ouvertes par le postkantisme : la première aura tendance à approfondir la donation du moi (ce sera notamment le développement phénoménologique) ; la seconde aura tendance à l'exclure, en purgeant le transcendantal de toute forme d'ego (ce sera l'option choisie par Deleuze, quand il insistera par exemple sur la fêlure du « je »).

Le chapitre sur les synthèses passives de l'habitude soulignait les sources empiristes de la pensée de Deleuze – ordinairement négligées – et rappelait en quel sens le sujet humien est un effet de la contemplation et non l'opérateur actif de la synthèse. On montrait également pourquoi Hume, tout en s'inscrivant dans une problématique philosophique classique de la connaissance et de la représentation, se proposait de retracer la genèse de nos croyances et nos illusions. La leçon qu'a tirée le jeune Deleuze de ces analyses nous est apparue être la suivante : le « moi » fait partie des illusions consubstantielles à l'homme, en particulier lorsque le sujet substantiel finit par « habiter » le fond chaotique de l'esprit comme un

[1] Alain de Libera, *Archéologie du sujet I, op. cit.*, p. 120.

étranger. Or, n’est-il pas possible de concevoir le sujet autrement, de manière relationnelle et processuelle, comme un « produit », et donc comme un « constitué » ?

Chapitre IV : La cohérence du moi, du monde et de Dieu.

Théorie du concept

Nous annoncions dès l'introduction qu'il ne suffit pas d'affirmer fièrement la mort de l'homme-sujet. En effet, ce n'est pas un simple concept qui disparaît ainsi, mais tout une organisation « morale » du monde. Pour cette raison, les querelles théologiques dont on s'est trop vite débarrassé précédemment sont destinées à revenir immanquablement. Mais avant de traiter ce point, tentons de décrire quels sont les facteurs intérieurs et extérieurs à la philosophie qui expliquent que l'ancien nouage homme-sujet soit devenu impossible, depuis quand, et quels sont les nouveaux concepts qui prennent le relais. Une telle formulation du problème, qui est déjà deleuzienne, implique qu'on expose sa théorie du concept.

À l'époque où Deleuze et Guattari travaillent sur *Qu'est-ce que la philosophie ?*, les « nouveaux philosophes » jouissent d'une certaine renommée, favorisée par leur omniprésence dans les médias. Vu ce contexte délétère, le livre se donne pour tâche de fixer la nature du concept et de découvrir les critères distinctifs qui permettront à la philosophie de résister à sa récupération. Quatre facteurs expliqueraient le succès et la médiocrité des idées des nouveaux philosophes : (1) l'inconsistance conceptuelle, (2) la versatilité et l'emploi arbitraire du concept, (3) son innocence, qui ne fait de mal à personne[1], (4) et enfin la soumission de la pensée aux illusions propres à la philosophie. Si les trois premiers facteurs sont externes et corrigibles, le quatrième les fonde toutes, est interne, et doit à ce titre nous intéresser particulièrement. Pour faire front à la contamination de la philosophie par le marketing et l'édition, le premier trait normatif imposé par Deleuze et Guattari au concept est sa *consistance*. Ce trait institue la pensée comme une figure de création qui peut être inquiétante et même dangereuse, bien qu'elle reste parfaitement rigoureuse.

Comment articuler rigueur et irruption du nouveau dans l'activité philosophique ? Premièrement, on dira qu'un concept n'est pas simplement découvert, mais qu'il est une résultante, donc qu'il doit être *produit*. La position du concept est pour Deleuze et Guattari l'activité philosophique par excellence, laquelle constitue comme la signature ou le style de chaque grand penseur. Deuxièmement, cette invention conceptuelle passe tantôt par des mots ordinaires mais qu'on dote de nouvelles harmoniques (ainsi, le *pli* de Leibniz), tantôt par des

[1] NP, p. 119 : « Fait troublant : le vrai conçu comme universel abstrait, la pensée conçue comme science pure n'ont jamais fait de mal à personne. Le fait est que l'ordre établi et les valeurs en cours y trouvent constamment leur meilleur soutien. ». Deleuze retrouvera chez Kleist cette dimension archaïque, sombre et agressive de la pensée.

néologismes et une terminologie méconnue (quand aucun mot de la langue courante ne semble convenir, comme le *possest* de Nicolas de Cues). Troisièmement, même si chaque concept est daté, et en ce sens soumis à la contrainte de se renouveler, il demeure en quelque sorte intemporel et se conserve à travers les âges : il se produit une fois pour toutes les fois.

Cette logique de la création du concept est importante pour notre problème. On dit que Deleuze « critique » le sujet. Mais comment le fait-il ? Ce concept est-il jugé inutile par lui ? Est-il réduit à une simple abstraction ? Pour le comprendre, rappelons que tout concept est nécessairement lié à un plan de pensée qui le rend opérant. Si le plan change, le concept se métamorphose ou disparaît, tandis que d'autres concepts prennent le relai, font passer de nouvelles frontières et déplacent la réflexion. Cela veut dire aussi que le concept est avant tout affaire d'articulation, de découpage ou de recoupement (et que le plus souvent, il réunit en lui des morceaux de composantes venus d'autres concepts, et qui répondaient à d'autres problèmes). Bref, le « sujet », comme nous avons déjà eu l'occasion de montrer, est un carrefour de problèmes en ce qu'il est relié aux autres concepts par des passerelles (ainsi : individu, Dieu, intellect, action morale). Les problèmes sont connectables de telle sorte qu'il y a bifurcation d'un concept à un tel autre, autrement composé. Ainsi, comme Alain de Libera le décelait, l'extraordinaire complexité du dossier qui lie la « personne », le problème de la Trinité, et l'hypostase aristotélicienne. Plus particulièrement, c'est parce que la métaphysique du Moyen-Âge était préoccupée par le mystère de la trinité (en quel sens les trois personnes ne sont pas des substances différentes, mais des modes intrinsèques ?), que cette métaphysique pouvait poser un problème d'individuation très précis et établir les assises du « sujet moderne ». Un philosophe ne s'occupe donc jamais de cas isolés, chaque cas présupposant un fond implicite qu'il traîne avec soi. Il est donc forcé que la philosophie soit dans un état de perpétuelle digression[1].

D'où une première définition schématique du concept, dont nous pouvons nous contenter provisoirement : condensation de composantes ordonnées[2] (c'est-à-dire parcourues et réunies en survol) suivant leur zone de voisinage. De ce point de vue, un concept est un centre de vibration (chaque concept par rapport à lui-même et tous les concepts d'un même plan les uns par rapport aux autres), ce par quoi il est à la fois relatif

[1] Le penseur procède par phrases, mais le concept, lui, survole toutes les composantes qu'il rend indissociables.
[2] Remarquons ici qu'un concept ne se définit pas chez Deleuze et Guattari par sa compréhension et son extension, comme ce fut le cas pour Leibniz. Chez ce dernier, la compréhension était l'ensemble de prédicats attribués à la chose désignée par le concept, et l'extension le nombre de choses auxquelles la définition s'applique – les deux étant dans un rapport de fonction inverse l'une de l'autre : si la compréhension augmente, l'extension diminue nécessairement.

(eu égard au problème qu'il est censé résoudre), mais aussi absolu (eu égard à sa consistance interne qui en fait un « tout » indissociable). Il n'est pas anodin que l'exemple figurant dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* soit l'invention du *cogito* par Descartes, concept qui marque sa signature propre. Deleuze et Guattari expliquent que douter, penser, être sont les trois composantes qui entrent dans des zones de proximité. Le moi qui doute, le moi qui pense, et le moi qui suis sont les trois moments ordonnés ensemble. Ce dernier moment du « moi existant » doit encore être déterminé, (1) soit en tant qu'un être infini, (2) soit en tant qu'un être fini, qui à son tour peut être tantôt (3) étendu, tantôt (4) pensant. La variation retenue par Descartes est la dernière, si bien que le moi comme *res cogitans* clôt le concept, clôture qui lui permettra de passer aux autres concepts par des carrefours. Par exemple, la présence d'une idée d'infini en nous garantit la vérité des idées claires et distinctes que nous avons. Toutes les composantes étaient déjà prêtes avant Descartes, et pourtant quelque chose manquait pour que le *cogito* comme point singulier apparaisse : précisément la mutation du problème, la construction d'un plan qui exige de découvrir le premier concept qui ne présuppose rien d'objectif. Tous les autres concepts pourront (et devront) conquérir leur objectivité, mais à condition d'être reliés par des ponts au *cogito* comme clef de voûte du système.

Cette description sommaire appelle deux précisions. Premièrement, on notera que la question comparative (« c'était déjà chez… » ou « ce sera comme chez… ») est par définition une question mal posée. Deleuze estime que l'étude des précurseurs et des héritiers importe peu. En réalité, un concept ne peut être évalué qu'en fonction des problèmes auxquels il répond chez un auteur. Chaque auteur posant son problème propre, la comparaison entre auteurs a forcément quelque chose d'artificiel. Deuxièmement, soulignons le constructivisme d'une telle approche. Pour Deleuze, un philosophe ne critique pas un autre, mais il change de plan, faisant fondre les anciens concepts en fonction de ce plan. Ces remarques nous obligent à tirer une conséquence fondamentale : entre (1) la grande promotion de l'homme comme sujet substantiel et (2) la philosophie asubjective, il ne peut s'agir d'un combat de modèle contre modèle. Le vrai problème est pour Deleuze dans la répartition des éléments en présence. Qu'est-ce que le concept de sujet a rendu impensable et, en retour, qu'est-ce que la pensée saisit de nouveau quand elle sort du modèle personnologique ? La réponse à cette question devra orienter l'ensemble de cette étude. C'est donc d'abord une certaine mutation de plan que nous souhaiterions saisir dans le présent chapitre. Nous le ferons en renouant avec les querelles scolastiques, avec tout une *theologica*

*theatric*a qui va défaire l'alliance du moi, du monde et de Dieu. La question que nous poserons est la suivante : est-ce que le sujet est un concept qui *s'évanouit* chez Deleuze, ou est-ce qu'il se *modifie* dans ses composantes ?

Domaine du sub-représentatif

La fin des années soixante, avec la publication presque simultanée de *Différence et répétition* (1968) et de *Logique du sens* (1969), représente pour Deleuze le passage de l'histoire de la philosophie à l'élaboration de son propre système. Chez Hume, Deleuze a trouvé la nécessité de penser en termes de relations au lieu de substances, chez Nietzsche, le principe sélectif d'éternel retour qui réunit la vie et la pensée, chez Spinoza, le combat des affects tristes et des affects joyeux, chez Bergson, les noces du plus pur matérialisme et du plus parfait spiritualisme, chez Kant enfin, une doctrine des facultés qui détermine la forme supérieure de chacune d'entre elles. Tout était donc en place pour préparer les deux ouvrages de métaphysique et pour commencer à travailler pour son propre compte.

Logique du sens se présente à la fois comme un livre d'analyse littéraire d'abord (avec deux figures centrales : Carroll et Artaud) ; de philosophie du langage, de logique, et d'éthique ensuite (les trois étant placés sous l'égide des stoïciens) ; et enfin, d'essai psychanalytique (dans sa tentative de réinterpréter la formation du phantasme, en particulier chez Mélanie Klein). Par-delà cette diversité des références, l'enjeu principal du livre est de réorienter les rapports constitutifs des modes de pensée et des styles de vie. Cette orientation topologique se fait vers la « surface », ce qui veut pour Deleuze dire à la fois (1) contre les douleurs des profondeurs où tout est agression, action et passion des corps, et (2) contre l'idéalisme des hauteurs qui refoule les simulacres et qui leur impose d'être mesurés à un modèle. Deleuze pose alors une série d'équivalences : surface, événement, incorporel, simulacre. En effet, la surface se définit chez Deleuze par la découverte d'une idéalité propre. Or, seul le sens ou l'événement (l'exprimable stoïcien : *lekton*) est apte à dépasser (1) et les essences métaphysiques (qui établissent le domaine de la représentation), (2) et les affres d'un corps englouti dans la région de l'infra-sens (où les mots perdent leur capacité à recueillir ou à exprimer des attributs logiques du corps). « Surface » désigne justement cette frontière qui n'est ni hauteur de l'Idée, ni profondeur des corps. Bref, toute la question est de savoir comment tracer, dans la vie, son mince chemin stoïcien. Comment penser l'impassible devenir (« grandir », « verdoyer ») sans tomber ni dans la banalité quotidienne (les désignations, les manifestations, les significations comme ordonnancement tertiaire du

langage), ni dans la souffrance et la folie (qui rendent impossible le langage et qui nous coupent des forces vitales) ?

Une petite fille se dit « je grandis » : qui parle, et qu'est-ce qui est dit, derrière cet acte de langage tout ce qu'il y a de plus ordinaire ? Les événements idéaux du langage auraient ceci de particulier que s'y déploie un *devenir pur*[1] : cette idée est peut-être l'idée inaugurale chez Deleuze. Le devenir se caractérise par la paradoxale simultanéité des contraires et semble défier la logique de la raison. L'événement dans sa dimension paradoxale tire toujours dans les deux sens à la fois, il déchire donc l'opposition des contraires et l'ordre du temps (de telle sorte qu'il préside à la genèse du principe de contradiction, plutôt que de dépendre de lui). Soit l'exemple stoïcien, repris par Emile Bréhier et ensuite par Deleuze, d'un couteau qui « rentre » dans une chair : en termes de devenir, on pourrait voir cet événement au ralenti ; on verrait alors une succession d'images, mais cette suite pourrait à la rigueur s'amincir à l'infini, où il deviendrait impossible de discerner entre couper « trop » et ne pas couper « assez » pour avoir une blessure. Deleuze en conclut que tout devenir (et donc la logique du sens et la théorie du langage qui en dépendent) se joue dans de telles zones d'indétermination. Ces zones fondent le caractère idéel de ce que nous disons quand notre énoncé exprime un attribut logique. « Trop » ou « pas assez » ne sont pas des qualités physiques désignées, ni la manifestation des croyances d'un sujet. Pas plus, ils ne peuvent être rapportés à des significations conceptuelles particulières. Ces expressions ont en revanche un *sens*. La grandeur des stoïciens est justement d'avoir changé de plan de pensée et d'avoir posé le problème du sens. Dans leur reconfiguration, le plus enfoui du platonisme devient le plus manifeste, et vice-versa : l'Idée retombe sur la surface, tandis que le devenir-illimité devient la seule idéalité.

Ce commentaire philosophique des textes anciens n'est pas anodin. Plus fondamentalement, il poussera Deleuze à formuler la portée réelle de son programme : « Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal, impersonnel et préindividuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. »[2] Autrement dit, l'élucidation d'un champ transcendantal qui serait le lieu du sens passera nécessairement par une remise en perspective

[1] Pour reprendre l'exemple de Lewis Carroll qui ouvre la première série de *Logique du sens,* Alice devient plus grande qu'elle n'est maintenant, mais *en même temps,* elle devient également par-là plus petite qu'elle n'était. Il est évident qu'Alice en un instant *i* est plus petite qu'à l'instant suivant *i'*. Mais, comme Platon l'a déjà pressenti, cette détermination d'instants est rendue possible par l'arrêt du devenir : ainsi on ne devient plus, on « est », tout simplement. Sur ces descriptions, cf. LS, p. 9.
[2] LS, p. 124.

du rôle imparti au « sujet », et ce dans un langage à fortes consonances kantiennes. La raison de la réserve face à la méthode de Kant est pourtant la suivante : le fondement (la puissance génétique du sens) doit cesser d'être à l'image de ce qu'il fonde. Comme nous le verrons, au lieu de supprimer le sujet, cette exigence le remettra, chez Deleuze, en perspective. En fait, individus et personnes naîtront en leur temps et leur heure, mais ces figures seront conditionnées par un champ qui ne leur ressemble pas et qui ne doit pas ressembler à ces figures (faute de quoi la genèse retombera dans un simple conditionnement formel). Dans des pages très techniques[1], Deleuze distinguera alors la genèse statique et dynamique, mais aussi la genèse logique et ontologique. Cette fois-ci, c'est l'ontologie de Leibniz qui donne l'occasion à Deleuze d'expliquer la genèse d'individus et de personnes sur un champ impersonnel et non individué. Nous nous contentons ici d'en esquisser schématiquement les étapes.

Dans un premier temps, rappelons que le monde est défini chez Leibniz comme convergence de séries. Ce monde est lui-même un événement, un prédicat incorporel qui doit être inclus dans chaque individu comme dans un fond. De ce monde, chacun de nous extrait des manières qui correspondent à son propre point de vue. Dans cette perspective, rien n'est inclus en moi sans que le monde entier ne le soit, plus ou moins obscurément. Si l'on veut, je suis dans le monde et le monde en moi. Dans un second temps pourtant, Leibniz affirme qu'une infinité d'autres mondes peut être obtenue. Les sentiers de la création bifurquent quand les séries au voisinage de singularités commencent à diverger, comme autant de variantes d'une même histoire qui contiendrait néanmoins quelque chose de commun (Soit l'exemple bien connu de Leibniz : un Adam = x ; Adam pécheur fait partie d'un monde, Adam non pécheur fait partie d'un autre monde, les deux sont incompossibles – l'incompossibilité étant précisément le concept central qui fonde l'ontologie de Leibniz). « Je » suis alors non plus « dans » mais « en face » du monde, je deviens sujet connaissant qui transcende les individus mondains en identifiant quelque chose dans ces séries divergentes. Du sujet exprimant le monde, du plus proche au plus lointain, je deviens un sujet qui rapporte une diversité à la forme du même. Ce sont les deux étapes de la genèse passive : d'une part le complexe individu-monde-interindividualté (identifié par Deleuze au produit du bon sens, car jouissant d'une organisation déjà fixe et sédentaire des différences) et d'autre part le point aléatoire de tous les points singuliers (identifié au produit du sens commun comme fonction d'identification). Nous reviendrons plus loin dans ce chapitre sur

[1] Cf. notamment LS, pp. 133-141.

le rôle central de la critique du bon sens et du sens commun. Ce qui compte tout d'abord, c'est de noter comment les singularités sont emprisonnées dans les limites de mondes, d'individus et de personnes.

Le « je » de la représentation a ainsi véritablement fait le monde « à son image ». Si nous utilisons ici cette formule théologique inversée, c'est justement dans le but de décrire comment notre manière de nous saisir fonde et se soutient de la fixité préalable de l'être, dans une parfaite circularité vicieuse. Plus techniquement, Deleuze dirait que le bon sens et le sens commun se relancent l'un l'autre, la substance provenant du sujet et le sujet provenant de la substance. Or, puisque le devenir tel que *Logique du sens* le décrit ne se conforme pas à la détermination d'un objet identique par le savoir, il ne peut se réfléchir que dans une *identité dissoute* : c'est parce qu'elle ne peut plus reconnaître que Alice, dans le conte de Carroll, ne se reconnaît plus. La leçon philosophique de cette perte est que la représentation en reste à la forme d'identité, sous le double rapport de la chose connue et du sujet connaissant. Le nouveau plan de pensée recherché par Deleuze exigera donc la double dissolution du sujet et de l'objet, au profit de nouvelles entités, aussi nommées « simulacres ». Cette montée des simulacres a fait la joie des lecteurs de romans de Borges et de Klossowski, qui surent brillamment explorer la fragmentarité des mondes et la décomposition des personnes : « Nous découvrons, observe Deleuze, […] un monde de singularités pré-individuelles, impersonnelles. Elles ne se ramènent ni à des individus ni à des personnes, ni à un fond sans différence. »[1] Bref, ce que la métaphysique a ainsi enfermé dans les fonctions d'universalisation et d'identification du sujet, il s'agira pour Deleuze de le libérer.

C'est encore par un appel aux simulacres que Deleuze entame *Différence et répétition* : « toutes les identités ne sont que simulées »[2] (autrement dit produites par les simulacres comme leur ombre). De ce point de vue, *Différence et répétition* reprend, quoi que d'un autre point de vue, les mêmes valeurs renouvelées du langage, de la pensée et de la vie que celles proposées dans *Logique du sens.* Dès l'avant-propos, le même constat : « Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles »[3]. Mais là encore, le réagencement des fonctions d'identité et d'universalité assurées par le sujet ne peut être saisi qu'à l'aune de l'instauration plus

[1] ID, p. 198.
[2] DR, p. 1.
[3] DR, p. 4.

générale d'un nouveau plan qui se soustrait à la forme de la récognition. Là où *Logique du sens* établissait une philosophie de l'événement, *Différence et répétition* ordonnera les mêmes thèmes, mais reconstitués autour d'une tentative d'établir une image non dogmatique de la pensée. De façon générale, le livre entreprend d'abord de décrire, ensuite de défaire le domaine de la représentation, qui serait le lieu de quatre illusions transcendantales :

1. Du point de vue de la pensée, l'illusion d'un sujet pensant identique, censé fonder à son tour l'identité du concept. Le sens commun agit ici comme assignation d'identités fixes, comme faculté d'identification qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même : (1) subjectivement en subsumant les diverses facultés de l'âme sous un « moi » unifié, et (2) objectivement en subsumant la diversité donnée sous l'unité d'une forme particulière d'objet ou d'une forme individualisée de monde. C'est le même moi qui connaît, se souvient, imagine. Conjointement, c'est le même objet que je connais, dont je me souviens, ou que j'imagine.[1]
2. Du point de vue du sensible, la représentation impose la primauté de la ressemblance sur la différence, laquelle tend alors à s'annuler dans la qualité et à s'égaliser dans l'extension. Le bon sens prend le relai du sens commun et fonctionne ici comme source de la pensée moyenne et égalisatrice, dont la fonction est de prévoir : il faut que la qualité soit à la fois arrêtée et mesurée pour qu'il y ait ressemblance dans la perception.
3. Du point de vue de l'Idée, l'illusion se manifeste quand on décalque le problématique sur les propositions de la conscience. On croit alors que le problème ne commence qu'avec la recherche de solutions et est supprimé par elles. Ainsi, la conscience masque l'usage réel des facultés et le caractère créé du problème lui-même.
4. Enfin, c'est l'analogie dans le jugement qui rapporte intérieurement les concepts originaires (genres ou catégories) à l'être qui constitue la quatrième illusion. Ici tous les caractères précédents se réunissent : l'être finit par se distribuer dans des formes fixes, donnant à chacune son lot.

À l'encontre de ces quatre erreurs qui médiatisent la différence et trahissent la répétition, Deleuze affirmera tour à tour que : (1) la fêlure du Je conduit à la genèse de la pensée, (2) l'intensité différentielle est un principe transcendantal, principe qui fonctionne comme l'être du sensible, (3) l'Idée est pleinement positive, affirmative, elle a une force

[1] Cf. aussi LS, p. 96. On voit déjà que c'est l'harmonie des facultés qui fonde dans la représentation l'unité subjective, laquelle est inséparable à son tour de l'unité objective. L'image non dogmatique de la pensée aura donc pour première tâche de contester cette *concordia facultatum*. Là encore, la place de Kant est ambigüe, car il présente déjà l'idée d'une discorde des facultés, même si celle-ci joue chez lui un rôle réduit.

décisoire, ce qui empêche toute confusion du problème avec un manque de connaissance à combler, (4) l'être est univoque : il est formellement divers, mais numériquement un – autrement dit il se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, même s'il ne se dit que des différences. Les quatre illusions précédentes deviennent de simples *effets*, autant de reflets d'une différence première qui les constitue, et que pourtant ils recouvrent et dissimulent[1]. Cette dynamique où le constituant s'annule dans le constitué est fréquente chez Deleuze. On a déjà eu l'occasion de la voir à l'œuvre dans son commentaire de Hume. Cette dynamique de recouvrement aura également, comme nous le verrons, un impact décisif sur sa conception du sujet comme pli[2].

Pour l'instant, il nous suffira de noter la cohérence du système. Dans *Logique du sens*, le sens avait pour statut paradoxal d'être à la fois producteur et produit ; il était indirectement conclu du cercle de la proposition (des états de choses physiques désignés, de l'état vécu manifesté et des concepts signifiés) et en même temps il fonctionnait comme l'inconditionné capable d'assurer la genèse réelle de ces dimensions de la proposition. Si dans *Logique du sens* le sens devait être créé[3], la vérité dans *Différence et répétition* est aussi à tous égards « affaire de production, non pas d'adéquation »[4]. Définir la vérité par l'adéquation ne fait qu'assurer un conditionnement extrinsèque en dupliquant le fondement sur le fondé, et en concevant la condition comme simple possibilité du conditionné. Or, l'enjeu de l'empirisme transcendantal est précisément de tordre ce cercle de renvois pour atteindre à une genèse intrinsèque qui ne dénature plus l'expérience, ni ne la laisse intacte (comme le fait la forme de la récognition), mais au contraire opère à sa transmutation. Car « fonder, affirme Deleuze, c'est métamorphoser »[5], si bien qu'après cette opération le fondé ne peut plus rester ce qu'il était (comme ce fut le cas dans les tentatives précédentes de la philosophie transcendantale, y compris chez Kant).

« Empirisme transcendantal » voudra donc dire : dépasser les dimensions expérimentales sans tomber dans les idées, tout en produisant la genèse intrinsèque a priori de l'expérience réelle, mais une expérience devenue de ce fait même méconnaissable, une expérience allongée et dépliée. Cette expérience ne pourra plus être celle d'un sujet déterminé : c'est elle qui produira le sujet. Par rapport à cette exigence, que ce soit dans

[1] Sur ce thème, cf. DR, p. 154.
[2] Cf. *infra*, chapitre VIII « Du dehors au dedans ».
[3] LS, pp. 89-90 : « Il est donc agréable que résonne aujourd'hui la bonne nouvelle : le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit ».
[4] DR, p. 200.
[5] *Idem*.

Logique du sens ou dans *Différence et répétition*, on observe un faire-valoir du devenir, dont le caractère paradoxal met en question le privilège, dans la philosophie, du bon sens et du sens commun. Le domaine de la récognition se caractérise à l'inverse par la possibilité de fixer les choses, de les déterminer et de les définir comme des étants ; pour cette raison, la distribution que la représentation impose est nécessairement unidirectionnelle, régulatrice, répartitrice, basée sur l'habitude comme prévision de l'avenir[1]. Mais le paradoxe intrinsèque au devenir rend caduque cette possibilité des distinctions et des oppositions sur lesquelles se base l'être, en faisant droit à la coïncidence et à la simultanéité des contraires. « Aussi bien le paradoxe est-il le renversement simultané du bon sens et du sens commun : il apparaît d'une part comme *les* deux sens à la fois […] ; d'autre part comme *le* non-sens de l'identité perdue […] »[2] En d'autres termes, le sens commun et le bon sens rendent le pôle objectif et le pôle subjectif strictement concomitants : le premier engendre des personnes définies par des prédicats synthétiques, le second, les individus définis par des prédicats analytiques. Si on veut expliquer cet engendrement, alors le champ transcendantal devra lui-même être nettoyé, repensé, purifié.

Les formes du Moi, du Monde et de Dieu

On le voit, le sens commun (comme illusion sur la pensée) et le bon sens (comme illusion sur le sensible) sont pour Deleuze les deux aspects parfaitement complémentaires d'une *doxa* proprement philosophique – d'où l'expression « image *dogmatique* de la pensée ». Ce que nous devons encore élucider pourtant, c'est le lien conceptuel présupposé par la représentation, lien qui unit la substance infinie et parfaite (Dieu), le sujet conscient (le Moi) et l'ordre des états de choses (le Monde). À cet égard, l'œuvre philosophique et littéraire de Pierre Klossowski a chez Deleuze une importance capitale[3]. Klossowski (spécialiste de Nietzsche, théologien, romancier) établit une théorie complexe des simulacres, entendus comme jeux de désir, de rêve et de la mort. Dans ses textes théoriques,

[1] Sur les caractères systématiques du bon sens, cf. LS, p. 94. Nous avons vu précédemment pourquoi on doit opposer l'habitude-rengaine à une répétition-rythme. Dans *Différence et répétition*, cette distinction se base sur les deux formes de répétition : celle du même et celle de la différence.

[2] LS, p. 96. Plus que l'association des contradictoires, *para-doxal* veut littéralement dire « à côté » ou « en dehors » de l'opinion. *Logique du sens* insiste que les stoïciens ont su fonder le paradoxe non pas sur un jeu puéril, mais sur les raisons les plus sérieuses.

[3] Recensons ici les textes décisifs pour la question qui nous occupe : P. Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », in *Un si funeste désir*, Paris, NRF, 1963 ; « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1966 ; *Le Baphomet*, Paris, Mercure, 1965. Sur le rapport de Deleuze à Klossowski, on pourra se référer notamment à E. Kaufman, "Klossowski, Deleuze, and Orthodoxy" in *Diacritics*, Volume 35, n° 1 (2005), pp. 47-59. Parmi la littérature primaire chez Deleuze, il y a évidemment l'appendice III dans LS, pp. 325-350, qui est une version remaniée de l'article « Klossowski et le corps-langage », in *Critique*, n°4 (1965).

il établit comment – dans l'histoire de la pensée occidentale – les trois formes que sont le moi, le monde et Dieu se combinent en un système de jugement. Dans ses textes littéraires, il explore ce qu'il se passe dès lors que cette logique de renvois internes est brisée. La thèse complexe de Klossowski (qui fait intervenir des éléments ontologiques, épistémologiques et éthiques) et son influence sur de la pensée deleuzienne méritent d'être exposées avec précaution. En dépendent la doctrine de l'éternel retour, la promotion des simulacres, la théorie du langage comme expression du sens, et une conception de l'éthique comme évaluation physico-chimique des rencontres. Pour reprendre nos analyses précédentes, on voit en effet que la désignation, la manifestation et la signification telles qu'elles sont analysées (et dépassées) dans *Logique du sens* peuvent être respectivement rapportées à l'individu, à la personne, et au concept (saisi comme forme de généralité[1]) telles qu'ils se présentent dans *Différence et répétition*. Or, ce jeu de miroir entre les thèses des deux ouvrages est assuré par l'implication plus générale du monde, du moi et de Dieu.

Là encore, Kant est un interlocuteur privilégié pour comprendre l'enjeu du débat. Rappelons que les trois Idées de la raison analysées dans la Dialectique transcendantale sont le moi, le monde, et Dieu[2]. Kant les rapporte respectivement à trois catégories de la relation et à trois sortes de syllogisme. (1) L'idée du moi est corrélée à la catégorie de la substance et au syllogisme catégorique, puisque cette idée relie un phénomène déterminé comme prédicat à un sujet déterminé comme substance. (2) L'idée du monde est corrélée à la catégorie de la causalité et au syllogisme hypothétique, puisqu'elle rend compte de la façon dont une entité est reliée à une autre à travers la chaîne des causes et des effets. (3) L'idée de Dieu, enfin, est rapportée à la catégorie de communauté et à la synthèse disjonctive. Autrement dit, Dieu (défini comme une entité censée opérer, ou du moins fonder, la disjonction) s'assure que tous les êtres se déterminent réciproquement, de sorte qu'ils forment un tout systématique cohérent. Pour cette raison, le Moi chez Kant est surtout indéterminé, le Monde, déterminable, et Dieu, idéal de la détermination[3]. Mais, grâce à une archéologie du sujet, il est facile de montrer que c'est encore un Dieu garant qui continue à assurer l'analogie de l'Être. Dieu comprend tous les prédicats possibles, tandis qu'une entité individuelle finie n'inclut que certains de ces prédicats. La critique de la théologie spéculative ne modifie en rien, chez Kant, le fait que tout ce qui existe doive être dérivé de

[1] Il s'agit ici du concept non expressif qui veut désigner quelque chose, et non pas du concept expressif tel qu'exposé dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*.
[2] Sur le système des Idées transcendantales, cf. AK, III, 257 ; CRP, p. 353.
[3] Sur la manière dont Deleuze reformule ce rapport du déterminé et de l'indéterminé, cf. chapitre VII « La pensée du dehors ».

Dieu par un processus de sélection et de limitation. Par là, Kant admet et renforce les exigences de la représentation.

Qu'est-ce à dire ? Le vice radical est que le monde de la représentation est essentiellement le *même*, et ses systèmes, individuels (c'est vers les objets mondains que convergent toutes les représentations). Le monde continue d'obéir à la distribution sédentaire de l'être. L'unité absolue de la série des conditions au phénomène (autrement dit : le monde) est considérée comme ce qui est *en face* du sujet, précisément son ob-jet (au sens étymologique du préfixe *ob*-). La constitution du monde se fait donc dans les synthèses disjonctives successives : il faut suivre les embranchements de l'arbre des possibles pour arriver à l'existence effective de ce monde-ci. La disjonction est ici nécessairement exclusive (« ou bien, ou bien »), tandis que la connexion a simplement pour but de décrire les rapports de cause à effet, ou de principe à conséquence. « Du monde physique des flux, nous abstrayons un reflet, un double exsangue, fait de sujets, objets, prédicats, relations logiques formelles. Nous extrayons ainsi – dit Deleuze – le système du jugement. »[1]

Or, l'usage négatif de la disjonction qui élimine l'un des termes n'est possible que sous l'hypothèse d'un Dieu qui calcule, qui choisit ce monde-ci plutôt qu'un autre, et qui le dote d'individus distincts. Il s'agit ici de Dieu comme unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général. Quand la disjonction est exclusive, elle assure les exigences théologiques (1) d'un Dieu qui serait l'individualité originaire garantissant la signification de concepts de l'entendement, (2) d'un monde comme produit de Dieu garantissant la désignation d'états de choses physiques, et (3) d'un moi individué garantissant la manifestation de la personne, avec ses croyances, ses pensées et ses désirs. Chez Deleuze, la dissipation commune des trois formes ne laisse subsister qu'un principe où la disjonction est incluse (« soit, soit ») et où chaque « chose » s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe[2]. Ni les individus, ni les personnes, ni les mondes comme résultat d'un choix divin calculé ne subsistent sous cette règle que Deleuze nomme « d'éternel retour ». Klossowski et Deleuze insistent en outre que cette loi nietzschéenne ne fait revenir que les formes qui affirment leur distance infinie, distance qui les rapporte les unes aux autres en tant que différentes, sans rapport à une unité absolue. Quand la disjonction perd son usage exclusif et séparatif, elle devient un moyen de communication entre les incompossibles et fonctionne comme opérateur synthétique, connectant les singularités et

[1] CC, p. 69.
[2] LS, p. 204.

conjuguant les séries. Ainsi se défont simultanément « l'analogie des significations, l'équivocité des désignations, l'éminence de celui qui se manifeste – et tout le jeu comparé du moi, du monde et de Dieu dans le rapport de l'être et de l'individu, de la représentation et de la personne »[1].

L'avantage de l'interprétation de Nietzsche par Klossowski sera de montrer que l'éternel retour et le simulacre ne peuvent être compris que l'un par l'autre. Le concept de simulacres vise justement à décrire « l'état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donnaient un Je, un moi, quand elles se développent dans une figure qui exclut *ma* propre cohérence au même titre que celle d'une identité quelconque »[2]. Or précisément, ce qui ne revient pas dans l'éternel retour (qui n'est ni un principe cosmologique, ni physique, mais un principe sélectif), ce sont Dieu et moi comme formes garantissant l'identité. Ici, l'univocité se confond avec l'usage positif de la synthèse disjonctive, à l'inverse du postulat d'un Dieu qui manie négativement la disjonction. Sous une telle conception, « chaque chose, chaque être doit voir sa propre identité engloutie dans la différence, chacun n'étant plus qu'une différence entre des différences. »[3] Et si tout se divise, c'est en soi-même, en dehors de tout procédé d'analyse qui se contente d'exclure les prédicats d'une chose : c'est le monde non pas de la fixité, mais de la complication universelle.

Ainsi, il faut opposer la « doctrine du jugement »[4] (encore nommée « système du jugement de Dieu ») au système, chez Klossowski, de l'Antéchrist ou du Baphomet. Ce dernier est décrit dans son roman philosophique comme le prince de toutes les modifications, qui instaure un système de souffles à l'opposé de la théologie rationnelle (l'ironie supplémentaire étant que ce roman érotique se passe chez Klossowski dans un couvent). Les « souffles », sortes d'esprit éthérés, n'accordent plus une âme immortelle à un corps considéré comme intègre : métempsychose, baptême des jumeaux, personnalités multiples… tous les problèmes classiques de la scolastique eu égard à l'identité sont ici reformulés à nouveaux frais.

[1] LS, p. 288.
[2] DR, p. 149.
[3] DR, p. 79
[4] Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, § 42: *"Die Erfindung des Paulus, sein Mittel zur Priester-Tyrannei, zur Heerden-Bildung den Unsterblichkeits-Glauben — das heisst die Lehre vom „Gericht"…"*

À l'inverse de cette littérature du souffle, comment se développe le vice radical de la doctrine du jugement ? Pourquoi les hommes s'y précipitent-ils d'eux-mêmes et de manière inévitable ? Chez Klossowski, c'est quand ils sont pris dans le système de l'équivocité de l'être, que les hommes s'érigent en formulant l'exigence suivante : « Que Dieu me pèse dans des balances justes »[1]. C'est le Dieu unique, en effet, qui assure mon immortalité et ma personnalité, dans une logique de la dette (d'autant plus efficace qu'elle est infinie) de la créature envers son Créateur. Tout change du point de vue de l'univocité : les identités sont révoquées, tandis que les esprits provoquent l'ordre de Dieu. La figure étrange du Baphomet chez Klossowski s'oppose donc terme à terme au Dieu de la religion. Le Baphomet est le maître des circulations (et non des limitations) ; il assure la perte de ma cohérence (et non mon unité) ; il ne fait revenir que la disparité constitutive de toute chose (au lieu de la refouler)[2]. Schématiquement, les conséquences de cette vie des simulacres à l'œuvre chez Klossowski sont les suivantes : (1) l'ordre de la loi et de la culture laisse place à l'ordre de la perversité (définie de façon étymologique comme « ce qui dévie quant aux buts »), (2) le langage qui désigne la chose recule devant les intensités internes à la langue, (3) l'usage limitatif de l'exclusion disparaît au profit des seuils, cadres et limites.

Bref, si la remontée à l'unité ultime reste toujours possible, Klossowski opère un mouvement inverse : le sublime du spectacle cosmique réside dans le jeu des différences miroitantes. Quand Deleuze s'empare de ce problème, il y voit la possibilité d'une refonte en profondeur de l'image de la pensée. En effet, la distribution fixe laisse place à la distribution mobile (nomade), qui est à elle-même sa propre synthèse[3]. Néanmoins, le fixe étant construit sur le mobile, celui-là tente d'exclure celui-ci[4]. De la sorte, Deleuze peut rendre compte et des illusions de la représentation, et du domaine sub-représentatif dont elles émanent.

Nous avons beaucoup abordé les Idées de Dieu et de Monde, mais qu'en est-il du Moi ? Vu la problématique de *Logique du sens*, on comprendra aisément que la personne (comme unité de conscience) et l'individu (comme résultat fini d'un processus physique) trouvent une application naturelle, en symétrie avec (1) l'organisation tertiaire du langage,

[1] Job 31, 6. Ce livre important (évoqué notamment par Deleuze dans son commentaire de Kierkegaard) présente une critique sévère du subjectivisme humaniste.
[2] Deleuze reprendra ces thèmes avec Guattari : Dieu comme maître du syllogisme manie un processus schizophrénique et processuel (et non paranoïaque et organisateur). Cf. AO, p. 92.
[3] Sur la dimension erratique et délirante de ce partage qui ne remplit plus les exigences de la représentation, cf. DR, p. 54.
[4] Exactement comme l'habitude perdait les éléments contractés (originairement chaotiques, délirants, hasardeux).

(2) l'analogie de l'être, et (3) tout le système de jugement de Dieu. Dans ce système, le moi apparaît sous la loi d'« une fois pour toutes ». Il est évident que le christianisme a besoin d'un tel moi : l'immortalité de mon existence y est le corrélat de la représentation, faute de quoi la morale et la religion risquent de se laisser gagner par le chaos. Bien plus, la ressemblance de la créature que je suis et du Créateur réintroduit mon identité comme la marque ou le sceau de Dieu sur moi[1]. Le débiteur qu'est l'être humain doit pouvoir survivre à sa propre mort à titre d'âme, car autrement la doctrine du jugement ne pourra plus être opérante : « la foi, écrit Deleuze dans le sillage de Nietzsche, nous convie à retrouver une fois pour toutes Dieu et le moi dans une résurrection commune. »[2] C'est par ce biais que le sujet acquiert les déterminations de l'orthodoxie philosophique et théologique : identité, immortalité, personnalité, résurrectibilité, incommunicabilité, intégrité[3].

Mais l'éternel retour nous convie au contraire aux noces d'un Dieu mort et d'un moi dissous. À cet « une fois pour toutes » de la pensée des prêtres, Nietzsche opposera donc le « une fois pour toutes les fois » du véritable jeu divin. Le triomphe de l'hétérogène : tel est le nouveau plan de pensée imposé par le pullulement des simulacres. Certes, la répétition dans l'éternel retour se fonde sur la mort de Dieu comme garant du monde. Mais cette mort restera lettre morte (comme Nietzsche en a eu le pressentiment), tant que l'idée d'une dissolution du Moi ne chemine pas dans l'esprit des derniers hommes.[4] Au bout du compte, apparaît la nécessité d'éviter les pièges du *cogito* qui, quelle qu'en soit la forme, travestit la nature du champ transcendantal. Prenant conscience de l'illusion produite par le sujet, *Logique du sens* se refusait de chercher le sens dans l'Homme qui aurait pris la place de Dieu. En fait, la permutation Dieu-Homme est inopérante, car elle laisse intactes les places de la structure. Ce pourquoi, Deleuze estimait que la tâche d'aujourd'hui est de se refuser de faire parler l'Homme. « Ce que ce livre aurait dû rendre présent, dit Deleuze à propos cette fois-ci de *Différence et répétition*, c'est donc l'approche d'une cohérence qui n'est pas plus la nôtre, celle de l'homme, que celle de Dieu ou du monde. »[5] Qu'est-ce que cette autre approche apporte-t-elle à la philosophie ? En dernière instance, se démarquer de soi-même

[1] Sur cette idée de marque, contre la démarque par la dissemblance qui se creuserait en moi, cf. DR, p. 117.
[2] DR, p. 127.
[3] Sur ces concepts, cf. LS, p. 339.
[4] DR, p. 81 : « Nietzsche semble bien être le premier à voir que la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi. […] Si l'éternel retour est la plus haute pensée, c'est-à-dire la plus intense, c'est parce que son extrême cohérence, au point le plus haut, exclut la cohérence d'un sujet pensant, d'un monde pensé comme d'un Dieu garant. » Également p. 20 et p. 117 : « Dieu continue de vivre tant que le Je dispose de la subsistance, de la simplicité, de l'identité qui expriment toute sa ressemblance avec le divin. »
[5] DR, p. 4.

engagera le sujet dans une relation qui est elle-même mobile. C'est cela que décrit admirablement Klossowski : cette réalité qui n'a rien de fixe, et qui glorifie le simulacre, car seul le simulacre affirme sa différence, sa distance positive par rapport à ce dont il se distingue. Seul revient dans l'épreuve difficile et sélective de l'éternel retour ce règne des simulacres, c'est-à-dire ce qui aura affirmé sa disparité.

Genèse statique : extraction du devenir

Par ailleurs, ce triple changement spéculatif n'aura évidemment de sens que par rapport à son implication pratique. Deleuze vise une transmutation du mode de vie qui élèverait l'homme à l'impersonnel de l'événement[1]. Pour cette raison, *Logique du sens* présentait une double thèse : d'une part, celle qui affirmait que le moi représente une diminution, un amoindrissement de la vie (si la vie est dans un rapport assignable avec le sujet) ; d'autre part, celle qui affirmait que la vie est nécessairement trop grande, trop intense (si elle perd tout rapport au moi[2]). Donc, la destruction de l'alliance onto-théologique se fait moins chez Deleuze en vertu d'une plongée dans l'indifférencié, mais vise à l'universelle communication des événements qui nous redonnera de la vitalité, autrement dit des sensations et des pensées d'autant plus perspicaces. « Splendide trophée »[3], dit Deleuze, des personnages de Klossowski qui se vivent comme des intensités, contre les émotions trop narcissiques, contre une mémoire trop personnelle, contre surtout un vécu amoindri. Le sujet conscient, de ce point de vue, ne recueille que des effets les plus anodins, les moins significatifs de telles expériences : ces expériences, il les arrime à sa structure, et sa structure, il la fait dépendre de la pensée du Tout qui est forcée de réintroduire des transcendances.

La fonction de singularisation du vécu ne doit donc plus être remplie par le sujet, mais par l'événement lui-même. Comment arriver au point de la transmutation où ma blessure et ma maladie ne sont plus « miennes » à proprement parler, et où « ma » pensée me déborde de toutes parts ? La dignité stoïcienne s'identifie précisément pour Deleuze à cette hauteur de point de vue qui abolit la part trop subjective, trop personnellement vécue de ce qu'on appelle couramment un événement. La théorie classique du sujet, avec son centrage (originaire ou dérivé) sur la première personne, semble incapable de dégager cette sphère neutre et impassible de l'événement. Dès qu'il y a position de sujet, celui-ci ne peut que soumettre le vécu, au lieu de vouloir quelque chose dans ce vécu. Deleuze précise :

[1] Sur ce réquisit moral, voir par exemple LS, p. 174.
[2] LS, p. 177.
[3] LS, p. 329.

« *Amor fati*, vouloir l'événement, n'a jamais été se résigner, encore moins faire le pitre ou l'histrion, mais dégager de nos actions et passions cette fulguration de surface, *contr'effectuer* l'événement, accompagner cet effet sans corps, cette part qui dépasse l'accomplissement, la part immaculée. »[1] C'est ce détachement de la part spirituelle (qui s'effectue en moi ou que j'effectue) qui reste impensable, si on fait dépendre ce détachement de la forme personnelle ou de l'intériorité[2]. Une telle pensée stoïcienne de l'événement passe donc moins chez Deleuze par l'érection d'une citadelle intérieure, comme le pense Pierre Hadot, que par une minoration du sujet.

À ce titre, Marc Aurèle écrit que « Quand le maître intérieur est dans un état conforme à la nature, son rapport aux événements est tel qu'il se transforme toujours facilement selon ce qui est donné. Car il n'aime aucune matière prise à part ; il a une impulsion vers ses buts, mais non sans réserve ; et s'il trouve un obstacle, il s'en fait une matière, comme le feu qui dévore les matériaux qu'on y jette, tandis qu'une petite lampe en aurait été étouffée ; mais le feu éclatant a vite fait de s'assimiler ces matériaux, il les consume, et grâce à eux, il s'élève davantage.»[3] Pour Deleuze, cet état de « réserve » (ὑπεξαίρεσις) veut dire qu'il faut dresser parmi les êtres et les hommes leur « être d'avant l'amertume »[4]. Cet état où on « survole » l'événement passe nécessairement par un effacement de soi-même, au lieu que l'individu soit conçu comme produisant de la discontinuité, par un principe qui le séparerait de la Nature. Bien plus, Deleuze fait le pari que ce sujet minoré est le zénith de la perfection humaine, infiniment difficile à conquérir, plus difficile encore à garder[5]. Ce détachement subjectif est la condition pour que « je » puisse extraire des maux qui m'assaillent quelque chose d'impersonnel, de gai et d'amoureux[6]. Remarquons aussi que dans une éthique comme celle-ci, paradoxalement, notre effectivité et notre responsabilité ne se trouvent plus « dans l'universel divin ni dans la personnalité humaine, mais dans ces singularités qui sont plus

[1] D, p. 80
[2] Change en particulier le statut de l'intimité. L'événement certes me concerne en premier lieu, est vécu le plus intensément – mais de cette intériorité le stoïcisme dégage la part la moins personnelle, la moins intime en vérité.
[3] Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 1, T17. Traduction de Bréhier modifiée, citée dans A. Giavatto, « La théorie de l'action chez Marc Aurèle », in M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 465.
[4] J. Bousquet, *Les Capitales*, Paris, Le Cercle du livre, 1955, p. 103.
[5] Le roman de Tournier, *Vendredi et les limbes du Pacifique*, rend justice à la conquête d'une telle dissolution du moi.
[6] D, p. 80.

nôtres que nous-mêmes, plus divines que les dieux »[1]. Là encore, on n'aura donc affaire ni à Dieu, ni à l'homme à la place de Dieu, mais à leur effondrement simultané.

Pour reprendre les distinctions précédentes entre les deux genèses (statique et dynamique), notons que la théorie des incorporels (ici simplement esquissée) fournira à Deleuze le principe de la genèse statique : elle décrira la formation du sujet à partir des événements. Ce principe rendra compte de l'auto-unification des émissions de singularités à partir d'un principe immanent (et non d'un principe extérieur comme le serait la synthèse de la conscience)[2]. Pour Deleuze, l'événement est par nature inaccessible à la nomenclature représentative sujet/objet. L'ascétique théorie exposée dans *Logique du sens* est donc catégorique à cet égard et doit nous servir de grille d'analyse : les terribles transformations corporelles, nos maladies et nos blessures, nos rencontres et nos séparations se font sur le plan des états de choses, mais tout aussi bien, elles sont récupérées et intégrées sur une surface métaphysique, celle de la pensée. Deleuze veut dire par là non seulement que l'épreuve spirituelle doit venir se greffer sur l'épreuve corporelle, mais que les buts proprement corporels sont abandonnés[3]. Ce mécanisme est essentiel pour la question qui nous occupe. Le sage stoïcien passe par des chemins sinueux, mais il le fait nécessairement en allant du figuratif à l'abstrait ; il va des mouvements matériels du corps aux mouvements forcés de l'esprit, de la matière au symbole, de la physique de la chair à la sublimation par l'esprit. Comme première forme de subjectivation par le devenir, Deleuze affirme donc un exercice de *désincarnation*. Et si l'articulation de la pensée et du corps dans l'événement entame simultanément et la genèse, et la critique du sujet, c'est parce que de l'écran corporel à l'écran métaphysique, tout a changé, à commencer par la destinée du moi. Et c'est cela qui doit nous intéresser en premier lieu dans le cadre de la genèse statique, genèse qui à la fois (1) produit le sujet en dehors de toute forme d'intériorité, mais aussi (2) qui explique que le sujet ait pu être intronisé dans l'histoire de la pensée en concept par excellence, réintroduisant de l'homogène de l'expérience possible dans l'hétérogène de l'expérience réelle.

Comment comprendre, plus concrètement encore, cet état céleste (ni personnel ni rationnel), atteint par la pensée de l'impersonnel ? Mourir et tuer, châtrer et être châtré, réparer et faire venir, blesser et retirer, manger et être dévoré – pour reprendre des

[1] LS, p. 90.
[2] Sur ce problème, LS, pp. 124-125.
[3] C'est la raison pour laquelle Deleuze évite, dans *Logique du sens*, de faire de la pulsion une réalité biologique, à la manière de la psychanalyse freudienne.

phantasmes bien connus des psychanalystes – se distinguent ici de leurs réalisations corporelles et se métamorphosent en se convertissant en événements purs, en attributs noématiques. Il est vrai que quelque chose de corporel peut en retour être accompli par eux, et ne peut être accompli que par eux. Ce qui change pour *moi*, c'est que je ne suis plus « face à » l'état de choses. Si c'était le cas, il n'y aurait même plus événement, puisque le devenir paradoxal aurait été réduit par la conscience à la forme de l'identique. L'état de choses ayant disparu, l'événement m'entraîne et m'empoigne désormais sur l'écran de la pensée (ce pourquoi on devra nécessairement supposer un inconscient de la pensée pure).

C'est dans cette nouvelle dimension que se joueront le destin du moi, nos névroses et nos psychoses, nos craintes et nos manières de nous en sortir autant que nous le pouvons. Il n'y a rien de digne, de ce point de vue, à dire qu'un événement biographique, un trauma psychologique ou une blessure corporelle subie nous destinent à penser cet événement, ce trauma ou cette blessure. La subjectivation pour Deleuze ne passe jamais par de tels liens causaux. Ce rabattement de la pensée sur le vécu est inopérant, tant l'aphorisme de la pensée et l'anecdote vitale peuvent (et doivent) jouer ailleurs leurs noces que dans ce déterminisme de pacotille. Le concept d'événement est justement destiné à recueillir chez Deleuze ce qui en droit ne s'adresse qu'à la pensée. Mais c'est dans les actions et les passions du corps que la pensée trouve d'abord son élan. Aussi, c'est d'abord entre les deux surfaces ou les deux écrans que tout se passe, hésite et s'oriente. D'un côté, je suis bel et bien une personne et un individu, la vie ayant un rapport assignable avec moi, puisque les transformations par lesquelles je passe s'effectuent éminemment (je vieillis, j'acquiers une qualité, mes intérêts se transforment). Mais d'autre part, à côté de la représentation (et de sa logique séparative, distributive), il y a l'événement de la pensée, qui reste sans rapport au moi. C'est pourquoi, la stratégie de Deleuze s'est toujours farouchement opposée à toute psychanalyse des œuvres, et a dès le départ séparé le roman familial du roman comme *œuvre d'art*, séparé autrement dit nos névroses de nos *sublimations*, nos maladies de nos *créations*. Partout chez Deleuze « l'investissement spéculatif remplace la régression psychique »[1]. On voit que, malgré une critique sévère de la notion de sujet, la part spirituelle de l'homme subsiste et passe même au premier plan comme lieu par excellence de son destin. Et s'il faut parler ici du phénomène de sublimation, c'est semble-t-il en usant le mot de façon rigoureusement technique. En psychanalyse, la sublimation a lieu lors de la transformation de ce qui est intensément vécu en énergie inspiratrice de conduite, de ferveur, d'application et de travail.

[1] LS, p. 278.

En ce sens, on doit distinguer la sublimation de l'idéalisation, laquelle ne fait que masquer l'énergie corporelle sans la transformer, sans la désexualiser et sans la dé-biologiser.

C'est pourquoi, le sujet défini dans sa genèse statique passive devra posséder pour Deleuze les trois caractères suivants : (1) il se définit par son caractère idéel, (2) son énergie est pré-individuelle et ne renvoie pas à un vécu privé ou subjectif, (3) il est l'exprimable d'une proposition. Toute « scène » psychique qui mobilise les énergies de la libido, tout événement impressionnant de l'enfance, tout traumatisme, autrement dit, sont *rejoués* dans l'événement qu'on en extrait, c'est-à-dire repris sur l'écran de la pensée[1]. Il y a un « formalisme » primordial de la subjectivation qui déplace l'énergie des états des choses sur un nouveau plan, de même qu'elle survole les états vécus de mon corps. On voit dès lors l'importance décisive de la pensée, puisque notre aventure humaine se joue dans cette constitution du sens.

L'intensité comme vrai sujet de l'éternel retour

Revenons désormais à la nature trans-positionnelle et essentiellement mobile du sujet ainsi produit. En effet, Deleuze ne manque pas de remarquer que si le moi chez Klossowski se volatilise, d'une certaine manière il s'ouvre aussi à tous les autres moi en acquérant une plasticité[2]. Pour illustrer cette puissance de métamorphose où un masque ne cache qu'un autre masque (à l'infini), Deleuze et Guattari rappellent à plusieurs reprises un épisode de « folie » de Nietzsche. C'est également ce passage crucial que commente Klossowski : « Je suis Chambrige, je suis Badinguet, je suis Prado, tous les noms de l'histoire au fond, écrit Nietzsche, c'est moi. »[3] Comment expliquer ces identifications démentes ? Comment conceptualiser cette circulation à travers une série de rôles, de personnages, et de noms propres d'emprunt, sans retomber dans le romantisme de la folie comme révélatrice d'un sens profond ?

Klossowski s'explique ainsi : au lieu de se fixer dans un moi identique, le sujet naît et renaît d'après les états qu'il vit et qui sont *premiers* par rapport à lui. Chez Nietzsche, la *Stimmung* (comme perception ayant atteint le degré le plus intense) nous fait passer par toute la série des émotions matérielles, créant une oscillation avec d'autres états vécus possibles, de sorte que si « les oscillations le [l'individu] bouleversent, c'est que chacune répond à un

[1] Il faut préciser à cet égard (1) que l'événement s'adresse nécessairement à la pensée (et non pas par exemple à la sensibilité), (2) que la pensée elle-même est un événement. Aussi, lorsque je considère un événement, je ne le considère pas comme simple « objet » réfléchi ; en réalité, c'est lui qui se pense en moi.
[2] ID, p. 164.
[3] Lettre de Nietzsche à Buckhardt datée de 5 janvier 1889.

individu autre qu'il ne croit être, du point de vue du centre introuvable. De là qu'une identité est essentiellement fortuite et qu'une série d'individualités doivent être parcourues par chacune, pour que la fortuité de celle-ci ou de celle-là les rendent toutes nécessaires. »[1] Le sujet n'est donc pas supprimé, mais sa genèse n'est chez Klossowski qu'un cas fortuit, un résidu des synthèses passives qui s'affirment en affirmant tous les autres cas. D'où les évocations par Nietzsche de la « véhémence » de ses « oscillations intérieures »[2]. Deleuze et Guattari se souviendront de cette description dans leur théorie de l'inconscient, quand ils feront du sujet une réalité dérivée et nomade, une apparence qui « passe par tous les devenirs correspondant aux disjonctions incluses »[3].

Mais comment soutenir que « mes » états vécus sont premiers par rapport à moi ? Ne faut-il pas poser d'abord un moi qui puisse les éprouver ? Pour y répondre, il faut mobiliser le concept d'intensité, qui sera amené à jouer dans le chapitre suivant un rôle central. Deleuze clarifie : « L'état vécu n'est pas du subjectif, ou pas forcément. Ce n'est pas de l'individuel […] puisque chaque intensité est nécessairement en rapport avec une autre intensité de telle manière que quelque chose passe. […] L'intensité a à voir avec les noms propres, et ceux-ci ne sont ni représentations de choses (ou de personnes), ni représentations de mots. Collectifs ou individuels, les présocratiques, les Romains, les Juifs, le Christ, l'Antéchrist, Jules César, Borgia, Zarathoustra, tous ces noms propres qui passent et reviennent dans les textes de Nietzsche, ce ne sont ni des signifiants ni des signifiés, mais des désignations d'intensité […] Il y a une espèce de nomadisme, de déplacement perpétuel des intensités désignées par des noms propres. »[4] Klossowski insiste dans son commentaire, et de manière similaire, qu'il n'y a pas le moi centré de Nietzsche qui perdrait la raison à Turin et qui s'identifierait dans sa folie à d'étranges personnages. Car précisément, au moment où il est encore capable d'écrire, Nietzsche vit l'expérience intense (et douloureuse) d'un esprit qui est au plus proche de la matière. Quand le moi identique a déserté le centre, c'est un sujet excentrique (qui oscille et s'identifie à tous les noms de l'histoire) qui prend le relais. Les « noms propres » cités par Nietzsche ne désignent rien d'autre qu'une intensité, un certain seuil de sensibilité que le sujet consomme et par lesquels il passe. Le nom propre de Nietzsche lui-

[1] P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 315. L'objet de l'étude de Klossowski (dédiée à Gilles Deleuze) est de décrire la dynamique contradictoire qui pousse Nietzsche (1) tantôt à affirmer son centre vers lequel tout tend, (2) tantôt à affirmer son excentricité et l'absence de tout point de centrage. C'est ce jeu des forces centripètes et des forces centrifuges qui pousse Klossowski à poser l'existence d'un cercle vicieux, sans cesse décentré.
[2] Lettre de Nietzsche à Deussen, de 1888, cité in P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*, p. 310.
[3] AO, p. 394.
[4] ID, p. 358.

même, une fois qu'il s'ouvre aux singularités, jouit d'une extériorité mouvante, et par là est toujours un masque[1], un opérateur. Loin d'être la marque constituante d'un sujet, le nom propre devient de ce fait la marque constituante d'un domaine où l'expressif doit être dit premier par rapport aux qualités[2] (ainsi en physique : effet « Joule », effet « Seebeck », effet « Kelvin » comme effets dans des champs de potentiels). Ce passage ou cette circulation créent chez Nietzsche un grand sentiment de vie, car la synthèse n'est plus celle, disjonctive, de limitation, mais devient synthèse inclusive. Pour le dire dans un vocable encore peu spécifié : le sujet cesse d'être une « boîte »[3] ou une prison, pour s'ouvrir à un dehors qui dissipe le dedans que nous croyons être. Ce que Klossowski explique comme suit : « L'accent doit être mis sur la perte de l'identité donnée. La "mort de Dieu" (du Dieu garant de l'identité du moi responsable) ouvre à l'âme toutes ses possibles identités. Ce sont ces identités qui sont appréhendées dans les diverses *Stimmungen* de l'âme nietzschéenne. Bien plus, la révélation de l'éternel retour affirme comme nécessaires les réalisations successives de toutes les identités possibles : "tous les noms de l'histoire, au fond, c'est moi" — finalement "Dionysos et le Crucifié". »[4] Cette schizophrénie (au même titre que chez Artaud), loin de signifier une perte de contact avec la vie, est au contraire plus proche du cœur battant de la réalité – bien que cette proximité en tant que telle est inquiétante et pleine de dangers.

Indépendamment de ce danger sur lequel on aura à revenir, on notera que ces moments nietzschéens intenses, loin de traduire une plongée dans le chaos où tout se mélange, affirment au contraire la plus grande différence. Car il y a deux façons de perdre l'identité pour Deleuze, dont seulement la deuxième est conforme à l'exigence stoïcienne. (1) La première est une perte en profondeur, où tout devient égal, par une parfaite identité des contraires, de la partie et du tout, du sujet, de la copule, et du prédicat. Dans ce cas, le langage involue et toute la pensée est frappée par l'incapacité de fonctionner, ravalée par les corps et leurs douleurs. (2) La seconde manière par contre est une perte en surface, où chaque

[1] ID, p. 164 : « Car toute la psychologie de Nietzsche, non seulement la sienne mais celle qu'il fait, est une psychologie du masque, une typologie des masques ; et derrière chaque masque, un autre encore. » Sur le nom propre, voir LS, p. 53 : « Pierre Klossowski compte sur le nom propre Roberte, non pas certes pour désigner un personnage et en manifester l'identité, mais au contraire pour exprimer une « intensité première », pour en distribuer la différence… » *Ibid.*, p. 55 : « Selon Klossowski, le nom Roberte exprime une « intensité », c'est-à-dire une différence d'intensité, avant de désigner ou de manifester « des » personnes. »

[2] Voir par exemple MP, p. 440.

[3] Par exemple, M. Heidegger, *Questions IV* (trad fr. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, et al.), Paris, Gallimard, 1976, p. 231. Dans ce texte, la conscience des Classiques est comparée à une « boîte ». D'où l'exigence de Heidegger d'élucider l'ouverture primordiale du Dasein à la transcendance. Nous aurons l'occasion d'aborder cette question. Cf. chapitre VI « Qu'appelle-t-on penser ? ».

[4] M. Heidegger, *Questions IV, op. cit.*, p. 94.

étant communique avec l'autre par le caractère positif de sa distance. Dans ce cas, je cesse de m'enfoncer dans l'indifférencié, de sorte que la perte d'identité se détache de sa détermination pathologique habituelle, pour signifier plutôt un état de la plus grande santé. Il est donc indispensable d'insister sur ceci que l'expérience turinoise de Nietzsche n'est pas pour Deleuze une fusion dans la nature ou une plongée dans la généralité vague. Cette fusion, si elle était réelle, serait plutôt le synonyme d'un pur et simple anéantissement de la pensée. Plus simplement, il s'agit, par cette réactivation de l'intensité, de nous redonner la capacité d'éprouver des expériences où, pour un court instant, on cesse de se penser comme un moi[1].

Il revient à Pierre Klossowski d'avoir redonné aux intensités un statut très profond, philosophique et même théologique. Bien que cette notion médiévale de quantité intensives semble avoir été systématiquement enfouie en sciences par les quantités extensives, elle semble actuellement revenir dans les champs scientifiques aussi différents que les mathématiques ou l'embryologie. Pour le problème de formations subjectives qui nous occupe, il nous suffira de retenir pour l'instant que les intensités sont « l'affaire de modes de vie et de prudence pratique expérimentale. »[2] Deleuze dira que saisir le sujet en *intensité* (c'est-à-dire comme un seuil ou un gradient) garantit que le sujet constitué ne réémerge pas comme *hypokemeinon*, mais seulement comme un moi volatilisé. À cet égard, il serait utile de rappeler comment Duns Scot élaborait, en marge des discussions habituelles, une théorie de modes intrinsèques (*modus intrinsecus*). La théorie du théologien écossais consiste à concevoir une qualité (par exemple la couleur blanche) comme ayant une infinité de degrés, une infinité d'intensités. Cette innovation est importante, car elle se place d'emblée en confrontation avec la philosophie d'Aristote. Dire qu'une forme a des modes intrinsèques ne va en effet pas de soi : la forme pour les théologiens doit rester invariable en elle-même, seuls varient les existants dans lesquels la forme s'effectue. En plus de ces modes extrinsèques des existants, Duns Scot rajoute une espèce de latitude, de degré ou de variation de la forme elle-même. C'est précisément ce thème que Klossowski redécouvre dans son œuvre[3] et qu'il explore avec des moyens poétiques, mais aussi avec une grande rigueur

[1] Sur cette idée, cf. par exemple CC, p. 68.
[2] DRF, pp. 165-166.
[3] Voir par exemple la louange par M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 94 : « "Intensité", ce mot différent auquel Klossowski nous a conduits pour que le mot nous désavoue, en se gardant bien d'en faire un mot clé ou un mot-réclame (…) ». Deleuze reprendra des disciples de Scot l'idée d'une individuation par heccéité, qu'il articule systématiquement à la thèse de l'univocité de l'être. Cf. DR, pp. 53-55 ; SPE, pp. 54-58 ; MP, p. 318 et 508.

philosophique. Plus précisément, il articule de manière originale les problèmes théologiques d'individuation au Moyen-Âge et l'expérience nietzschéenne de l'éternel retour.

La doctrine de l'éternel retour telle que Klossowski la comprend nous réintroduit dans ce domaine sub-représentatif, dans cet univers irrationnel d'intensités pures où l'être lui-même se produit dans une différence d'intensités. C'est cette leçon que retient Deleuze : « le monde de l'éternel retour est un monde en intensité, un monde de différences […] qui se construit sur la tombe de Dieu unique comme sur les ruines du Moi identique. »[1] Dans ce contexte, dégager la forme supérieure de tout ce qui est (la forme d'intensité), revient à dire que quoiqu'on vive, quoi qu'on pense, quoi qu'on veuille, il faut l'élever à la dernière puissance. C'est cela (et cela seulement) que veut dire pour Deleuze la « volonté de puissance » chez Nietzsche. C'est cette différence allant se différenciant, cette totalité « à côté », cette unité transversale, que fait revenir l'éternel retour : « l'inégal, le différent, continue Deleuze, est la véritable raison de l'éternel retour. C'est parce que rien n'est égal, ni le même, que "cela" revient. En d'autres termes, l'éternel retour se dit seulement du devenir, du multiple. »[2]

Dépasser le sujet des facultés

Nous avons souhaité dans ce chapitre dégager le nouveau plan qu'instaure Deleuze pour la pensée philosophique. Il a donc fallu exhiber le moteur de la représentation, rendre compte de sa formation, mais aussi de ses illusions, pointant vers la possibilité de penser le domaine du sub-représentatif. À cet égard, on a vu que « la doctrine du jugement » (séparatrice, distributive, morale) était inséparable des quatre illusions transcendantales sur la pensée, le sensible, le problématique et l'Être. Là où le jugement est mu par un désir conservateur d'identifier, la pensée telle que Deleuze la conçoit doit authentifier, évaluer, peser ce qui a de l'importance et ce qui n'en a pas. Autrement dit, elle doit troubler les opinions et les pensées établies. En ce sens, la notion paradoxale du devenir nous est apparue comme un prétendant idéal pour procéder à cette refonte en profondeur.

Plus particulièrement, nous nous sommes attardés sur la triple alliance qui constitue le moteur de la récognition : Dieu comme maître du syllogisme disjonctif (donc Dieu garant) est inséparable d'une production corrélative d'un monde individué (donc monde pensé) et d'un moi individuel (donc moi pensant). Quand vient à manquer l'une des trois formes, alors apparaît le jeu du véritable champ transcendantal et un pouvoir de genèse intrinsèque, délié

[1] ID, pp. 170-171.
[2] ID, p. 173.

de la circularité représentative : « quelque chose qui n'est ni individuel ni personnel, et pourtant qui est singulier, pas du tout abîme indifférencié »[1] Pour parvenir à ces conditions qui épousent le conditionné, Deleuze procède à un démontage systématique : (1) du monde prêt à la récognition, au profit d'un monde en constante anamorphose, (2) de l'être infini immuable qu'est Dieu, au profit du « démembrement divin »[2], (3) de l'identité de la conscience, au profit de la fêlure qui se creuse en moi et qui détourne l'une de l'autre l'activité du je et la passivité du moi, me faisant apparaître à moi-même comme un autre dans la forme du temps.

La pensée des simulacres de Pierre Klossowski a servi à examiner davantage cette triple transmutation que vise Deleuze. Dans son œuvre littéraire et philosophique, Klossowski explore la fracture du domaine du personnel, la naissance du monde par esquisses, et la libération de la puissance schizophrénique en Dieu. Comme Whitehead, Klossowski destitue la substance pour faire du passage et du flux la catégorie métaphysique fondamentale. Comme chez Hume, la relation est chez Klossowski plus originaire que les entités factices fixes. Comme chez Simondon, la nature de tout individu est d'abord trans-positionnelle. À chaque fois, il s'agissait pour Klossowski d'insister sur des relations de connexité, les points de voisinage, les rapports, et ainsi abandonner la grammaire philosophique substantialiste et ontique au profit des simulacres.

Cette théorie avait plusieurs conséquences fondamentales sur le statut du sujet humain. Premièrement, nous avons été amenés à définir la genèse statique du sujet par l'abstraction du devenir, en parfaite conformité avec l'incorporel stoïcien. Statique, cette genèse l'est parce que la pensée opère un « saut » de l'écran physique à l'écran métaphysique. Mais cette constitution est chez Deleuze doublement paradoxale : elle implique tant la déchirure du monde (comme état de choses identifiable) que la dissolution du sujet (comme unité de conscience). Pour cette raison, cette genèse par sublimation ne reproduit-elle aucune intériorité, mais creuse plutôt en l'homme une différence fondamentale. Dans ce contexte, on comprendra que la promesse de la dignité de l'homme ne se trouve plus pour Deleuze dans le caractère assignable du sujet qu'il est, mais au contraire dans son immersion dans l'universelle communication, dont il n'est qu'une occasion. Plus profondément, cet enjeu spéculatif doit être rattaché à la déconstruction de la

[1] LS, p. 130.
[2] LS, p. 206.

doctrine qui juge la vie, afin d'atteindre à une pensée exempte de tout dolorisme, tout moralisme, au profit d'une pensée enfin devenue digne de ce qui arrive.

Deuxièmement, nous avons noté la nature essentiellement mobile et masquée d'un tel sujet expérimentant les devenirs. Là encore, les analyses de Klossowski dans *Nietzsche et le cercle vicieux* démontrent que la perte du nom propre « Nietzsche » fait de la vie autre chose que la vie d'un individu humain fiché dans ses possessions, au profit d'une existence impersonnelle. Autrement dit, la dispersion ou l'élision du sujet, au lieu d'être pathologiques, libèrent la vie du carcan représentatif où elle a tendance à s'enfermer maladivement d'elle-même. Cette libération, *Logique du sens* l'exprimera d'ailleurs par le substantif significatif de « délestage »[1]. Pourtant, tout comme la mort de Dieu chez Nietzsche, cette libération n'est pour Deleuze ni « un événement qui serait advenu à un moment de l'histoire humaine », ni « une réalité contemporaine avec laquelle on pourrait se familiariser »[2]. L'affirmation de l'inexistence du sujet ne dépend donc aucunement d'une orientation positiviste et vaguement athée, d'après laquelle si une chose est insaisissable, alors elle n'existe pas. Le déplacement du problème se fait au niveau de l'interprétation à donner au sujet. Puisqu'il n'y a pas de « fait », toute la polémique anti-subjective doit dépendre d'une discussion plus profonde sur la signification que nous voulons donner à l'existence humaine. Le dépassement de l'alliance Dieu-moi-monde se veut dans ce contexte être une démystification, et non une vulgaire négation. En réalité, puisqu'à la rigueur l'alliance ne peut pas mourir, puisque l'ombre des morts continuera longtemps à planer, on a à composer avec ces trois formes, sans renoncer toutefois au désir d'une vie innocente et bienheureuse. Cette vie n'aurait plus besoin que l'homme se tourne vers Dieu qui s'est déjà tourné vers lui dans le souci de son salut (ce que les théologiens chrétiens expliquent par une logique de don et de contre-don). Ce cercle miséricordieux est trop désespéré, trop humain, voulant trop justifier le monde. Par conséquent, au lieu de me perfectionner, ce cercle glorifie trop ce qu'il y a de plus pitoyable en moi. Nous avons vu comment la connaissance précise du christianisme et de Nietzsche permet à Klossowski de conceptualiser l'exténuation – et donc la possible sortie – de cette alliance. Ce déclin, d'ailleurs parfaitement compatible avec la foi, se fait au profit (1) d'une reviviscence du divin qui ne m'est plus personnel, (2) d'un

[1] LS, p. 249.
[2] Y. Ledure, « Mort de Dieu et volonté de puissance », in *Le Portique* [En ligne], n°8 (2001), mis en ligne le 09 mars 2005, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/126. Ledure finit néanmoins par replacer l'homme au centre du dispositif sémantique. Pour Deleuze en revanche, l'homme perdant son assurance ontologique ne devient ni une interrogation, ni un être perfectible qui doit encore être accompli : l'homme doit être repensé.

moi qui n'est plus un poids mais une délivrance, un moyen de communication avec les autres entités de l'univers, (3) d'un monde qui naît dans la différence, et où le *polemos* est le père de toute chose.

Nous venons de mettre en évidence comment la représentation a enraciné dans le sujet les manières de penser et les manières de sentir. Puisque l'empirisme transcendantal pousse les facultés à leur limite, il doit rendre compte de la genèse des facultés au lieu de les présupposer. Qu'advient-il du sujet dans cette genèse ? Ces problèmes importants font l'objet des prochains chapitres de cette partie. Nous réservons le traitement de la genèse dynamique du sujet pour plus tard, lui consacrant la troisième partie du travail. Cette genèse temporelle décrira la formation du sujet par internalisation des forces du dehors et nous servira à articuler chez Deleuze les questions de noétique, d'ontologie, et les questions qui touchent à l'anthropologie philosophique.

Chapitre V : Logique de la sensation. Quel est le sujet du sentir ?

Problème des rapports de la sensibilité à la constitution du sujet

Quelles sont les conditions de l'expérience phénoménale ? Et plus encore, quelles en sont les conditions génétiques, capables d'engendrer la réceptivité du moi au lieu de se la donner toute faite ? Cette interrogation sur la constitution de la sensation est inséparable chez Deleuze d'une certaine conception de la subjectivité et traverse toute son œuvre. Nous avons vu tout l'écart qui sépare Kant et Hume à cet égard : pour le premier, la construction du donné se fait par et dans un sujet, pour le second, il y a à l'inverse constitution du sujet dans le donné.

On sait que la phénoménologie fut l'une des grandes tentatives récentes pour renouveler le problème de la sensation : elle renoue le lien de la conscience avec le monde extérieur, de sorte à décrire une co-naissance du sujet et du monde. La réception française de la phénoménologie de Husserl a particulièrement insisté sur les insuffisances tant de l'intellectualisme (où la connaissance prime sur tout autre rapport au monde), que d'une psychologie des sentiments (où le monde se révèle au gré de nos états d'âme). En radicalisant l'intentionnalité husserlienne, Sartre, Merleau-Ponty et Maldiney, chacun à leur manière, pensent que le contact avec le monde est perdu dans la séparation abstraite sujet/objet, et que l'intentionnalité bien comprise, en tant qu'elle provoque le choc de la conscience et du monde, peut rompre tant avec le psychologisme qu'avec le naturalisme.

Les deux travers ici mentionnés, qui prennent comme guide d'analyse tantôt le sujet, tantôt le monde, s'enracient dans les théories de la sensibilité telles qu'elle se sont construites historiquement en philosophie française et allemande. Ces dernières, on l'a vu, présupposent tantôt un substrat, un *cogito* (Descartes), tantôt une conscience constituante, un sujet transcendantal qui, avec son appareillage, appliquerait la grille des facultés et formerait les données sensibles (Kant). De ce point de vue, on dirait que nous sommes déjà en présence de deux pôles, le subjectif et l'objectif. Chez Descartes, le réalisme transcendantal impose de penser la *res cogitans* selon les catégories de l'étant transcendant, donc de mondaniser la conscience. Chez Kant, l'étant doit être soumis aux structures du sujet s'il veut être connu, mais ces structures sont une résurgence des formes d'anthropologisme et de psychologisme.

L'*esthésiologie* – comme logique de la sensation, de la réceptivité humaine, ou encore comme discours visant la description du vécu sensible – semble donc être doublement compromise. En effet, comment une sensation est-elle possible, en tant qu'elle est un intermédiaire entre conscience de soi et conscience d'objet, en tant qu'elle suppose l'activité

du sujet et donne en même temps hors de nous une chose à percevoir ? Comment penser le rapport de l'être sensible au sentant, sans présupposer l'un ou l'autre ?

Une voie d'issue et une réponse à ces interrogations est possible dans ce que Deleuze, à la suite de Maldiney et de Merleau-Ponty, choisit d'appeler « le sentir », pour marquer la différence avec « la sensation ». Le sentir, c'est non plus ce qui rapporte simplement les qualités sensibles à un objet identifiable (d'après la forme oppositionnelle sujet/objet), mais la constitution d'un champ autonome et consistant, valant pour chaque qualité (par exemple : champ sonore, champ de lumière et de couleurs), et qui me mettra moi-même à l'épreuve, excluant par là ma propre cohérence. Par le sentir, l'homme s'ouvrirait aux forces de l'univers et à la respiration même de l'être. En ce sens, une forte préoccupation transcendantale meut la phénoménologie, en tant qu'elle s'efforce infatigablement de dépasser l'intentionnalité comme une détermination trop empirique encore du rapport sujet-monde. Essayons d'élucider cette tentative et d'en voir le bien fondé.

Le sentir comme contact originaire de l'homme et du monde

« Ce qui manque le plus à l'homme moderne c'est la *sensation* »[1]. Dès 1953, ce constat chez Maldiney se base sur le diagnostic d'un monde soumis à l'intellectualisation et à la mécanisation, un monde qui n'offre plus assez de prise, devenu sans épaisseur et irréel, où les expériences sont soigneusement préparées, fragmentées, toujours en équilibre. Face à cette absence de monde, estime Maldiney, le fonctionnement intérieur de l'œuvre d'art est apte à nous imposer un autre style de vision et d'audition, en écart par rapport à la perception naturelle. C'est qu'une œuvre, avant d'indiquer une forme, induit un rythme : la conscience y éprouve une sorte de déséquilibre ou d'instabilité. Là où la forme obéit aux nécessités de la figuration et fonctionne dans une dimension extérieure représentative, le rythme vise au contraire la dissolution des formes, il « érode et corrode les objets »[2].

L'action épuratrice, révélatrice et transformatrice du rythme nous redonne, dit Maldiney, « une réalité pré-objective, phénoménale, d'où le monde émerge avec nous »[3]. La marque de la perception esthétique en effet, c'est que les formes sont cosmogénétiques, elles sont à elles-mêmes leur voie. Pour cette raison, au niveau du sentir nous nous plaçons d'emblée en deçà de la représentation dans la forme de l'objectivité, en deçà aussi de la relation sujet-objet. La conscience ici « n'a pas d'autres structures constitutives que les

[1] H. Maldiney, « Le faux dilemme de la peinture, abstraction ou réalité », in *Regard, parole, espace* (désormais cité *RPE*), Paris, Cerf, 2012, p. 35. C'est l'auteur qui souligne.
[2] RPE, p. 50. Selon Maldiney, c'est donc de tout art, et non seulement de l'art moderne, qu'il faut dire qu'il consiste en une grande tentative de dépasser la figuration.
[3] RPE, p. 42.

structures même de l'œuvre »[1]. C'est ce moment de la sensation (que Maldiney appelle « pathique »[2]) qui rend caduques l'idée d'un sujet isolé, conscient de soi, et s'objectant un monde transcendant distinct de lui. Dans l'œuvre artistique, dont le rythme déchire et trouble la trame de l'objectivité, le monde n'a pas encore cristallisé en données prêtes à la récognition. Ce qui permet à Maldiney d'affirmer que « le moi du sentir est une réceptivité ouverte et remplie »[3]. En ce sens, une forte influence maldinéenne inspire Deleuze, quand il fait du moi un résidu de la plaque sensible, un effet de la synthèse passive, un rythme, une vibration. Le sujet cesse d'être le cadre de référence et dépose ses armes devant une rencontre en art. Matériel et spirituel, l'élément artistique exorcise le présupposé tant d'une unité égologique sous-jacente, que d'une conscience formelle.

C'est pourquoi c'est dans le rythme, qui est l'essence de l'art, que Maldiney place la vérité de la communication première de l'homme avec le monde, avant toute polarité sujet/objet. L'art est la vérité du sensible parce que le rythme est la vérité de l'αἴσθησις, et que ce rythme est au fondement de l'objectivation et de la subjectivation. Change donc la manière même de parler du moi : quelque chose m'arrive et je m'adviens, dans une expérience où rien ne permet de distinguer le côté « sujet » et le côté « objet » – il n'y a pas de côté, le sentant et le senti coïncident immédiatement. « Si je dis "ce moi-ci" à la façon d'un *là* retourné, je suis sorti de la certitude sensible pour une opération réflexive qui me situe à distance dans le milieu de la représentation »[4]. Pour Maldiney, la réitération infinie de la réflexion n'est donc qu'une posture intellectuelle qui nous éloigne du fond irréfléchi où tout se joue en définitive, et où une conscience à jamais impure se déporte dans un réel lui-même à déchiffrer. Au fond de la réceptivité, et plus fondamentale qu'elle, il y a un *sentir* dont l'art est capable de nous donner un aperçu.

La même préoccupation d'échapper à une pensée intellectualiste encourage Merleau-Ponty de faire du corps une structure qui se communique au monde sensible, si bien que la théorie du schéma corporel devienne identique à une théorie de la perception. Deux postures philosophiques sont constamment écartées par le phénoménologue à cet égard : l'empirisme et l'intellectualisme. L'insuffisance de l'empirisme fut d'effacer de ce « grand diamant » qu'est le tableau le monde le défaut ou la lacune qu'est la perception même, faisant ainsi du

[1] RPE, pp. 186-187.
[2] Sur ce thème, voir par exemple R. Barbaras, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir », in *Maldiney, une singulière présence*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pp. 15-31.
[3] RPE, p. 189.
[4] RPE, p. 333.

sujet de la perception un lieu hors du monde[1]. L'intellectualisme tente à sa manière de dépasser cette position naïve en l'inversant : le monde n'existe plus que pour un constituant, l'Ego transcendantal. Mais le regard neutre de la subjectivité constituante est lui aussi incapable de procéder à une genèse du monde, du moi empirique et du corps ; il se les donne tout faits. La conscience transcendantale est présente partout à la fois, coextensive à l'être, et en ce sens totalement désengagée face à lui. La sensation, ici, n'existe plus que pour un Je central et unique qui se réfléchit comme un pour soi pur.

Pour échapper à cette alternative qui fait du monde et du moi des objets déjà là, déjà absolument acquis, Merleau-Ponty propose une description d'une vie de conscience pré-personnelle où je ne pourrais jamais dire « je » absolument, et où le sensible et le sentant ne seraient plus dans un simple face à face. En effet, la *Phénoménologie de la perception* dépasse le cadre de la représentation pour montrer en quoi le problème d'un rapport entre la sphère interne et le monde extérieur est un problème mal posé. Les qualités sensibles et le sujet sentant « sympathisent », entrent dans un « certain rythme d'existence »[2], ou une « certaine vibration vitale »[3], si bien que le sujet, à chaque moment de son histoire individuelle, doive être pensé comme un pli qui se fait et se défait. En deçà de mes actions et de mes volitions (qui sont des synthèses intellectuelles), en deçà aussi de l'intérêt spéculatif de la raison, il y a pour Merleau-Ponty le fait même de l'expérience perceptive, le fait même d'être sensible à certaines sensations appartenant à un *champ*. En ce qui concerne les synthèses perceptives, « je devrais dire qu'*on* perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation, comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau »[4].

Outre une mise en rapport de la sensibilité et de la rythmicité que nous venons de relever chez Maldiney, ce que Merleau-Ponty décrit ainsi est un sujet qui naît et qui meurt avec des expériences qui ne peuvent même plus lui apparaître comme siennes, un sujet qui ne peut ni se précéder, ni se survivre. En ce sens, la similarité avec Deleuze est frappante. « Nous avons, écrit Merleau-Ponty, l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue, mais indivisiblement défait et refait par le cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, […] il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (désormais cité *PP*), Paris, Gallimard, 1945, p. 248 : « moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique ».
[2] PP, p. 247.
[3] PP, p. 248.
[4] PP, p. 249. C'est l'auteur qui souligne.

l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses »[1]. C'est donc la temporalité qui redonne au sujet de la perception son opacité et ôte aux choses leur structure stable, en emboîtant et reprenant sans cesse les expériences que je fais. Cette dialectique du temps constituant et constitué dépossède le moi du moi. Ainsi, au lieu d'affirmer simplement que le temps n'est que pour une subjectivité, Merleau-Ponty préfère dire que la subjectivité est le temps lui-même. Comme le note Dufrenne, « le *cogito* expie sa propre présomption en se volatilisant dans un processus temporel selon lequel il n'est plus que le résultat de rétentions et de sédimentations »[2]

Par là, Merleau-Ponty et Maldiney tentent tous deux de dépasser le cadre kantien où la conscience formelle dotée d'une structure partout transposable doit penser l'objet dans le contexte des relations d'univers. Autrement dit, le criticisme considère un système intégral de la vérité où la signification de l'expérience est une signification notionnelle. Pour les phénoménologues, « ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps »[3]. L'expérience sensorielle – charnelle – est véritablement reprise d'une forme d'existence, et indique que « je puisse me faire presque tout entier toucher ou vision. »[4] On reconnaît là l'opposition de Sartre à une « philosophie alimentaire »[5] où connaître, c'est manger, ingérer l'objet à connaître (par un processus d'ingestion qui assimile l'extérieur par l'intérieur, et ce dans le seul but de la représentation).

Pour marquer cette opposition tant au subjectivisme qu'à l'objectivisme, reprenons ici un exemple bien connu des phénoménologues : quand je tente, par une réflexion seconde ou critique, de me tourner vers mon regard lui-même pour l'analyser, alors je cesse d'être occupé par le spectacle. L'envoûtement par le monde et l'engluement en lui du sujet cessent, de sorte que je m'aperçois moi-même comme percevant, par un acte de retour sur soi. C'est alors seulement que je peux dire que la sensation est *mienne*, et que la conscience du lié produit secondairement une conscience du liant. Or, avant l'organisation et la structuration de ma vision, avant autrement dit l'activité de liaison, il y a une couche originaire du sentir où (1) le monde se pulvérise en qualités sensibles et (2) j'en viens à m'ignorer comme sujet. « La synthèse, conclut Merleau-Ponty, paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et

[1] PP, p. 254.
[2] M. Dufrenne, « Merleau-Ponty », in *Jalons*, La Haye, Springer, 1966, p. 210.
[3] PP, p. 269.
[4] PP, p. 256.
[5] J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 29-32.

non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant »[1]. « Toute perception a quelque chose d'anonyme »[2]. Contrairement à Kant, il n'y a plus une aperception synthétique purifiée et vidée qui parcourt le divers : la valeur originaire réside dans une perception préconsciente. Mais si nous ne sommes pas réduits non plus à une réceptivité qui ne fournit que des *sense data* chaotiques et non liés, c'est parce que l'univers phénoménal est déjà un nœud de forces d'attraction, avec ses objets tantôt aimables, tantôt haïssables. En ce sens, l'intentionnalité livre vraiment la vérité des relations affectives ; elle vise – et atteint – la chose même.

Parlant de Cézanne, Merleay-Ponty affirme « le caractère inhumain de sa peinture […], une fuite du monde humain, l'aliénation de son humanité ».[3] Plus loin, dans un vocabulaire dont Deleuze demeurera malgré lui très proche, l'auteur souligne le « monde primordial » et « la nature à son origine »[4] que Cézanne aurait voulu peindre. De façon semblable dans *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty envisage moins la peinture comme pouvoir mimétique (habileté technique) que comme puissance métaphysique de visualisation, en ce qu'elle rompt le contrat « physico-optique » pour envisager les figures comme « des nervures, des axes d'un système d'activité et de passivité charnelles »[5]. Cézanne ne peint pas la montagne Sainte-Victoire comme une chose toute faite (Klee parlerait de *natura naturata*) mais comme point de convergence d'un réseau de forces géologiques par lesquelles elle (se) fait montagne sous nos yeux (*natura naturans*)[6]. Un tableau de Cézanne, ce n'est pas la représentation de tel ou tel objet mais plus profondément « l'impression d'un ordre naissant, d'un objet en train d'apparaître, en train de s'agglomérer sous nos yeux »[7].

Pour Merleau-Ponty, le peintre, en recourant à ce qui d'ordinaire n'est pas vu, ou plus exactement aperçu, permet à l'observateur d'aborder à la « pulpe » de l'être, la « tapisserie » du monde, de voir comme depuis l'intérieur des choses mêmes, dans l'intimité de leur surgissement. Aussi, ce que viserait le regard du peintre (qui peint avec son corps et non l'ego transcendantal) c'est la « genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps »[8]. Le peintre me proposerait d' « assister du dedans à la fission de l'être au terme de

[1] PP, p. 269.
[2] PP, p. 275.
[3] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne » in *Sens et Non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 18.
[4] *Ibid.*, p. 23.
[5] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 76.
[6] Une autre allusion à l'art de Cézanne à la fois humain et divin – à la fois basé sur notre propre projection et rejoignant les forces divines de la nature – est faite par la description qu'en donne son ami Gasquet : *« (…) deux textes parallèles, la nature vue, la nature sentie… qui toutes deux doivent s'amalgamer pour durer, pour vivre d'une vie moitié humaine, moitié divine, la vie de l'art, écoutez un peu… la vie de Dieu. Le paysage se reflète, s'humanise, se pense en moi ».* Cité in U. Becks-Malorny, *Cézanne*, Cologne, Taschen, 2005.
[7] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne » in *Sens et Non-sens*, *op. cit.*, p. 25.
[8] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris Gallimard, , 1964, p. 30.

laquelle seulement je me ferme sur moi »[1]. Cette expérience du monde est donc pré-objective et anté-prédicative ; elle nous fait entrer en contact muet avec les choses. Ce qui importe à Merleau-Ponty, c'est que la peinture soit peinture du commencement du monde, son surgissement. « La vision du peintre n'est plus un regard sur le dehors […] Le monde n'est plus devant lui par représentation […], le peintre crève la « peau des choses » pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde ».[2]

Deleuze demeure proche de ces descriptions quand il considère les différents moments structuraux de la création en peinture et leur condition pré-picturale. En un sens, l'étrange « cosmogénèse » en peinture développée dans les chapitres 11 (*La peinture, avant de peindre…*) et 12 (*Le diagramme*) de *Logique de la sensation* exige un art où les choses sont en train de naître, de commencer. On dirait que l'œuvre contient pour Deleuze son propre effondrement : il faut qu'elle soit déjà passée par la catastrophe et par la lutte contre la représentation afin que naisse le chaos-cosmos qui seul pourra faire surgir sur la toile des forces et des sensations brutes débarrassées de la bêtise humaine, des clichés et de l'opinion. Peindre comment « les choses se font choses et le monde monde », c'est avant tout généraliser cette espèce de déséquilibre : il faut que les hommes et les choses tombent ; la seule condition pour que l'art ne soit plus « anecdotique » et que le monde retrouve sa « virginité », son absence d'humanité. D'où l'énigme souvent commentée de Cézanne : « l'homme absent, mais tout entier dans le paysage »[3]. On retrouve ici un paradoxe chez Deleuze qui consiste à rejoindre l'infini par le fini, l'inhumain par l'homme[4], car « seul un homme justement est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée »[5]. Nous verrons en temps utile qu'il ne s'agit pas de supprimer l'homme, mais lui fournir des affects inhumains et impersonnels (la fameuse « quatrième personne » décrite dans le poème de Lawrence Ferlinghetti[6] auquel Deleuze fait référence).

Les lecteurs familiers de Deleuze trouveront donc dans les résultats de la phénoménologie des points de concordance fondamentaux : (1) les traits différentiels et rythmiques de la sensibilité, (2) le refus de poser une conscience personnelle comme source pure, (3) la revalorisation de l'art et son ancrage inextricable dans la sensation (qu'il contribue à façonner plutôt qu'il n'en dépend), et enfin (4) le rôle prépondérant des synthèses

[1] *Ibid*., p. 81.
[2] *Ibid*, p. 69.
[3] Cité in QPh?, p. 159.
[4] QPh?, p. 178.
[5] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne » in *Sens et Non-sens*, *op. cit.*, p. 28.
[6] L. Ferlinghetti, *Un regard sur le monde* (trad. C. Beach et C. Pélio), Paris, Bourgeois, 1970, p. 111.

passives et de la temporalisation dans la critique d'une auto-position du sujet. Deleuze rejoindrait alors la même préoccupation que les phénoménologues de dépasser la conscience pensée sous la catégorie de la substance, pour faire dépendre la subjectivité de la sensation et de la corporéité. Avant Deleuze, Maldiney et Merleau-Ponty avaient déjà refusé la dichotomie classique entre sujet et objet et ont fait de la sensation un « être-au-monde »[1] : je deviens *par* la sensation, quelque chose arrive *dans* la sensation. Par conséquent, il y a une inhérence ou une immanence de la perception, laquelle ne se soumet pas à l'existence d'un sujet préalable. C'est là un élément décisif des thèses de *L'Œil et l'Esprit*, où la vision ne se fait plus à partir de l'observateur mais du milieu des choses, où c'est le paysage qui regarde le peintre et le fait naître, comme le montre bien l'utilisation par Merleau-Ponty d'une phrase de Charbonnier : « je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer ».[2] Dans ces esthétiques, le créateur retourne en deçà des significations instituées à la matière « brute » de la nature afin de rendre sensible, visible, un monde avant la culture, l'homme, la société.

Pourtant, ces similitudes ne doivent pas cacher le combat qui oppose Deleuze à la phénoménologie. Comme nous le verrons, c'est la notion d'intensité qui expliquera chez Deleuze la genèse de la sensation, puisqu'elle rend possible la production infinitésimale d'un objet transcendantal = x. C'est grâce à l'intensité que les qualités perçues dans la sensation font écho au monde extérieur, de sorte qu'elles atteignent la chose même (et non sa simple représentation pour moi). Avec cette thèse, Deleuze dépasse à la fois (1) le scepticisme de Hume, (2) le conditionnement encore extérieur au conditionné de Kant, ainsi que (3) la description phénoménologique des comportements corporels. Pour lui, seule « une conception claire et rigoureuse de la tâche et des performances de la réalité intensive »[3] peut fournir un pur fondement transcendantal qui (1) ne serait plus décalqué de l'empirique et qui (2) empêcherait la substantialisation – même implicite – du sujet. Pour le dire autrement, la double unité statique du Moi universel et de l'Objet quelconque universel deviendra seconde par rapport au découpage du sujet et de l'objet dans un champ intensif d'individuation.

Analyse comparative avec la section « *Antizipationen der Wahrnehmung* » dans la première *Critique* de Kant

Ce par quoi est donné le divers, la raison du sensible, ne sont plus l'espace et le temps de l'esthétique transcendantale kantienne, mais l'intensité comme différence : avec cette

[1] « Comme disent les phénoménologues », lit-on dans FB-LS, p. 39., où sont cités Maldiney et Merleau-Ponty.
[2] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit, op. cit.*, p. 31.
[3] H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001, p. 440.

thèse, Deleuze opère le renversement de la priorité kantienne de l'extensif sur l'intensif. L'esthétique n'est rien d'autre qu'une esthétique des intensités. Elle fait l'objet du cinquième chapitre de *Différence et répétition* : « Synthèse asymétrique du sensible ». Car la différence doit d'abord être sentie comme ce qui donne le divers à sentir, et qui fait l'objet d'une intuition pure. Le paradoxe est que l'intensité ne peut pas être perçue : ce qui l'est, ce sont évidemment des objets qualifiés étendus. Pour cette raison, l'intensité n'est pas l'être sensible, mais l'être *du* sensible. Pourtant, si la différence d'intensité est non sentie du point de vue de l'exercice empirique de la sensibilité, cet insensible pour Deleuze peut être senti dans son exercice transcendant, puisqu'il constitue la limite propre de la sensibilité, activant par là sa forme supérieure. Ainsi, Deleuze renvoie l'expérience simplement possible à l'extensif, tandis que les conditions de l'expérience réelle se confondent avec l'intensité comme telle.

Cette distinction mérite qu'on s'y attarde. Nos remarques resteront obscures si on ne rapporte pas cette thèse à une analyse détaillée des textes de Kant, analyse qui doit être complétée par un appel aux interprétations post- ou néo-kantiennes. Comme nous le verrons, Deleuze approfondit là encore l'exigence kantienne d'une philosophie transcendantale plutôt qu'il n'en fait une franche critique[1]. Chez Kant, la perception possède en effet un élément subjectif (la sensation comme modification de l'esprit) et un élément objectif (l'objet pour la conscience). La perception est donc une représentation consciente d'elle-même. Mais comment distinguer deux intensités de couleurs, le bleu du vert par exemple, afin que cette distinction respecte les exigences mêmes imposées par le criticisme ? Ce problème met Deleuze sur la voie d'une variation interne du contenu de la sensation elle-même.

Le passage difficile sur les anticipations de la perception de la *Critique de la raison pure* est consacré à ce problème. Commençons par resituer ce passage. Auparavant, Kant avait déjà énoncé que le principe des axiomes de l'intuition se formule comme suit : l'objet est une grandeur extensive. En effet, pour tout objet de l'intuition, la liaison se fait par agrégation, c'est-à-dire successivement et de partie à partie, au moyen de la même synthèse que celle par laquelle sont déterminés l'espace et le temps en général. C'est pourquoi, la grandeur extensive est telle que la représentation des parties rend possible la représentation

[1] Pour une étude détaillée du rapport de Deleuze à Kant concernant ce problème spécifique : B. Ables, "The Anticipations of Sensation: Deleuze and Kant on the Intensive Ground of Sensible Experience", in *Deleuze Studies*, Vol. 11, n° 3 (2017), pp. 356-378. M. Giovanelli, *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of Its Impact on the Post-Kantian Debate*, New York, Springer, 2011. H. Somers-Hall, "Deleuze's Use of Kant's Argument from Incongruent Counterparts", in *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 51, n° 3 (2013), pp. 345–366.

du tout[1]. Par exemple, me représenter une ligne, c'est la tracer par la pensée au moyen de l'imagination productive, c'est-à-dire la produire successivement d'un point à l'autre. C'est l'addition successive d'unité à unité qui produit une certaine grandeur homogène, qui peut être comparée à d'autres. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une figure aussi simple qu'une ligne est déjà un agrégat de parties homogènes qui forment un tout à titre de grandeur extensive ? La possibilité même de la géométrie et de l'instauration de l'espace dépend de tels *quanta* et de tels nombres cardinaux.

Mais voilà qu'à ce principe Kant ajoute un second qui permet l'anticipation de la perception : « dans tous les phénomènes le réel, qui est un objet de la sensation, possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré »[2]. Toute sensation remplissant un instant (qui est la matière de la perception), peut en effet subir une diminution par rapport à l'absence de la sensation dans le même instant. C'est pourquoi, toute sensation s'anticipe par rapport à sa propre cascade ou sa chute indéfinie par rapport à sa négation = 0. On comprend que la synthèse ici n'est plus successive comme ce fut le cas pour les grandeurs extensives, mais instantanée, conçue dans l'*Augenblick*. En tant qu'une perception contient de la sensation, c'est à tout le réel que doit être attribuée une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Par là même, nous découvrons le noyau de la genèse transcendantale ; nous produisons de façon infinitésimale l'objet d'une expérience, au lieu de simplement le poser[3]. Ainsi, un degré de rouge, pour reprendre l'exemple même de Kant, est saisi par un enchaînement continu de nombreuses sensations intermédiaires possibles, une « série infinie de degrés toujours moindres »[4] jusqu'à l'absence complète de la réalité présente dans la perception.

Revenons à l'esthétique deleuzienne des intensités. En effet, c'est précisément parce que tout va de haut en bas que la synthèse du sensible est dite par Deleuze « asymétrique » : tout degré mesure la distance variable entre (1) l'unité sous laquelle on appréhende sa grandeur et (2) zéro. Même lors d'une augmentation de degré, ce degré nouveau est comparé au précédent non pas en termes d'une montée, mais d'une chute, en affirmant le zéro comme l'inatteignable par des degrés de plus en plus petits. Si 40 degrés est certes plus grand que

[1] KrV A 162/B 203 (AK, III, 149), CRP, p. 240.
[2] KrV B 207 (A, III, 151), CRP, p. 242.
[3] Sur cette interprétation du kantisme, cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, pp. 184-202 ; H. COHEN, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001, pp. 429-443. Cohen et à sa suite Vuillemin font une interprétation originale du kantisme sur base des grandeurs intensives, mais ont tort de voir dans cette notion une innovation importante, puisque l'intensité fut l'affaire de bon nombre de penseurs, notamment dans le néo-platonisme et à la Renaissance. C'est même la raison pour laquelle Kant peut se permettre ne consacrer que quelques pages à ce problème. Sur la conception de l'intensité en physique contemporaine, cf. M.-B. Mader, « Philosophical and Scientific Intensity in the Thought of Gilles Deleuze », in *Deleuze Studies*, Vol. 11, n°2, (2017), pp. 259-277.
[4] KrV A 172/B 214 (A, III 155/A, IV, 119), CRP, p. 246.

30, le « plus grand » est d'abord saisi comme une chute différente de 40 par rapport à 0 et de 30 par rapport à 0. Si l'on dit que 10 degrés séparent 40 de 30, on aura certainement raison, mais seulement du point de vue des magnitudes extensives[1], car la température ne s'additionne évidemment pas d'un état à l'autre. Ainsi, c'est parce qu'elle est essentiellement relative et dépend de son voisinage immédiat qu'une couleur, dans sa tonalité, peut être chauffée ou refroidie. Et si c'est une grandeur, elle est indécomposable. En suivant l'interprétation de Maïmon, nous pouvons illustrer comme suit la différence ici visée : « deux gouttes d'eau sont, d'après l'intuition (d'après leur rapport dans l'espace, ou d'après leur lieu), différentes ; mais d'après le concept, elles sont de même nature. Leur réunion dans une intuition constitue une grandeur extensive. En revanche, un certain rouge déterminé est une intuition singulière ; sa comparaison avec un autre rouge déterminé produit le concept de grandeur intensive, ou de degré »[2]. L'identité du concept est donc corrélée à une différence *intrinsèque*, tandis que l'intensité fait apparaître une différence *interne* et non conceptuelle : variations de vitesse, de température, de pression, de dureté, d'indices de réfraction. Cette thèse est essentielle pour comprendre l'adhésion de Deleuze au projet d'une philosophie transcendantale, mais aussi sa critique de Kant (dont le tort fut de « réserver la quantité intensive pour une matière remplissant l'étendue à tel ou tel degré »[3]).

L'intensité chez Deleuze devient le cœur actif, le principe de genèse de l'extensif : elle est la qualité de la quantité même[4]. Les théories du rythme et de la symétrie confirment cette préséance. Sous le temps pulsé et isochrone, sous le temps où l'on bat la cadence et qui mesure le mouvement du monde d'après la translation des corps dans l'espace, il y a une durée déterminée par les intensités. De même pour l'espace : avant un espace homogène mesuré par des unités de longueur invariables, avant la divisibilité de l'étendue, il y a des points d'inflexion et de rotation, tout un tracé dynamique créateur de l'espace correspondant. Ainsi, il faut reconnaître une source intensive au paradoxe dit « des objets énantiomorphes » soulevé par Kant. Rappelons que pour deux objets formés de plusieurs parties, images l'un de l'autre dans une symétrie orthogonale plane, il n'y a pas de contreparties incongruentes, à moins de rabattre une figure sur l'autre, ce qui implique déjà une dimension d'espace

[1] S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale* (trad. J.-B. Scherrer), Paris, Vrin, 1989, p. 96 : « La grandeur extensive est pour ainsi dire le schème de la grandeur intensive, dans la mesure où celle-ci, et ses rapports, ne peut être perçue que par l'intermédiaire de celle-là et non pas immédiatement en soi, de même par exemple que le degré de chaleur l'est par un thermomètre ».
[2] S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, *op. cit.*, p. 95.
[3] DR, p. 298.
[4] DR, p. 299. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, *op. cit.*, p. 233 : « En conséquence, la grandeur intensive (la qualité du quantum) est ici la différentielle de la grandeur extensive, laquelle est l'intégrale de la première ».

supplémentaire. Autrement dit, pour des objets possédant pourtant les mêmes propriétés (ainsi mes deux mains, la gauche et la droite, identiques dans le concept), il n'y a pas d'objets superposables possibles (l'une reste la gauche, l'autre reste la droite). L'ordre intensif spatio-temporel déborde donc de toutes parts l'ordre représentatif et conceptuel. Le paradoxe des doubles ou des jumeaux exprimerait cette puissance propre de l'existant, son entêtement à ne pas se laisser saisir dans la généralité du concept[1]. Un concept spécifié étant donné, on reconnaîtra en son sein des déterminations non conceptuelles, purement spatio-temporelles[2]. Les choses se distinguent *in numero* dans l'espace et dans le temps comme milieux répétitifs. Or, le critère d'un *principium individuationis* réside ici non pas dans les faits, mais dans une différence interne, une « *innere Verschiedenheit* »[3] suivant l'expression même de Kant, et qui doit être posée comme antérieure à la représentation de l'objet. En ce sens, Deleuze suit la lecture de Cohen, d'après laquelle « il y a de proche en proche une construction dynamique interne de l'espace qui doit précéder la « représentation » du tout comme forme d'extériorité »[4]. C'est pourquoi Kant lui-même s'étonne qu'on puisse anticiper a priori ce qui ne revient en droit qu'à la simple conscience empirique. D'où, comme Kant le dit, le caractère « étrange » de ce principe : la propriété d'avoir un degré que possède une sensation donnée *a posteriori*, peut néanmoins être connue *a priori*[5]. Pour le dire autrement, l'intensité est la caractéristique a priorique de la *qualitas* (matières dans une étendue) et du *quale* (désignation des qualités sensibles de l'objet).

Ce n'est que dans la représentation, dans la différence d'intensité déjà annulée, compensée, égalisée, que nous nous trouvons face à des figures dans un espace préexistant entier. Mais la grandeur extensive comme effet total abstrait et statique trouve en son fondement une cause dynamique plus profonde : précisément la magnitude intensive. Le principe suprême de la sensation dépend chez Deleuze de cette redécouverte d'une tension qui affirme toute la distance de la chute entre un dégré = n, si petit soit-il, et le *nihil* d'un

[1] Sur ce principe des indiscernables, cf. DR, pp. 22-24, pp. 39-40.
[2] DR, p. 295 : « Il est remarquable que l'étendue ne rend pas compte des individuations qui se font en elle. Sans doute le haut et le bas, la droite et la gauche, la forme el le fond sont des facteurs individuants qui tracent dans l'étendue des chutes et des montées, des courants, des plongées. Mais leur valeur est seulement relative puisqu'ils s'exercent dans une étendue déjà développée. Aussi découlent-ils d'une instance plus « profonde » : la profondeur elle-même, qui n'est pas une extension […] ».
[3] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA IV, 286)
[4] DR, p. 40.
[5] A 167 / B 209 (AK , III, 153 / AK, IV, 116), CRP, p. 243 : « *so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.* »

degré = 0. La sensation est cette circulation même, de bas en haut et de haut en bas, de cette série continue des sensations intermédiaires. C'est dans cette chute que la sensation trouve sa genèse interne, se délie des concepts de l'entendement, et s'éprouve comme vivante. « Alors le caractère déchirant de l'intensité, si faible en soit le degré, lui restitue son vrai sens : non pas anticipation de la perception, mais limite propre de la sensibilité du point de vue d'un exercice transcendant »[1]. Déchirante, l'intensité l'est au sens où elle décrit le moment pathique de la sensation, un *aistheteon* plutôt qu'un *aistheton*. L'intensité éraille le *sense data* et le force à parcourir sa propre distance positive. C'est donc en référence au texte kantien que Deleuze peut affirmer : « L'actif, c'est la chute, mais ce n'est pas forcément une descente dans l'espace, en extension. C'est la descente comme passage de la sensation, comme différence de niveau comprise dans la sensation. La plupart des auteurs qui se sont confrontés à ce problème de l'intensité dans la sensation semblent avoir rencontré cette même réponse : la différence d'intensité s'éprouve dans une chute »[2].

Nous pouvons résumer comme suit les résultats de ce dualisme entre les grandeurs extensives et les grandeurs intensives :

Extension	**Intensité**
Appréhension successive	Appréhension instantanée
Grandeur dans l'intuition	Grandeur dans la sensation
Grandeur comparative	Grandeur différentielle
Rapport des parties au tout	Rapport d'un degré quelconque avec le degré = 0
Nombre cardinal, nombré	Nombre ordinal, nombrant
Série d'états de choses	Série de puissances
L'unité appréhendée comme multiplicité	La multiplicité appréhendée comme unité
Distance décomposable	Distance indécomposable
Abstraction métrique, cadence	Rythme auto-générateur
Quantités algébriques	Qualité propre à la quantité
Divisibilité homogène, relative à une unité partout équivalente	Tout changement de degré est déjà changement de nature
Différence externe	Différence interne
Conceptuelle	Non conceptuelle

L'instance transcendantale se réalise dans la différence intensive. Les objets de la connaissance, leurs qualités, l'espace et le temps eux-mêmes, toutes les différences conceptuelles trouvent leur genèse dans une synthèse de rapports différentiels[3]. L'intensité

[1] DR, p. 305.
[2] FB-LS, p. 78.
[3] DR, p. 225.

(comme elle est une grandeur produite en elle-même indépendamment de l'intuition), n'est pas l'élément empirique originaire *de* la sensation, mais l'élément *pour* la sensation. C'est en effet dans l'intensité que Kant découvre la production continue et uniforme de la réalité elle-même dans le temps. En ce sens, nous pouvons suivre Cohen, qui fait de l'intensité le principe de réalité, le « pivot de l'idéalisme critique »[1], ce par quoi le réel se réalise. Dans la lecture de Cohen, l'intensif forme la condition préalable et le fondement des grandeurs extensives. Et Vuillemin à son tour confirme : « la grandeur intensive, c'est la différentielle : aussi assistons-nous nécessairement en même temps à la genèse de l'objet et à la genèse du temps interne »[2].

Si nous suivons cette lecture, il faut donc dire que dans l'intensité il n'y a rien d'assignable ni de perceptible : elle n'est pas phénoménale, ce n'est pas un stimulus de la conscience, mais condition de tout ce qui apparaît. Avec cette thèse, Deleuze fonde le projet de *Différence et répétition*. À même le sensible, nous avons une appréhension directe de ce qui ne peut être senti : « la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. »[3] C'est donc l'intensité qui permet à Deleuze, comme le note justement Natalie Depraz, de rapprocher empirisme et esthétique d'une part, transcendantalité et apodicticité d'autre part[4] : « en vérité l'empirisme devient transcendantal et l'esthétique, une discipline apodictique »[5]. Remarquons que ce ne sont pas les données sensibles qui sont l'élément de l'empirisme transcendantal, de même que l'unité d'aperception n'en est pas le pôle invariant. L'unité transcendantale d'apperception est peut-être le fondement de l'entendement, mais non de la sensation, laquelle trouve sa loi dans les différences intensives. La sensation, pour Deleuze, est phénoménologie de la matière, la logique de ses variations allotropiques, c'est-à-dire de la capacité du réel à exister sous plusieurs formes différentes.

La conscience comme différentielle

Revenant à la question du sujet qui nous occupe, nous pouvons décrire désormais le lien entre la conscience et le concept de différentielle. Plutôt qu'à la conscience, l'intensité reconduit les petites perceptions à l'inconscient. En fait, la conscience n'est jamais le véritable agent, le véritable acteur. Parce que « l'espace et le temps eux-mêmes, les

[1] H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001, p. 435.
[2] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 199.
[3] DR, p. 79.
[4] N. Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011), p. 145.
[5] DR, p. 80.

conditions sensibles de l'unité de la conscience, sont produits par la grandeur intensive »[1], la conscience est développée par le principe des grandeurs intensives plutôt qu'elle n'en est la source. L'intensité est la qualité des choses présentes à la sensation, elle objective la sensation dans son contenu : continuité, on l'a dit, *en vue de* la sensation, et pas simplement *de* la sensation. C'est pourquoi l'objet d'expérience s'enracine dans l'*intensio*, qui est le noumène le plus proche du phénomène, ce par quoi le donné est donné. En ce sens, toute lecture subjectiviste du concept de l'intensité est erronée. Il revient à Cohen d'avoir infléchi, parfois à l'encontre des indications de Kant lui-même, la réflexion sur la *realitas phaenomenon*. Il a souligné qu'il n'y a que le réel correspondant à la sensation dans l'objet qui possède une grandeur intensive, ce qui empêche toute lecture psychologisante des « Anticipations de la perception ». C'est l'intensité qui répond au problème de la genèse de l'objet d'une expérience, au lieu de simplement le poser. Nous avons vu dans le chapitre sur la conscience dans le criticisme kantien que la conscience empirique ne peut apparaître que dans la succession des phénomènes du sens interne, tandis que l'unité de la conscience doit être renvoyé à une auto-position. Mais voilà que le Je pense, sous l'effet du principe des grandeurs intensives, se définit comme constitué : « les apparences de la psychologie et de la conscience de soi, écrit Vuillemin s'effondrent »[2].

Nous voyons alors en quoi une telle interprétation des anticipations de la perception est en mesure d'écarter le psychologisme et de réalisme transcendantal kantiens. Il est vrai qu'on trouve dans le criticisme une constitution préalable du moi, comme le sédiment de mes pouvoirs naturels. Puisque Kant semble présupposer la pluralité des facultés, puisqu'il conçoit la légalité universelle des structures d'objet sur l'invariance des structures du sujet, il semble incapable de rendre compte génétiquement de la structure des facultés humaines. Ainsi, la différence même entre un sujet psychologique et un sujet transcendantal semble s'estomper. L'ensemble de la phénoménologie, sous l'impulsion de Husserl, semble être mû comme on l'a indiqué en introduction de ce chapitre par cette tentative de dépasser la psychologisme transcendantal et l'anthropologisme de Kant. L'ego pur des phénoménologues ne sera le support d'aucune faculté, mais se définira par ses comportements, de sorte que l'a priori n'est plus celui, contingent, du pôle subjectif : l'*eidos* de l'objet prescrit a priori une structure régulatrice au sujet transcendantal. Comme le note Dominique Pradelle, « ce n'est pas le type de subjectivité connaissante qui détermine les structures de l'objet de connaissance possible, mais à l'inverse l'essence de l'objet

[1] H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, *op. cit.*, p. 434.
[2] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, *op. cit.*, p. 191.

intentionnel qui prescrit à tout sujet connaissant une structure régulatrice et un mode d'appréhension spécifique »[1].

Mais nous sommes en mesure de voir désormais en quoi l'interprétation de Cohen consiste en une tentative de répondre à cette critique, puisqu'il s'agit précisément pour Cohen de ne plus faire du sujet un *Faktum* irréductible : la notion d'intensité sert à dés-anthropologiser, dé-psychologiser et dé-théologiser Kant. Puisque la conscience est elle-même une différentielle, rien ne subsiste d'une subjectivité préconstituée, de même que le règne universel de la constructibilité efface les frontières entre sensibilité et entendement.

Remarquons que Maïmon déjà, dans son *Essai sur la philosophie transcendantale,* visait ce dépassement de la séparation entre intuition et concept, remontant en deçà de la scission de la sensibilité et de l'entendement. Pour cette raison, Kant lui-même voyait en Maïmon en ennemi, en même temps que celui qui a le mieux compris son projet philosophique. La thèse se formule de la sorte : « l'*a priori* du réel empirique est déterminé comme une intégration de différentielles ». Pour Deleuze, en adoptant le point de vue des intensités, l'homme ne se pense plus comme ego transcendantal, mais se distribue dans un réel dont il ne peut plus se distinguer : un réel dont le problème fondamental est celui des tangentes, des asymptotes, des passages à la limite, d'engendrement de frontières et de différenciations[2]. Ainsi, la matière de la sensation qui nous paraît donnée, disait Maïmon, est en fait « le résultat d'une synthèse inconsciente de l'imagination, et synthèse d'éléments eux-mêmes posés inconsciemment »[3]. Bref, partout l'inconscient déborde la conscience kantienne.

Il est vrai que tout apparaît la tête en bas si nous suivons en revanche les exigences de la représentation. Ces exigences rapportent la différence à l'identique : la surface du monde et les lois de la nature semblent tout entiers dépendre des grandeurs étendues et des qualités. Mais si nous restaurons le primat de l'inégalité sur l'identité, alors le principe transcendantal, le théâtre de toute métamorphose, devient la profondeur intensive. Cette intensité est l'in-annulable. Et pourtant elle est sans cesse annulé, car recouverte par les êtres sensibles. Le principe empirique est donc incontestablement celui de *dégradation*, où la différence productrice dévore ce qu'elle fait et s'annule dans ses produits. Nous avons vu pourtant qu'il y a là pour Deleuze une illusion physique transcendantale, inévitable et bien

[1] D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, *op. cit.*, p. 97.
[2] Ce sont ces mêmes problèmes liés à l'infiniment petit et au calcul différentiel qui jettent, pour Cohen, un pont entre la mathématique et la physique, tout en attribuant une supériorité à cette dernière.
[3] Sur ce point, cf. J.-B. Scherrer, « Présentation », in S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, *op. cit.*, p. 21

fondée (plus forte qu'une simple illusion sensible) : l'intensité *s'explique*, c'est-à-dire se déplie, se déploie ou se dénoue dans l'identique, dans le semblable, et dans l'égal. Et elle est forcée de procéder ainsi, car la loi du monde est la loi même de l'explication. La pensée par déterminations génériques et spécifiques, par différences spécifiques et par différences individuelles, tombe nécessairement alors dans la généralité, et c'est là un effet bénéfique à certains égards, néfaste à d'autres.

Le problème que nous posons ici ne se veut pas normatif (pensée versus représentation), mais génétique, car « c'est le sort des principes empiriques de laisser hors d'eux les éléments de leur propre fondation »[1]. Nous devons donc dire que les qualités et étendues égalisatrices ne ressemblent aucunement aux intensités qui les déterminent, lesquelles constituent un champ d'individuation plus profond que la spécification et l'organisation. C'est comme si, pour Deleuze, le monde pouvait être lu deux fois : une première fois dans les formes et les matières, dans les qualités et les étendues expliquées ; une seconde fois dans les différences d'intensité impliquées. Suivant cette deuxième lecture, l'extensif ne se reconstitue qu'à condition d'envelopper l'intensité et les rapports différentiels. La révolution théorique, du point de vue de la sensibilité, consiste à affirmer que l'intensité est première. Ce qui crée la qualité dans le sensible et l'exercice transcendant dans la sensibilité, ce ne sont donc pas des figures médiatisées rapportées à la représentation. Toute confusion de l'être du sensible avec un simple être sensible dans la récognition est fatale à cet égard. Paradoxalement, c'est l'insensible empirique qui confronte la sensibilité à sa propre limite. L'intensité à son tour réveillera, par un accord désaccordé, les autres facultés : la mémoire, la pensée, l'imagination. En effet, l'intensité rencontrée mène la sensibilité au point de son dérèglement, de sorte que je sois forcé non seulement de saisir l'insaisissable, mais aussi (comme nous le verrons au chapitre suivant) de penser l'impensable.

Nous pouvons reformuler désormais le problème général des rapports de la sensibilité et de la constitution du sujet : les différentielles de conscience ne supposent aucune activité du moi, puisqu'elles sont concomitantes avec sa genèse. Deleuze, à la suite de Cohen et de Vuillemin, trouve dans le principe de grandeur intensive « le point authentiquement copernicien où la conscience de soi engendre dans l'alchimie du calcul infinitésimal la conscience de l'objet »[2]. Le Je et le Moi doivent alors être renvoyés à l'ordre extensif et qualitatif de l'explication. Dans la formule « je me pense », le « je » renvoie en

[1] DR, p. 328. Il en allait déjà de même pour les synthèses passives de l'habitude.
[2] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, *op. cit.*, p. 202.

effet à la forme universelle obéissant au principe d'identité, tandis que le « moi » renvoie à la matière universelle obéissant au principe de ressemblance. De ce point de vue, le Je est une spécification psychique fournissant une qualité à la substance « homme », et le Moi est une organisation psychique particulière. Or, ce qui tonne pour Deleuze sous ces produits de la représentation, c'est l'ordre intense des facteurs individuants qui dépendent d'une disparité fondamentale. D'où, comme on l'a vu dans le chapitre sur Hume, la tendance de Deleuze de privilégier l'individuation à l'individu et la subjectivation au sujet. En réalité, le *Je pense* est déjà une spécification ; le *Moi empirique*, déjà une organisation. Mais ce qui les rend possibles et ce qui les précède est l'individuation définie comme champ, d'où sont exclues les formes du Je et du Moi (de même d'ailleurs que toutes les autres formes). Le Je et le Moi sont donc comme minés par un fond de la pure différence en soi qu'ils traînent avec eux (tout comme l'habitude traîne avec elle le fond chaotique de l'esprit). « Toute individualité, écrit Delzue, est intensive : donc cascadante, éclusante, communicante, comprenant et affirmant en soi la différence dans les intensités qui la constituent »[1]. Il est vrai que « pour la représentation, il faut que toute individualité soit personnelle (Je), et toute singularité, individuelle (Moi). »[2] Comme nous l'avons vu, ce n'est pas là pour Deleuze une erreur de conceptualisation philosophique, mais une loi nécessaire. Seulement, cette loi est encore empirique, et doit encore être fondée par un principe transcendantal : « l'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du Moi dissous »[3]. Ce faisant, les facteurs intensifs sont des ante-Je et des ante-Moi, et toujours l'individuation se fait dans un champ encore indifférent aux individus à venir. C'est cette idée qu'on retrouvera encore dans le chapitre sur les « plis » de subjectivation.

Les différences d'intensité présentes dans la matière même de la sensation apparaissent pour Deleuze comme l'élément génétique d'une modification au fond de l'esprit. L'esthésiologie comme science du sentir implique dès lors la redéfinition de l'ensemble du champ transcendantal. En particulier, puisqu'il n'est plus recevable d'exclure toute intrusion sensible dans l'advenue de la pensée, il faut acter la déposition de toute distribution en termes de sujet et objet. De même que chaque chose voit sa propre identité engloutie au profit des états libres et sauvages, ce sont ce que Deleuze appelle le « moi dissous » et le « je fêlé » qui définissent désormais « cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée, et qui ouvre directement l'être sur la

[1] DR, p. 317.
[2] DR, p. 354.
[3] DR, p. 327.

différence, au mépris de toutes les médiations, de toutes les réconciliations du concept »[1]. C'est qu'un seuil de sensation, même minime, éveille un état de conscience. En même temps que la matière est traversée par des niveaux de sensations différents, sous l'action de forces qui agissent sur cette matière (que ces forces agissent comme dans une lutte ou une étreinte), l'esprit est sommé de s'activer, de se mettre en garde : il commence à penser au lieu de représenter. L'insensible qui ne peut être que senti (*sentiendum* ou l'être du sensible) « émeut l'âme, la rend « perplexe », c'est-à-dire la force à poser un problème. »[2] « La force, résume Deleuze, est en rapport étroit avec 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. Mais si la force est la condition de la sensation, ce n'est pourtant pas elle qui est sentie, puisque la sensation « donne » tout autre chose à partir des forces qui la conditionnent. Comment la sensation pourra-t-elle suffisamment se retourner sur elle-même, se détendre ou se contracter, pour capter dans ce qu'elle nous donne les forces non données, pour faire sentir des forces insensibles et s'élever jusqu'à ses propres conditions ? »[3] Comme nous le verrons, c'est encore cette logique qui sera appliqué à la pensée, avec le « dehors » comme figure ultime que la pensée doit prendre comme son objet paradoxal de prédilection.

Mais puisque tout, dans la doctrine deleuzienne des facultés, va de la sensibilité à la pensée, on doit dire que le « je pense » naît à partir d'une onde de choc, d'une vibration physiologique. Au lieu de la monotonie qui opposa depuis des siècles la forme et la matière, le sujet et l'objet, l'activité et la passivité de la conscience, la réceptivité du moi et l'activité de la synthèse, le sentir ainsi engendré nous force à penser ce rythme que nous sommes et qui, secondairement, nous fait advenir comme « sujets ».

Les insuffisances de l'hypothèse phénoménologique

Nous pouvons revenir désormais à la proximité initiale de Deleuze avec Maldiney et avec Merleau-Ponty pour la réévaluer. Nous avons vu le rôle joué par la phénoménologie française dans la découverte d'un « Je » préréflexif et non substantialiste, ainsi que son effort pour décrire un monde constitué en un ensemble de phénomènes qui ne se laissent pas entièrement consommer par une attitude épistémologique digestive : avant la science, avant les synthèses intellectuelles, il y a le sentir. Mais on peut se demander, à l'aune de la relecture deleuzienne du paragraphe de Kant sur les anticipations de la perception, si le sentir ainsi compris n'est pas un concept phénoménologiquement naïf du rapport qu'entretient la

[1] DR, p. 82.
[2] DR, p. 182.
[3] FB-LS, p. 57.

conscience avec les objets du monde[1]. Il semble que, pour une philosophie transcendantale qui se veut bien fondée, un examen approfondi de la genèse même des sens dans la sensibilité reste requis. Si la dimension transcendantale est la seule structurante, et si c'est l'empirique qui doit être expliqué, anticipé, on ne voit pas en effet comment il serait possible de dégager (comme la phénoménologie le fait) au niveau des mouvements sensibles du corps, au niveau par conséquent de l'esthétique, quelque chose de constitutif. Le sentir phénoménologique avait pour tâche de nous placer avant l'exposition universelle des choses, avant aussi une conscience qui veut connaître et agir. Mais la communication pré-conceptuelle et intuitive avec les phénomènes par le sentir, et le souci constant de la phénoménologie pour l'originarité, nous semble incapable d'engendrer et de produire les conditions génétiques de l'expérience. L'originaire, pour Deleuze, n'est pas le transcendantal. Comment la phénoménologie explique-t-elle dès lors ce qui force la sensibilité à sentir et qui est l'insensible en même temps ? Cette question nous pousse à redoubler d'attention. Il ne nous suffit pas de faire une critique superficielle de la phénoménologie ; « scolastique moderne »[2], écrivait Deleuze, avec « trop de méthode, d'imitation, de commentaire et d'interprétation »[3], avec une tendance à se mettre au service du conformisme moderne.

Plus rigoureusement, l'évaluation des rapports de Deleuze à la phénoménologie doit se faire à l'aune de cinq thèmes : (1) l'être au monde comme répétition du rapport sujet/objet, (2) l'opinion originaire comme perpétuation du présupposé du sens commun en philosophie, (3) la perception naturelle comme modèle de la perception, (4) un usage déjà organisé du corps, et, enfin, (5) le rôle secondaire de l'art dans l'élaboration d'une théorie de la sensibilité. Ces thèmes se réduisent en dernière instance à la même difficulté qu'a la phénoménologie de fournir un principe transcendantal génétique à l'expérience. Essayons de voir surtout, pour le problème qui nous occupe, pourquoi la phénoménologie réaffirme une continuelle renaissance du sujet, là même où elle prétend l'exclure.

Chez Merleau-Ponty et Maldiney, la philosophie (qui s'identifie à la phénoménologie) trouve son fondement dans un *rapport* : ni dans le monde, ni dans un sujet, mais dans la *relation* même qu'est l'être-au-monde. Ainsi, comme nous l'avons vu, la phénoménologie fait de la coïncidence du sentant et du senti la première communication de l'homme avec le monde, avant sa constitution en objet dans le percevoir. Mais cette

[1] N. Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011), pp. 144-145.
[2] NP, p. 223.
[3] D, p. 19

rencontre arrive-t-elle à dépasser réellement comme nos auteurs le pensent la polarité sujet/objet ? « Dans tout sentir, il y a moi et le monde »[1] : la conjonction de coordination « et » a certes remplacé chez Maldiney le face-à-face du sujet épistémologique et d'une matière indifférente, mais cet être-au-monde continue de présupposer le Je et le monde comme jaillissement de deux transcendances. Et de même chez Merleau-Ponty, on se permettra de douter qu'un énoncé comme « le monde est autour de moi, non devant moi »[2] représente une véritable césure conceptuelle et un changement dans la grammaire du sujet.

Comme le dit Deleuze : « C'est diastole-systole : le monde qui me prend moi-même en se fermant sur moi, le moi qui s'ouvre au monde, et l'ouvre lui-même »[3]. Les deux pôles fondamentaux (celui d'une conscience et d'un monde pensés sous le modèle de l'identité) sont donc maintenus à titre de survivance. Et on ne voit pas, comme le notait déjà François Zourabichvili, de quels moyens dispose la phénoménologie pour échapper à ces coordonnées sans renoncer à elle-même (à l'intentionnalité, à la réduction, à l'ego transcendantal)[4]. Il n'est donc pas assuré que la dimension fondamentale du sentir puisse servir, comme Maldiney et Merleau-Ponty le souhaitent, à une remise en cause radicale du sujet ; elle en constitue plutôt une sophistication et un approfondissement. Certes, la phénoménologie fut et est encore – Deleuze le sait – une grande tentative de surmonter la dualité de la conscience et du corps, de la conscience et des choses. Mais puisqu'elle garde encore les catégories de choses et de conscience, elle ne peut qu'en bouleverser le rapport : elle affirme la réversibilité du sentant et du senti, leur union. Mais ce n'est là qu'un accommodement sans rigueur ; il n'est pas certain que, dans leur volonté commune de comprendre le sujet de manière désubjectivisée, ainsi que dans la parenté des solutions qu'ils donnent à ce problème, Merleau-Ponty et Maldiney y parviennent totalement. Au contraire, dans la mesure où ils avaient abusivement lié le sujet au sujet de connaissance, la désubjectivation ne sert que de tremplin à une (re)création de soi plus authentique, mais sur un autre plan que le plan de l'épistémologie. Partout, nous – en tant que figures identiques, personnologiques – sommes déjà mis face à un « vécu », « notre » vécu intérieur profond.

L'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty est traversé par cette incertitude entre une déposition complète du sujet d'une part, et d'autre part sa renaissance sous une autre forme, où tout vécu est renvoyé à l'immanence du sujet (même si l'art et la culture doivent rentrer

[1] RPE, p. 385.
[2] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit, op. cit.*, p. 59.
[3] FB-LS, p. 46.
[4] F. Zourabichvili, « Événement et littéralité », in *La littéralité et autres essais dans l'art*, Paris, PUF, 2011, p. 33.

dans sa constitution). Pour Deleuze, l'erreur de la phénoménologie fut de traiter le sentir comme une perception, une sensation parmi d'autres, ce qui a pour effet de réduire la réalité intensive à des données représentatives. Les états, sensations, émotions impliquent l'inconscient comme seul sujet, et qui ne sera individué que par la suite, à titre de résidu, d'un effet. Deleuze ne voit donc pas dans les émotions intensives un approfondissement personnologique, un « vécu » individuel, mais au contraire un grand décloisonnement, un « invivable » qui se fait sur les ruines du « moi » dévasté. Et c'est précisément à cause de cette dissonance ou de ce désaccord[1] que, contrairement à ce qu'on trouve chez Kant, la sensibilité ne sera plus pour Deleuze cette faculté passive où il s'agit de façonner par la représentation le donné d'une intuition. Quand je rencontre un sensible non soumis au carcan de la perception naturelle, c'est cette anomalie même qui élève mon esprit : face à quelque chose de trop fort, de trop douloureux, de trop beau, bref, trop intense, je suis incapable de réagir, mais je ne suis pas du tout passif ; je saisis la part insensible du sensible, quelque chose d'invivable pour l'homme, quelque chose d'intolérable pour mes sens bien organisés, des forces qui auraient détruit un sujet bien formé[2].

La phénoménologie fait un compromis avec cette rencontre réfractaire en raison du postulat d'une concorde des facultés. Cette harmonie est fondée dans le sujet universel et s'exerce sur un objet quelconque : « je vis, écris Merleau-Ponty, l'unité du sujet et l'unité intersensorielle de la chose », « il n'y a pas d'objet lié sans liaison et sans sujet »[3]. Ainsi, comme Dufrenne le lui reproche, il n'est pas acquis que Merleau-Ponty sut lui-même dépasser le lien tissé qu'il critiquait chez Kant : celui entre l'acte de liaison et le monde lié, l'universalité de la conscience et l'unité du monde[4]. Si on cesse de présupposer la dualité sujet/objet, on ne peut faire de l'être au monde notre nouvelle patrie, car l'être au monde renforme l'heureuse circularité de la chose à penser et du sujet qui pense. Dès lors, Deleuze pourra dire que « ce que la phénoménologie érige en norme, c'est la "perception naturelle" et ses conditions »[5]. La phénoménologie avait tout pour nous sortir au grand large, mais nous voilà ramenés en plein rivage, vers nous-mêmes et le monde, tels que toujours ils ont été. En

[1] DR, p. 184 : « C'est donc la coexistence des contraires, la coexistence du plus et du moins dans un devenir qualitatif illimité, qui constitue le signe ou le point de départ de ce qui force à penser. »
[2] Cette idée guidera également les analyses pénétrantes de Deleuze sur le cinéma, où il s'intéresse à des figures concrètes d'une vision libérée, à des images devenues automatiques, et où les personnages eux-mêmes errent de manière peu concernée par la situation, ayant été confrontés à quelque chose qui les dépasse.
[3] PP, p. 276 et 278 respectivement.
[4] M. Dufrenne, « Merleau-Ponty », in *Jalons*, La Haye, Springer, 1966, pp. 208-221. Avec beaucoup de précautions, Dufrenne indique dans ce texte que l'œuvre grandiose de Merleau-Ponty est tentée par un subjectivisme qu'il ne réussit pas à dépasser, mais que c'est cet échec qui ranime précisément pour nous la nécessité la lire.
[5] IM, p. 84

ce sens, la couche originaire du sentir, la réversibilité du sentant et du senti, suppose le monde comme fond déjà familier qui me sollicite ou qui me motive[1].

Pour Deleuze, il est impossible de faire de l'homme une origine absolue avec laquelle tout commence. Suivant l'orientation empiriste, il faudrait déterminer non pas un sol originaire comme patrie, mais un point de passage. Or, l'intensité chez Deleuze n'est précisément pas originaire ; elle en est même tout le contraire puisqu'elle court par définition à sa propre annulation en s'expliquant. L'originaire, c'est le fait même de manquer à toute origine, à tout sol fondateur, à tout fondement primordial. Bien plus, il faut protéger à tout prix pour Deleuze la dimension extensive, conserver les strates de subjectivation et de signification, conserver le protocole de la représentation même[2]. En ce sens, nous ne partageons pas la tendance actuelle qui consiste à lire Deleuze comme un grand destructeur du régime des catégories, comme un auteur qui sonderait un fond informel. La pensée doit s'accrocher à des opinions, de même que le corps, à des milieux où il se retrouve, où il reconquiert ses habitudes sensori-motrices. Seulement, sous le plan d'organisation, sous le découpage d'objets, sous les identités génériques dans le flux sensible, il y a un plan de consistance impersonnel et intensif. L'éloge de la perception naturelle ne représente un danger que si cette dernière est coupée des conditions qui la font être, que si les propositions de la conscience sont saisies indépendamment de l'instance problématique dont elles dépendent. La distinction chez Deleuze de l'intensif et de l'extensif ne recouvre donc pas la distinction merleau-pontyenne et maldinéenne de l'irréfléchi et du réfléchi, de l'originaire et du dérivé, du non-thétique et du thétique. C'est une conception somme toute assez banale de l'originaire qui meut la phénoménologie : la supériorité vient de ce qui vient en premier, et se définit par l'absence de savoir, de réflexion, qui opèrent une différenciation du sujet et du monde. Pour Deleuze, l'œil critique et analytique du savant n'a rien d'une dégradation (puisque le savant lui aussi pense en deçà des représentations et de l'identité du concept). Chez Deleuze, tout est à la fois réfléchi (en extension) et donne à réfléchir (en intension). Le domaine du sub-représentatif n'existe même pas, il insiste seulement, à la manière du non-être des stoïciens.

En phénoménologie en revanche, on pensait fonder la philosophie en récusant la prérogative de la pensée objective. Mais voilà qu'on retrouve la perception naturelle comme

[1] On verra que c'est encore cette pacification qui explique que, tout en reprenant la question heideggérienne sur la pensée, Deleuze n'en accepte pas la formulation en termes d'appel de l'être.
[2] MP, p. 331 : « Ne faudra-t-il pas garder un minimum de strates, un minimum de formes et de fonctions, un minimum de sujet pour en extraire matériaux, affects, agencements ? »

Urdoxa, opinion ou « foi originaire ». La phénoménologie se fait alors description d'opinions qu'elle élève au rang de fondement. Chez Merleau-Ponty et Maldiney, la sensibilité comme synthèse passive reste encore prisonnière d'une *doxa* qui ne fait que sanctifier le reconnaissable et le reconnu[1]. C'est une étonnante compromission qui pousse Merleau-Ponty à faire de l'opinion une proto-opinion, et de la *doxa*, une *Urdoxa* : « il y a, dit-il, une opinion qui n'est pas une forme provisoire du savoir, destinée à être remplacée par un savoir absolu, mais au contraire la forme à la fois la plus ancienne ou la plus rudimentaire et la plus consciente ou la plus mûre du savoir - une opinion originaire dans le double sens d' "originelle" et de "fondamentale". »[2] Et c'est encore la même subordination du projet de *Phénoménologie de la perception* au présupposé d'un sens commun, d'un lien naturel du sujet et du monde, qui fait dire à Merleau-Ponty : « la perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est "l'opinion" ou la "foi originaire" qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée. »[3]. Si la phénoménologie, avant d'être un mouvement ou un courant académique, est avant tout un style ou une manière de vivre, comme l'admettent volontiers Maldiney et Merleau-Ponty, les thèmes qu'elle noue se sont déjà noués spontanément dans la vie[4]. Et c'est précisément cette confiance, cet arrangement de la phénoménologie avec le sens commun, donc son incapacité à rompre en dernière instance avec une conscience représentationnelle et le présupposé d'un monde comme totalité originelle ou totalité de destination, qui mérite d'être examiné. À l'inverse, on avait vu comment Deleuze louait l'empirisme de nous faire atteindre un monde de science-fiction, là même où la description visait les situations du quotidien.

Deleuze et Guattari s'interrogent : « la sensation peut-elle être assimilée à une opinion originaire, *Urdoxa* comme fondation du monde ou base immuable ? »[5]. Cet appel à une opinion primordiale, *Urglaube* ou *Urdoxa*, est en effet déjà ambigu : « la distinction de l'originaire et du dérivé, écrivent les auteurs, ne suffit pas elle-même à nous faire sortir du simple domaine de l'opinion, et l'*Urdoxa* ne nous élève pas jusqu'au concept »[6]. La relation originaire au monde (recouverte par la pensée scientifique, l'intellectualisme, la psychologie

[1] Sur les présupposés qui empêchent la philosophie de réaliser son projet de rompre avec la *doxa*, cf. DR, pp. 175-176.
[2] PP, p. 454.
[3] PP, pp. 371-372, même thème p. 395.
[4] Sur ce thème de la phénoménologie comme révélation du monde, et nos rapports à la vie, cf. PP, ii et xvi.
[5] QPh?, p. 168.
[6] QPh?, p. 142.

des sentiments qui fait de toute sensation un effet mental du monde sur le sujet) est censée réveiller une expérience perceptive oubliée, le fait incompris que les objets du sens externe se profilent avant tout sur un « fond affectif qui jette originairement la conscience hors d'elle-même »[1]. Mais dès lors, la phénoménologie ne rompt pas avec les présupposés non philosophiques de la philosophie, et ne pense pas ses propres opinions : le monde y est posé comme étant toujours déjà unifié, cadre affectif invariable de ma perte et de mon salut, de mes hallucinations comme de mes pensées les plus conceptuelles. Ce qui est originaire, c'est le fait même de disposer autour de nous un milieu d'une structure définie, c'est le fait même qu'il y ait une « signification » de la sensibilité[2]. La sensation me donne un monde de co-existence, un espace vécu où intériorité et extériorité sont en rapport de connivence l'un avec l'autre. Le monde tel qu'il est pensé par la phénoménologie ne me fournit une connaissance de moi-même que parce que j'y adhère. Ce thème d'adhésion seul suffit à nous rendre précautionneux : la description de l'être-au-monde devient l'équivalent d'une description de la manière dont les choses se dessinent *pour moi*. Mais cet entrelacs de l'homme et du monde n'obéit-il pas encore à l'image dogmatique de la pensée, à une image qui continue de présupposer entre l'homme et le monde une familiarité native, un accord, ou encore une parenté, quitte à intérioriser cette entente primordiale dans la chair ?

Remarquons que, puisque le sentir est un terme introduit en phénoménologie pour penser l'accord de l'homme et du monde, c'est sur la description du corps que convergent en dernière instance les difficultés. Tout sépare Deleuze de Maldiney et de Merleau-Ponty à cet égard. Combien semble insuffisant, eu égard au rapport du corps aux choses, le cortège des métaphores théologiques (« une communion ») ou sexuelles (« un accouplement »[3]). Deleuze, au moment même où il découvre avec les phénoménologues le moment non représentatif de la sensation, exige un principe explicatif de la synesthésie, de la communication ou de la concordance de chaque sens avec les autres. Enfin, Deleuze vise à rendre compte de la genèse du corps lui-même, en tant qu'il est un ensemble constitué de fonctions. Chez Merleau-Ponty, c'est bien connu, le corps est de la même « étoffe »[4] que les choses. Pour lui, chaque organe de sens constitue un domaine sensible (goût, toucher, odeur, bruit, poids), mais tous les domaines entrent en résonance indépendamment de l'objet

[1] PP, p. 110.
[2] Nous verrons comment la résurgence de l'asignifiant se lie chez Deleuze et Guattari à la critique du sujet.
[3] PP, p. 370
[4] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 21.

commun représenté. Mais, se demande Deleuze, comment expliquer cette « communication existentielle qui constituerait le moment “pathique” (non représentatif) *de* la sensation »[1] ?

Avoir un corps qui est traversé par un mouvement vers le monde lui-même, répond Merleau-Ponty, c’est posséder un montage universel de la perception. Sans le vouloir ou en le voulant, la phénoménologie réintroduit alors une vision du corps organisée, humanisée et ordonnée : la chair est un processus qui recrée une harmonie entre le sensible et le senti d’une part, entre les différents sens d’autre part. Mais dès lors, Merleau-Ponty ne tire-t-il pas l’unité du sujet de la perception de l’unité du schéma corporel ? Cette unité charnelle pourra certes être dite ouverte et indéfinie, on ne voit pas comment le concept de chair peut dépasser les ambiguïtés d’une conscience originaire. Aussi, l’insuffisance de cette hypothèse phénoménologique, que partagent Maldiney et Merleau-Ponty, est de renvoyer la sensation à un corps déjà organisé, et non pas à un corps intense encore indifférent aux qualités, aux organes et parties anatomiques.

Du corps vécu à la chair, c’est donc bien le problème de la constitution de l’organisme humain qui reste au centre d’une phénoménologie qui veut faire du sentir un rapport originaire du corps et du monde. L’unité de l’objet et l’unité des sens dépendent donc encore dans *Phénoménologie de la perception* de l’unité plus fondamentale de notre corps. Aussi bien, la redécouverte de cette expérience du monde auquel nous sommes par notre corps reviendra à nous retrouver, puisque « le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception »[2]. La chair est pour Deleuze l’une des grandes raisons qui empêchent la phénoménologie de dépasser la part trop subjectivement vécue et d’atteindre à une perception non naturelle, non soumise aux clichés perceptifs.

Nous avons vu que la sensibilité chez Deleuze était avant tout vibratoire : elle fluctue et bat avec les différences d’intensité. Or, la puissance vitale du rythme dont la sensation dépend n’érode-t-elle pas le corps organisé, ne déborde-t-elle pas les sens structurés en domaines en les traversant tous ? Partant de là, Deleuze fera à la phénoménologie merleau-pontienne le reproche de n’avoir remis en question ni la consonance du monde, ni l’organisation des organes du corps. Dans son livre sur Francis Bacon, il écrit : « ce fond, cette unité rythmique des sens, ne peut être découvert qu’en dépassant l’organisme. L’hypothèse phénoménologique est peut-être insuffisante, parce qu’elle invoque seulement le corps vécu. Mais le corps vécu est encore peu de chose par rapport à une Puissance plus profonde et presque invivable. L’unité du rythme, en effet, nous ne pouvons la chercher que

[1] FB-LS, p. 45. C’est l’auteur qui souligne.
[2] PP, p. 239.

là où le rythme lui-même plonge dans le chaos, dans la nuit, et où les différences de niveau sont perpétuellement brassées avec violence. »[1]

Pour cette raison, Deleuze a soutenu tout au long de son œuvre que la phénoménologie en reste à une représentation organique, où l'action constituante de la chair renferme sur elle-même la complémentarité heureuse du sujet et de l'objet[2]. Autrement dit – pour reprendre les mots de Merleau-Ponty –, « la chose est le corrélatif de mon corps », si bien que « la nature entière est une mise en scène de notre propre vie »[3]. Commentant ces passages, Deleuze et Guattari peuvent affirmer que « c'est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l'incarnation ; c'est une notion pieuse et sensuelle à la fois, un mélange de sensualité et de religion »[4].

Nous avons vu la place éminente du corps-conscience chez Merleau-Ponty, puisque c'est le corps qui est le lien de l'homme et du monde, capable de répondre aux insuffisances de l'empirisme et d'une philosophie intellectualiste. Fine membrane ou terrier rempli de bêtes sauvages, manteau d'arlequin érotique ou corps vécu... Peu importe sa conception, mais il faut pour Deleuze croire au corps. « Donnez-moi un corps », « Mettez-moi une écharde dans la chair », « Redonnez-moi une foi », « Redonnez-moi le monde » sont chez lui des formules équivalentes. Mais ce que demande ainsi Deleuze, c'est les droits d'une expérience intensifiée, d'une vie qui n'est pas diminuée, d'une habitude qui ne s'est pas encore transformée en rengaine. Le concept de chair n'y suffire donc pas, car il semble présupposer les caractères morphologiques, histologiques, anatomiques, et physiologiques de l'organisme humain déjà constitué.

Ainsi, la chair comme réalité en extension doit pour Deleuze se désagréger au profit d'un « corps sans organes » qui la produit. Le terme de « corps sans organes » désigne précisément chez Deleuze et Guattari une matière intense et non formée, une réalité où la différenciation morphogénétique se fait de façon continue, un plan qui ne comporte encore que des seuils et des *différences internes*, en deçà de la considération d'un ensemble déjà organisé d'organes. Mis du côté des intensités, le corps est un œuf. Deleuze et Guattari affirment que « l'œuf présente justement cet état du corps "avant" la représentation organique : des axes et des vecteurs, des gradients, des zones, des mouvements cinématiques

[1] FB-LS, p. 47. Nous verrons en quoi le dehors constitue une figure analogue pour la pensée.
[2] Sur ce rapport de familiarité, toujours tacitement présupposé par l'intellectualisme, cf. PP, pp. 50-51. Aussi p. 66 : « La science et la philosophie ont été portées pendant des siècles par la foi originaire de la perception. La perception s'ouvre sur des choses. »
[3] PP, p. 370.
[4] QPh?, p.169.

et des tendances dynamiques, par rapport auxquels les formes sont contingentes ou accessoires ».[1]

Il est évident que l'invention du corps sans organes constitue une tentative de réponse face au manque d'élément génétique éprouvé par Deleuze face à la phénoménologie. « On ne creuse des espaces, on ne précipite ou ne ralentit des temps qu'au prix de torsions et de déplacements qui mobilisent, compromettent tout le corps »[2]. À la discorde des facultés du sujet doit donc correspondre un désordre des organes du corps. Dans *Logique de la sensation* Deleuze abandonne l'idée du corps formé, pour décrire comment Bacon atteint par déformations à un corps qui ne se définit plus par des parties fonctionnelles (organes) mais par des zones d'intensité qui sont autant de seuils ou de niveaux, et qui composent un corps intense qui se définit par un rapport de forces tantôt actives tantôt passives, caractérisées par un pouvoir d'affecter et d'être affecté[3]. La sensation, loin d'être harmonique, synesthésique, se noue au contraire comme une modulation intensive et imprévisible de ces forces. Parfois, au lieu de tout sentir, je peux sentir le strict minimum, les seuils les plus limités et les plus bas, comme une tique en attente de sa proie : c'est déjà une expérience intense pour Deleuze (car on mesure toujours la différence des sensations avec le degré zéro). En tout cas, si la force est en rapport étroit avec la sensation[4], c'est qu'une chose n'existe que pour autant qu'elle apparaît non pas forcément à une conscience humaine, mais en tant que force qui s'affirme en s'exerçant sur autre chose (pouvoir d'affecter ou force active) ou bien en étant saisie par autre chose (pouvoir d'être affecté ou force passive). Ainsi pour une tique : lumière, chaleur du sang. Un corps n'est pas une chose, une substance, il n'a pas réellement de contours, il est précisément cette modulation intensive : « Au-delà de l'organisme, mais aussi comme limite du corps vécu, il y a ce qu'Artaud a découvert et nommé : le corps sans organes ».[5]

À la question de savoir si la sensation peut nous livrer un moi, la réponse de Deleuze est affirmative. Mais le contenu intuitionné doit-il nécessairement être lié au moi ? Rien n'est moins sûr, tant le moi cesse d'être l'instance de la sensation dont le contenu empirique serait l'effet. C'est au contraire l'ego qui devient effet, en tant qu'il subit ces mouvements aberrants du sentir et est mis à l'épreuve par eux. On pourrait certes se demander si Deleuze

[1] FB-LS, pp. 47-48.
[2] DR, pp. 282-283.
[3] F. Zourabichvili, « Une philosophie de l'événement », in *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 45.
[4] FB-LS, p. 39.
[5] FB-LS, p. 47.

ne présuppose pas ici un moi du côté du pouvoir d'intuition lui-même. En réalité, puisqu'il rapporte l'intuition à des synthèses passives primaires, la sensation ne peut pas m'appartenir : c'est elle qui, dans son opacité, dans sa passivité, nous fait des organes. La conscience n'est qu'un cas particulier d'organe dans l'esprit, organe qui fonctionne comme un écran capable de filtrer ce qui nous parvient du dehors.

Cela veut dire avant tout que le moi est une synthèse à même le sensible : une pluralité de synthèses passives qui se fait en moi, sans moi, malgré moi : « à la fois je deviens dans la sensation et quelque chose arrive par la sensation, l'un par l'autre, l'un dans l'autre »[1]. Nous pouvons donc suivre l'analyse de Depraz, quand elle affirme que Deleuze « ré-injecte du Hume dans Husserl »[2], parce qu'il lie l'analyse de la conscience intime du temps du dernier avec le pouvoir de contraction par l'imagination du premier, et parce qu'il fait du corps lui-même une synthèse passive originaire. Dès lors, nous sommes doublement une plaque sensible : une fois au niveau des synthèses passives secondaires (perceptives), où émergent des consciences élémentaires que sont les habitudes ; une fois au niveau des synthèses passives primaires, où ce sont nos organes eux-mêmes qui sont l'effet de contraction des habitudes. Le corps lui-même fera donc chez Deleuze l'objet d'une explication génétique : « dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes »[3]. C'est pourquoi, nous sommes en droit de dire que l'intensément vital est sans rapport avec le moi fixe, de même que le corps sans organes est sans rapport au corps organisé : c'est la vie qui est devenue trop grande pour moi, m'arrachant à moi-même et me faisant affronter la limite du vivable et du supportable[4].

[1] FB-LS, p. 39. Variation de « Je ne deviens qu'en tant que quelque chose arrive, et il n'arrive quelque chose (pour moi) qu'en tant que je deviens ». E. Straus, *Du sens des sens* (trad. G. Thinès et J.-P. Legrand), Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 372.

[2] N. Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in *Revue germanique internationale*, n° 13 (2011), p. 148.

[3] DR, p. 99. C'est l'auteur qui souligne. Concernant la référence à l'œil comme lumière contractée, rappelons la manière dont Tarde posait le problème de l'organisme et de la matière en général. Ainsi, chaque organe trouve selon lui son principe dans la « propriété », au double sens (1) de possession, d'appartenance et (2) de qualité propre. D'après ce principe, « la rétine a pour propriété, non la vision, mais les atomes éthérés vibrant lumineusement, qui ne la possèdent pas ». Cf. G. Tarde, « Monadologie et sociologie », in *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Ed. G. Masson, 1895, p. 372.

[4] MP, p. 43 : « Le corps sans organes n'est pas un corps mort, mais un corps vivant, d'autant plus vivant, d'autant plus grouillant qu'il a fait sauter l'organisme et son organisation. »

Il n'y a là nulle hypothèse mystique, mais simplement l'affirmation d'une naissance continuée et incessante des organes à titre d'objets partiels. Le corps est tel un embryon, donc très peu « sujet » en vérité, puisqu'il parcourt les états qui seraient invivables pour un organisme fixe déjà constitué. Comme disait Artaud, c'est lorsqu'on se sera fait un corps sans organes, que nous serons délivrés de nos automatismes et rendus à notre véritable liberté. Et déjà le sens de la réactivation par Deleuze de l'habitude de Hume, était de dire que celle-ci pouvait être perpétuellement recommencée.

En réalité, on comprend, en relisant la section kantienne sur les anticipations de la perception, que du point de vue de l'*intensio* le monde entier peut être identifié à un œuf[1]. Le moi comme individu particulier, comme une certaine spécification et organisation de ce monde (avec un système psychique propre) émerge sur fond de ce champ d'individuation et de subjectivation anonyme. L'individualité, en tant qu'elle est effet d'un *processus* d'individuation, enveloppe, comprend et enferme[2] donc en elle des facteurs pré-individuels. Le problème de la réceptivité humaine se reformule alors, plutôt qu'il ne disparaît. Le corps lui-même, avant d'être celui de l'espèce homme et comprenant des parties organiques qui lui appartiennent, renvoie à une réalité qui n'a pas encore produit l'organisation des organes des sens. De la strate des systèmes psychiques, à la strate organique, jusqu'aux strates énergétiques et physico-chimiques les plus profondes et diverses : c'est une grande plongée dans l'intensif, des habitudes déjà acquises à ce qui est ainsi contracté. *Mille Plateaux* est entièrement mû par ce problème de déstratification. Le problème le plus général de la vie est donc davantage celui de l'*avoir*, plutôt que d'*être* ceci ou cela. Ce renversement paraît banal et semble former un jeu grammatical. « En fait, écrit Deleuze, il est très difficile à chacun de nous de faire la liste de ses propres possessions. Il n'est pas facile de savoir ce qui nous appartient, et pour combien de temps. La phénoménologie n'y suffit pas. »[3] Cet élément de l'avoir, au sens où j'ai des habitudes, des attaches (même temporaires et provisoires), est pour Deleuze une question métaphysique d'une grande importance. Gabriel Tarde déjà disait que « l'opposé vrai du moi, ce n'est pas le non-moi, c'est le mien »[4]. Pour rendre compte de

[1] DR, p. 320 : « L'œuf ne reconstitue les parties qu'à condition de se développer dans un champ qui n'en dépend pas ».
[2] C'est l'expression qui permet de penser en philosophie ces ordres d'enveloppement et de développement, d'implication, d'explication et de complication, et qui renvoie en dernière instance la subjectivité à un pli. Sur ce thème, cf. SPE.
[3] LP, pp. 146-147.
[4] G. Tarde, « Monadologie et sociologie », in *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Éd. G. Masson, 1895, p. 372. Tout être veut, affirme Tarde, s'approprier les êtres extérieurs, si bien que la possession devient « le fait universel, et il n'est pas de terme meilleur que celui d'acquisition pour exprimer la formation et la croissance d'un être quelconque. » (p. 374). L'avoir à son tour peut être unilatéral (alors le sujet produit est

la précarisation du « moi », on a vu que Deleuze était amené à invoquer sa temporalisation, son statut d'habitude dans l'esprit ; habitudes que l'esprit gagne ou qu'il perd, qu'il acquiert ou dont il se dépouille, nulle propriété n'étant définitive. Bref, c'est dans leurs avoirs et dans l'inventaire de leurs propriétés que le sujet (comme existence mentale) et l'individu (comme existence corporelle) trouvent leur loi momentanée.

Pour terminer, le rôle fondamental que joue l'art dans la désorganisation et la réorganisation de nos structures perceptives peut servir d'ultime révélateur de tout l'écart qui sépare Deleuze des phénoménologues. Tout en continuant d'invoquer charitablement Maldiney et Merleau-Ponty là où il aborde le problème de la sensation, Deleuze fera un usage radicalement anti-phénoménologique du sentir, contestant la forme de la récognition déjà rattachée à l'unité d'un sujet. Dans ce contexte, l'art sert plutôt en phénoménologie de légitimation à l'intériorité d'un sujet porté à sa vérité[1]. Deleuze décèle non sans ironie que la phénoménologie de l'art est en réalité incapable d'affronter l'affect et le percept artistiques[2] ; elle retombe trop vite dans l'idée que l'art explore la dimension affective. Puisque cette dimension est en dernière instance ramenée au personnel, le danger est de se limiter à la promotion un peu naïve d'un « éveil » des sens ou d'un « émoi » du sujet par l'œuvre d'art. Ces idées feraient évidemment vomir n'importe quel artiste et critique d'art sérieux. Bref, la phénoménologie de l'art semble mal outillée pour rendre compte du différend esthétique.

Malgré leur accord principiel sur le fait que l'esthétique-artistique dévoile l'esthétique-sensible ce sont là deux « logiques » de la sensation différentes. Si « esthésiologie » ou « esthésique » nomment l'étude de ce qui me touche, c'est-à-dire d'un sensible qui touche mes points sensibles, alors je dois moi-même sortir de ma moite intimité, et me penser comme une ligne mouvante qui pâtit de l'expérience de l'art. L'esthésiologie, autrement dit, ne peut pas être la description de la sensation en acte d'un sujet individué, faute de quoi nous continuerions à évoluer dans la forme de la récognition. Il est vrai que Maldiney s'est rapproché le plus des grandeurs intensives quand, décrivant le fonctionnement interne de l'œuvre d'art, il insiste sur l'aspect rythmique de la sensation et sur la dimension inobjectivable de son contenu réel : force plutôt que forme, l'œuvre est à elle-même un événement, et non l'image d'un événement. Deleuze doit beaucoup à

crispé), ou réciproque (au sens spinoziste d'une composition des rapports, tel le corps qui apprend à nager dans l'eau)

[1] D'où la réserve suivante : « La phénoménologie a besoin de l'art, comme la logique de la science ». QPh?, p. 141.

[2] Sur ce thème, QPh?, p. 142.

Maldiney, lorsqu'il affirme que « l'ultime, c'est donc le rapport du rythme avec la sensation, qui met dans chaque sensation les niveaux et les domaines par lesquels elle passe. Et ce rythme parcourt un tableau comme il parcourt une musique »[1]. Ainsi, puisque le pouvoir du rythme est le seul objet de l'art ; puisqu'un rythme ne se déroule pas dans le temps et dans l'espace, mais les génère[2] ; puisque, enfin, loin de se réduire aux êtres sensibles, « le rythme a lieu au-delà des phénomènes physiques »[3], comment ne pas reconnaître là le *sentiendum* deleuzien, le plus proche noumène du phénomène, une genèse du temps[4] en même temps qu'une genèse de l'espace[5], la genèse même des formes du sujet et des formes d'objet ? Bien plus, Maldiney saisit très bien que si l'intensité est l'insensible « impliqué »[6], elle risque toujours de disparaître sous les valeurs extensives : le rythme court le péril de se mécaniser et se bloquer en « algèbre spirituelle »[7], de mourir « d'inertie ou de dissipation »[8]. Il est donc d'autant plus étonnant qu'au moment même où il est capable d'accomplir son projet de dépasser la forme égologique de conscience et la forme représentationnelle d'objets, Maldiney réduise ce monde rythmique à un « *atmen* » – une respiration, en référence à un poème de Rainer Maria Rilke. Puisque le souffle est à la fois abandon au monde et recueil du monde, la différentielle rythmique est réduite finalement à un va-et-vient incessant entre l'homme et le monde, bref à l'être-au-monde. Le dévoilement de la dimension esthétique ne fait en somme que renvoyer à un état du vécu plus originaire.

Deleuze s'interroge sur ce bénéfice accordé au moi. Pour reconnaître l'au-delà du protocole de la représentation, il faut encore que la puissance différentielle soit correctement analysée, c'est-à-dire rapportée à l'intensité. L'intensité suffit à ancrer la sensibilité ailleurs que dans la subjectivité ; et le monde, ailleurs que dans la trame de l'objectivité. Maldiney a beau avoir les intuitions les plus fortes sur l'essence du rythme, insister sur sa différence avec la mesure, avec la cadence, avec un temps pulsé, rappeler aussi le danger de l'assujettir à un mètre et à le pythagoriser… le rythme tel qu'il le conçoit est toujours réduit en dernière instance à l'affirmation qu'il n'y a nulle distance entre l'homme et le monde, que les deux vibrent d'un seul tenant, ou entrent au contraire en dissonance. C'est que la préoccupation centrale de Maldiney partait d'un certain constat civilisationnel : « nous vivons dans un

[1] FB-LS, p. 46.
[2] H. Maldiney, « Notes sur le rythme », in *Henri Maldiney : penser plus avant…* (sous la dir. J.-P. Charcosset), Chatou, Éditions de la Transparence, 2012, p. 20.
[3] RPE, p. 158.
[4] Sur cette chronogenèse, RPE, p. 217.
[5] RPE, p. 263 : « C'est le rythme […] qui engendre la spatialité »
[6] RPE, p. 216 : « Le rythme d'une forme est l'articulation de son temps impliqué ».
[7] RPE, p. 52.
[8] RPE, p. 214.

monde où partout prime la perspective objectivante et planificatrice », si bien que le rythme (et la vérité du sensible qu'il nous livre) sert pour lui à recréer le lien de l'homme et du monde[1]. Mais si Maldiney ôte simplement à la représentation son contenu, il en garde la forme. Le rythme reproduit en la posant comme originaire la double polarité de l'être-au-monde : « du dedans au dehors et du dehors au-dedans »[2]. Ainsi, tout en notant la puissance et l'interprétation très pénétrante de Maldiney, Deleuze regrette qu'au lieu que le rythme soit brassage des différences de niveau, plongée dans le fond chaotique de la nature, celui-ci nous serve simplement à pallier l'absence de monde et l'absence d'une manière authentique de l'habiter. Au lieu que le rythme (au sens propre « méta-physique »[3]) soit renvoyé à l'intensité sous les grandeurs extensives, il est conçu dans le sens d'une révélation de l'être pur de l'étant : ce qui me fait toucher à l'existence et ce qui fait que « *je me trouve* »[4]. Aussi, même renvoyé à une différence de niveau constitutive, c'est-à-dire au rythme et à l'intensité, le sentir en phénoménologie consiste à décrire inlassablement comment « nous nous arrivons nous-mêmes »[5]. Bref, le statut du rythme chez Maldiney indique que ce n'est une épreuve que pour la pensée objectivante, jamais pour la sensibilité elle-même.

Par ailleurs, insistons que lorsque Deleuze, Merleau-Ponty et Maldiney définissent l'œuvre d'art comme un « événement », ils ne parlent pas de la même chose. Ce que révèle la montagne Sainte Victoire dans un tableau de Cézanne, c'est le *y* de l'*il y a*. L'art est éclair de l'être. L'art est ouverture de l'Ouvert. Deleuze regrette que l'événement phénoménologique, au lieu d'être imprévisible et irréductible, soit la fraîcheur du même : « toujours la même surprise matinale du monde toujours nouveau dans sa permanence »[6], écrit Zourabichvili pour signifier que l'événement ne change alors rien, ne sert à rien, sinon à refonder sur de nouvelles bases ce dont nous étions partis. Chez Deleuze, la rencontre d'un signe dans une œuvre d'art fracture l'avant et l'après et révèle la part insensible du sensible. L'art empêche par conséquent qu'on retrouve et le monde tel qu'il est et qu'on s'y retrouve. L'œuvre en phénoménologie en revanche révèle une vérité primordiale, et cette vérité *m*'importe parce que *je m*'y reconnais. Deux difficultés sont alors à noter. Premièrement,

[1] Nous verrons comment, avec le concept d'agencement, Deleuze et Guattari arrivent à penser de tels changements technologiques et civilisationnels, par-delà toit catastrophisme et toute plainte sur le devenir de l'homme.
[2] RPE, p. 235. Nous verrons que si cette logique n'est pas étrangère à Deleuze, il ne conçoit pas le « dedans » du sujet comme étant « au » monde, mais comme conquête sur le chaos.
[3] RPE, p. 214.
[4] RPE, p. 333, c'est l'auteur qui souligne.
[5] H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 425
[6] F. Zourabichvili, « Événement et littéralité », in *La littéralité et autres essais dans l'art*, Paris, PUF, 2011, p. 34.

c'est encore la reconnaissance qui est le mobile interne de ce modèle théorique. Deuxièmement, l'art se voit attribuer toujours le même contenu : celui de me révéler l'être. Pour Deleuze, loin de figurer une respiration de l'être et de l'étant, le sentir engendre une dé-marque, une désappropriation, un désapprentissage qui nous emmène hors de nous et qui nous transforme. C'est dans ce désaccord que se place toute la doctrine deleuzienne des facultés.

Tout le problème de Deleuze se joue justement dans cette rencontre du concept et du signe sensible. Car si l'art est l'occasion d'une distorsion des sens, il ne le fait qu'en allant aux limites propres de la sensibilité. La pédagogie des sens fait donc partie intégrante du transcendantalisme chez Deleuze, et est la raison pour laquelle c'est l'art qui commande dans le renouvellement des rapports de la pensée et de la vie : le sentir nous fait quitter le confort, l'habitude, la monotonie d'une perception ordinaire, naturelle, trop humaine. Si l'art a cette capacité de devenir un procès intensif de capture de forces, une composition de forces au lieu d'une représentation de formes, il sera apte à nous donner des vérités plus profondes et plus belles que les vérités de l'intelligence, apte aussi à nous faire atteindre un point où l'esprit est le plus proche de la matière, où il atteint des seuils inhumains de perception. Si l'affect et le percept artistiques sont « en absence de l'homme »[1], indépendants de la perception d'objet et de l'affection d'un sujet, c'est précisément parce que l'intensif, « à la fois objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité »[2], nous dérobe au monde objectif ainsi qu'à nous-mêmes[3].

C'est donc dans l'art et dans l'analyse des œuvres que Deleuze découvre la structure du sensible. Ce pourquoi, la stylistique s'identifie chez lui à l'étude de la tectonique de la sensation propre à chaque créateur. Encore faut-il que l'expérience de l'art, qui est tout sauf une expérience mondaine, une expérience de reconnaissance d'un objet culturel, qui est tout sauf un poli brodage de mots sur une émotion et un sentiment (tous deux trop subjectifs), devienne engendrement, genèse de la pensée. L'art, dans sa résistance aux clichés et à la bêtise, doit me dessaisir de mon pouvoir de m'y retrouver comme sujet. Donc, faisons un pas de plus, en disant que l'art n'est pas censé produire des sensations chez celui qui l'expérimente : ces sensations, il est censé les matérialiser, les porter dans la matière, créer une interaction entre la matière et la force, au lieu d'une interaction entre la forme et le

[1] QPh?, pp. 154-155, p.158, p. 159 : « le percept, c'est le paysage d'avant l'homme, en absence de l'homme », p. 163 : « l'affect [...] est le devenir non-humain de l'homme ».
[2] DR, p. 189.
[3] QPh?, p. 160, note 6.

contenu. L'art « réalise » la sensation, autrement dit il la rend claire, durable, nette, précise, il ne se contente pas de la laisser à l'état éphémère et confus[1]. À ce titre, le problème de l'art est moins d'inventer des formes que de capter des forces : rendre visibles des forces non visibles, sonores des forces non audibles. Par exemple, quelle est l'affaire de la musique, quand elle réussit à faire communiquer dans l'intensif l'élémentaire et le cosmique ? Les grands compositeurs, et ils ont raison, nous disent que c'est quelque chose comme : un enfant meurt, un enfant joue, une femme naît, une femme meurt, un oiseau arrive, un oiseau s'en va. À travers ces individuations affectives et perceptives (ces « hecceités », pour parler techniquement), la musique produit des croyances et produit le sens. Et ce sont tous les artistes qui remplissent, quand ils sont bons, la tâche que Deleuze assigne aux temps présents : construire une œuvre d'art qui sache dépasser les conditions expérimentales de l'audible et du visible sans tomber dans les Idées.

L'art donnera donc la possibilité à Deleuze d'explorer les modes d'expériences inhumaines. Retenons ici que le sujet qui passe par des mouvements qui le désorganisent et le réorganisent ne peut plus être la figure abstraite dénommée « Homme », mais devient un point de vue sur une variation acentrée. Bref, si l'esthétique nous force à redéfinir l'homme, c'est parce que la perception nous défait de nous-mêmes et nous défait nous-mêmes. Là encore, on peut rappeler pour l'illustrer le traitement respectif du cinéma par Deleuze et Merleau-Ponty. Ce rappel suffit pour indiquer que l'écart entre les deux esthétiques est immense, mais aussi que cet écart a trait en définitive à une conception différente de la subjectivité. Merleau-Ponty pense en effet la composition d'images sur l'écran à partir d'une conscience humaine, les films étant les révélateurs des manières différentes d'être-au-monde. Un dépassement de cette position phénoménologique et de son egologisme fondamental est à chercher pour Deleuze du côté de Bergson, dont la formule contractée est : « toute conscience *est* quelque chose » [2]. Le cinéma, dans son indécise inspiration bergsonienne, est décrit par Deleuze comme une tentative de remonter vers un état de choses acentré, un état où le monde ne se dispose plus « autour » de moi. En ce sens, le cinéma supprime les deux coordonnées existentielles de la phénoménologie : (1) un sujet percevant, (2) l'horizon du monde[3]. Ainsi le montage chez Vertov par exemple, où la caméra elle-même devient une conscience à même la matière, capable de « rendre l'homme à ses mouvements,

[1] Deleuze rappelle à ce sujet les critiques de Francis Bacon adressées aux impressionnistes.
[2] Pour une description de la conscience comme écran plutôt que faisceau de lumière, on se rapportera à IM, pp. 83-90.
[3] Par exemple chez Merleau-Ponty, PP, p. v : « l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît ».

rendre perceptibles les mouvements qui le traversent et font sa vie en deçà de son humanité : une vitalité inattribuable, relevant d'une perception acentrée »[1]. Le sujet humain cesse par conséquent d'être point d'ancrage ou centre de référence, en même temps que le monde cesse d'être ce à quoi s'ouvre la conscience en s'éclatant. L'intentionnalité comme idée fondamentale de Husserl est sans doute une idée juste, mais à condition de la rapporter à la matière même. Mais ce report nous sort immédiatement de la phénoménologie. Cette résistance du cinéma à la stricte référence humaine, on la retrouve dans le livre pourtant d'inspiration phénoménologique de Pierre Rodrigo[2]. Pour Rodrigo, l'image ne se dote d'un mouvement qui lui est propre qu'à condition que le montage soit conçu comme une substitution à mes propres pensées, de sorte que je fasse un mouvement sur place, traversé par des scénarios et des corps qui se déplacent en moi, et creusent en moi une déshabitation du monde[3]. Et ce n'est pas seulement du cinéma, mais de tous les arts, qu'il faut dire qu'ils créent des affects et des percepts impersonnels mais pourtant singuliers.

Zourabichvili, inspiré par Deleuze, choisit d'appeler « reconnaissance non-mimétique » ce dépassement de l'anthropomorphisme. Il veut dire par là que l'œuvre me concerne, mais dans le sens où, par elle, je ne me réfléchis pas. Si le sentir est une survenue, un surgissement, et si la seconde moitié de cet événement est le moi, ce moi qui vient n'est-il pas tel que je ne le reconnais pas ? L'œuvre, autrement dit, inquiète le sujet qui en fait l'expérience et le dote de nouvelles formes de sensibilité. Je joue avec moi et cherche à m'attraper par un effet de dérobade. Notons que l'apparence joueuse est chez Zourabichvili la reprise d'un thème kantien et surtout schillérien : elle fait que le monde soit soumis à un jeu qui désenchaîne et réenchaîne librement les forces et les matières[4]. Mais pour qu'il y ait jeu, il faut encore qu'il y ait chaîne, détermination, un ensemble qui fournisse matière à jouer : cette matière est précisément nos points de déterminations, nos milieux où nous puisons nos habitudes, nos schèmes optiques et sonores, et sur lesquels l'art vient greffer sa puissance ludique. « "Ce qui touche", ce qui est "sensible", ce qui révèle dès lors de l'esthétique, ce n'est pas une figure ni une identité, […] mais, précise Zourabichvili, la

[1] F. Zourabichvili, « L'œil du montage (Dziga Vertov et le matérialisme bergsonien) », in *La littéralité et autres essais dans l'art*, PUF, Paris, 2011, p. 131.
[2] P. Rodrigo, *Montages du sens. Philosophie, cinéma et arts plastiques*, Belval, Circé, 2017.
[3] On retrouvera cette idée dans le thème en apparence curieux d'automate spirituel. Ce thème est central dans les analyses d'*Image-mouvement* et *Image-temps*, où Blanchot et Artaud sont les témoins d'une anti-phéoménologie asubjective.
[4] Mais non plus les formes, et c'est la grande différence avec les esthétiques de Kant et de Schiller. Ce problème poussa Jacques Rancière à se demander s'il y a même quelque chose comme une esthétique deleuzienne.

constellation mouvante des points par lesquels nous pâtissons »[1]. L'urgence de l'art, en ce sens, serait de nous délier d'avec nous-mêmes, par une contrainte qui nous force à jouer d'après une nouvelle règle. Son affaire n'est plus de produire des formes, mais d'expérimenter les matériaux en prise avec des forces, afin que le destinataire soit contraint de suivre l'œuvre, se prêter à son jeu, et pour qu'il lui soit redonné ainsi de jouer avec lui-même. La sensation en acte, autrement dit, n'est pas chez Deleuze celle d'un sujet individué, qu'il soit transcendantal comme chez Kant ou éminemment incarné comme chez Merleau-Ponty. Le sujet *s'individue* au contact avec l'expérience[2] ; mon individuation fait miroir à une sensation en formation. Et si mon moi il y a, il est un survenir, constitué par la pluralité de forces (d'ailleurs bien souvent conflictuelles), et non un point. La rencontre en art, comme toute vraie rencontre, n'a jamais les coordonnées d'un rendez-vous : c'est une passion par laquelle je passe, si bien que le sujet sera là, à sa place et en son heure, mais en tant qu'il ne se reconnaît pas, en tant qu'il est lui-même advenu dans la rencontre.

De l'esthétique des intensités au *pathos* de la pensée

En définitive, on a vu comment Deleuze met dans la sensation une différence de niveau constitutive, ce qui lui permet d'insister sur la réalité intensive de toute sensation. Pour les phénoménologues de l'art, l'être-au-monde était destiné à dépasser les insuffisances de la révolution copernicienne, de l'intellectualisme husserlien, et de l'empirisme. Mais nous avons vu à plusieurs reprises en quoi le sentir phénoménologique était finalement un substitut de la relation sujet/objet. En conséquence de quoi, il nous est apparu que l'opposition de Deleuze à la phénoménologie s'articulait autour des points suivants : (1) l'être-au-monde comme résurrection subreptice du clivage sujet/objet, (2) l'appel à l'originaire comme défense du pré-discursif et de l'anté-prédicatif, tous deux encore trop arrangeants avec le sens commun, (3) un usage de la perception naturelle qui fait de l'expérience seulement une affaire du vécu, au lieu qu'elle nous mette en prise avec l'invivable, (4) l'absence du rendu génétique du corps, son acte de constitution restant mystérieux, (5) le rôle simplement ancillaire de l'art, incapable dès lors de devenir un interlocuteur à égal de la philosophie.

[1] F. Zourabichvili, « La différence esthétique : jeu et reconnaissance non mimétique », in *La littéralité et autres essais dans l'art*, Paris, PUF, 2011, p. 230.
[2] F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1996, p. 36 : « Penser déplace la position subjective non pas que le sujet promène son identité parmi les choses, mais l'individuation d'un nouvel objet ne se sépare pas d'une nouvelle individuation du sujet. »

Concernant ce dernier point, notre préoccupation a été de montrer en quoi la création des champs d'intensités[1] ou blocs de sensations est affaire spécifique de l'art. L'œuvre est conçue par Deleuze comme l'émetteur physique des signes ; ces émissions à leur tour impliquent des différences internes. Plus particulièrement, l'analyse de la genèse de la sensation permet de justifier l'ambition deleuzienne de surmonter la dualité propre à l'esthétique, dualité où la théorie de la sensibilité et la théorie de l'art n'ont de points de rencontres que contingents. Pour procéder avec rigueur, la démonstration doit s'opérer comme suit : (1) il y a un privilège des expériences où ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose, et ce privilège tient à ce que seules ces expériences possèdent en elles les griffes de la nécessité, l'« élément impératif intérieur »[2] qui décide du pouvoir de genèse intrinsèque de la sensibilité ; (2) l'affaire de l'art (quand il cesse d'être mauvais) est de créer de tels événements, c'est-à-dire de fabriquer ces blocs de sensation consistants ; (3) l'objet rencontré dans l'expérience artistique ne sont pas les formes, mais les puissances du saut, du rythme, et de l'intervalle, autrement dit l'« intensité » ; (4) puisque cette différence dans l'intensité élève la sensibilité à son exercice supérieur, c'est en définitive la sensibilité qui communique sa violence originelle et sa nécessité à la pensée[3].

La conséquence directe de ces thèses est double. Premièrement, le sentir s'inscrit en exception par rapport à la simple expérience représentative et à la perception naturelle, il nous force donc à concevoir l'intensité comme la genèse interne de la sensibilité, comme un dérèglement de tous les sens du sujet. Deuxièmement, et c'est là une différence notable avec la phénoménologie, puisque le sentir est simultanément tourné vers le sujet (sujet qui est le système nerveux et non plus la conscience) et vers l'objet (le bloc de sensations et non plus les données sensibles), il implique de repenser le couple conceptuel sujet/objet qui semble dominer la pensée occidentale. Ce couple se maintient à titre de survivance chez Maldiney et Merleau-Ponty, et continue d'être présupposé par toutes les « revalorisations » du sensible. Pour qui a oublié le pouvoir désubjectivant du sentir, l'art peut le lui réapprendre, en explorant la sensibilité nerveuse avec des rythmes, des sauts d'intervalles et des seuils d'intensités ; avec une puissance presque hallucinatoire, l'artiste porte les qualités du son,

[1] Sur cette idée, voir par exemple PP, p. 250 : « toute sensation appartient à un certain champ ».
[2] DR, p. 210.
[3] Paul Claudel propose une conception similaire de la chaîne brisée qui va de l'expérience sensorielle aux synthèses actives et passives de la mémoire et de la pensée. Cf. P. Claudel, *Œuvres en prose*, « L'œil écoute », Paris, NRF (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1965, p. 195 : « la sensation a éveillé le souvenir, et le souvenir, à son tour atteint, ébranle successivement les couches superposées de la mémoire ».

du mot, de la lumière vers des régions inédites, faisant chevaucher les dissonances au sein d'un même sens et entre différents sens. D'où la définition générale de l'art comme capture de forces[1]. À son tour, la pensée est prise d'une hantise, elle s'entête à poursuivre ce qui tente de la détruire, ce qui a mis la représentation en détresse ; elle tente précisément à neutraliser, à expliquer l'appel du sentir, par définition insolite. Mais chez Deleuze, c'est précisément dans cette résistance au sentir que s'opère la genèse de la pensée.

Seulement, cette genèse de la pensée ne se fait pas dans l'ego. Les nouvelles formes de sensibilité nous annoncent déjà ce que serait la pensée de l'homme : le sentir nous force à chercher le sens des sens, à chercher, sous la contrainte, la part insensible du sensible, la part éternelle, incorporelle de ce qui s'incorpore éminemment pourtant, blessant mon corps devenu désorganisé, fêlant mon esprit devenu délirant ; bref, nous force à extraire l'événement ; une vocation à penser. Pour Deleuze on pense toujours les Idées, les essences au sens platonicien du mot. Il est donc forcé que toute pensée soit un rêve ou une trame, une lente dérive – sauf que chez Deleuze, l'Idée, c'est l'événement, elle est retombée à la surface, elle s'enroule autour des signes implicites, et insiste dans le sentir, à l'aune de visions et d'auditions inédites, non naturelles et inhumaines. Du point de vue de l'ex-plication, nous avons l'art pour vivre dans la vérité ; mais du point de vue des intensités im-pliquées, nous avons l'art pour ne pas périr des vérités exsangues. Il nous suffit juste un peu de distribution nomade sous la distribution sédentaire, un peu de différence interne non conceptuelle sous la différence subsumée sous un concept, un peu de fond dionysiaque sous les beautés apolliniennes. Il n'est donc pas exagéré de dire que l'esthétique (définie comme logique de la sensation) est la logique des entités inexistantes, bien que ces entités aient un effet, un impact sur nous, et marquent nos corps. Une intellectualité nouvelle et plus profonde, comme ce fut le souhait de Proust et d'Artaud.[2]

Et c'est précisément parce qu'il identifie (1) le Je pense à un temps fêlé, (2) le Moi au système des habitudes passives, et (3) l'organisme à une synthèse primaire qui me fait des organes, que Deleuze opère une véritable régression par-delà les déplacements possibles entre les pôles fournis par la révolution copernicienne. Cette régression semble réaliser la « Révolution ptolémaïque » appelée par Vuillemin[3]. En effet, le *cogito* ne serait plus une trace de sacré dans une philosophie qui se veut être le substitut de la religion. Ainsi,

[1] FB-LS, pp. 57-58.
[2] A. Artaud, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1938, p. 98 : « Ce qui importe, c'est que, par des moyens sûrs, la sensibilité soit mise en état de perception plus approfondie et plus fine » ; p. 115 : « par les sens, à atteindre des régions encore plus riches et fécondes de la sensibilité en plein mouvement ».
[3] J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 306.

l'esthétique des intensités conteste la distribution qui tient pour inséparables le Monde, le Moi et le Dieu. La question de savoir comment le sujet pensant peut rejoindre le monde perd de son sens, tandis que le problème de la violence d'un élément inconnu sur la sensibilité et sur la pensée gagne en urgence. « Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux lois de la pensée »[1]. C'est ce paradoxe d'une pensée qui penserait l'impensable qu'il nous faut maintenant élucider.

[1] DR, p. 293.

Chapitre VI : Qu'appelle-t-on penser ?

Le problème de la pensée et le problème du sujet

Dans les chapitres précédents, nous avons relevé trois thèmes qui scandent l'œuvre de Deleuze. Résumons schématiquement les résultats de ce parcours : (1) la destruction du « moi » comme idée terminale de la métaphysique doit s'accompagner de la destruction des idées du « monde » et de « dieu » ; (2) le sujet est passif et dérivé, plutôt qu'originaire et substantiel ; (3) le sentir, défini à partir d'une théorie des quantités intensives, ne se rapporte à aucun sujet égoïque individuel. Eu égard à ce dernier point, nous avons noté l'antériorité du « je sens » sur le « je pense », de même que la nécessité tant pour la sensibilité que pour la pensée de se confronter à leur limite propre. Car, comme le dit Deleuze pour les auteurs qu'il admire, « si la pensée n'allait pas jusqu'à l'intolérable, ce n'était pas la peine de le penser. Penser, c'était toujours penser à la limite de quelque chose. »[1] Or quelle est cette limite propre à la faculté de penser ? De manière analogue à ce qu'il a affirmé quant à la sensibilité, pour laquelle l'intensité était présentée comme l'insensible qui devait pourtant être senti (*sentiendum*), Deleuze affirme que c'est l'impensable qui doit et ne peut être que pensé. De la sorte, il y a un « à penser » (*cogitandum*) qui est le dehors en même temps que la *limite* de la pensée. Une fois cet argument convenablement développé, nous comprendrons en quoi, ici encore, le recours au *cogito* supposé identique et individué empêche la moindre pensée, tout comme tout à l'heure il empêchait la véritable sensation qui échappe à la récognition. Le sentir, parce qu'il ne se laisse pas représenter, parce qu'il échappe aux conditions habituelles de la rencontre, est une question. Mais si le sentir est une question, qu'est-ce qui y répond selon Deleuze ? Non pas le sentir lui-même, mais ce qui est ainsi mis en branle, mis en route, généré par lui : la pensée. Le rapport assignable entre les impressions corporelles et la pensée doit donc désormais nous servir de guide pour comprendre le statut de l'individu pensant.

Dans ce chapitre, nous nous proposons de repartir des résultats obtenus dans l'étude de l'expérience sensible, pour montrer que la pensée n'a pas le sujet comme son pôle de constitution. Ainsi, nous inversons délibérément l'ordre de présentation que choisit Deleuze dans *Différence et répétition*, puisqu'au lieu d'une exposition régressive qui allait chez lui du résultat à l'origine (de la pensée à la sensibilité), nous choisissons une présentation progressive qui va de l'esthétique des intensités à la genèse de la pensée (la théorie de la

[1] ID, p. 257.

sensibilité ayant préséance, tant logique que chronologique, sur la théorie de l'idée). Le but des sections qui suivent sera de comprendre d'abord comment Deleuze s'inscrit dans l'histoire complexe des conceptions de la pensée, ensuite de montrer en quoi la pensée a une importance décisive dans le développement du moi. S'il nous faut passer longuement par le problème de la pensée, c'est que cette question est particulièrement pertinente pour mettre le « moi » en défaut.

En première analyse pourtant, il paraît naturel que la pensée m'appartienne en propre, qu'elle arrive en moi, que j'en sois l'initiateur, l'auteur et l'acteur. « La construction philosophique, écrit Alain de Libera, rend compte d'un fait d'expérience : nous nous sentons *principe* […] de nos actions, notamment, et tout particulièrement, de notre pensée. »[1] Depuis Descartes surtout, le sujet tend à ne plus désigner que le sujet pensant, doté d'une certitude devenue enfin inébranlable : « je suis, j'existe ». De ce point de vue, le *cogito* – sous ses multiples formes et avatars, y compris les plus contemporains (ego pur, sujet transcendantal) – a servi de modèle pour la pensée qu'il a enracinée. Avec la modernité philosophique, penser est devenu un acte privé rapporté à un sujet pensant universel. Et c'est d'après ce modèle-là que nous tous – philosophes autant que non-philosophes – avons l'habitude de penser. L'histoire philosophique nous apprend comment on en est arrivé à faire de l'ego la source de la pensée et du « je » le sujet déterminant du verbe « penser ». Par-delà la position de Descartes, il semble naturel de renvoyer linguistiquement la pensée à un verbe (action de penser), lequel suppose à son tour un opérateur qui en soit la cause. Cet opérateur a certes pris dans l'histoire de la subjectivité occidentale plusieurs figures : esprit, âme, conscience, sujet transcendantal. Ce qui vaut pour chacun des cas pourtant, c'est cette logique de la grammaire philosophique qui impose que tout acte ait un agent. Et comme la pensée est un acte, elle ne peut être conçue sans son « sujet ». Le modèle représentatif nous convainc alors qu'on ne saurait penser sans agir : je suis le véritable auteur de toutes mes opérations mentales.

Pour cette raison, nous comprenons toute la difficulté de déconstruire cette subjection de l'acte de penser et l'embarras que rencontre Deleuze quand il se propose de déconstruire le nouage si naturel de la pensée et de l'homme. Peut-on sérieusement récuser le sujet pensant comme étant au fondement de la pensée ? Est-il possible de soutenir, comme

[1] Alain de Libera, *Archéologie du sujet, III, L'acte de penser, I : La double révolution*, Paris, Vrin, 2014, p. 15. Il revient à l'archéologie philosophique d'interroger le dispositif qui a fait de l'homme le sujet-agent de sa pensée, et les raisons qui ont fait que ce dispositif soit si communément accepté dans la pensée occidentale.

Deleuze le fait, une érosion centrale dans la pensée concomitante d'un décentrement du « je » ? La problématique, on le voit, a trait à l'homme comme « support » et « agent » de l'activité noétique. Comme nous le verrons, ce sont là des catégories du sens commun avec lesquelles justement entend briser la nouvelle image de la pensée. Ce qui permet à Deleuze de suivre Nietzsche, et de dénoncer dans le « je pense » une superstition des logiciens et une habitude grammaticale. En réalité, la sémantique de l'action est peu efficace pour décrire la genèse de la pensée. Pour Deleuze et Nietzsche, la pensée est subie plutôt que réalisée ; il y a une « passion » de la pensée qui s'empare du je, le possède, le précipite. La thèse de Deleuze sera radicale à cet égard : la représentation avec laquelle s'est si aisément confondue la philosophie, est en fait de l'anti-pensée.

Cette section revêt une importance toute particulière dans notre développement, puisqu'elle révèle des éléments qui demeuraient encore implicites dans les chapitres précédents : quel est le rapport de Deleuze à la vérité ? Quelle est la portée véritable de l'empirisme transcendantal, si on veut éviter que celui-ci se résume à une simple doctrine alliant de façon oxymorique deux « courants » en philosophie ? Plus généralement, qu'est-ce qui appelle la pensée ? Tout le lien entre sens, signe et événement que Deleuze a tenté d'établir tout au long de son œuvre dépend des réponses à ces questions. Nous faisons donc le pari méthodologique d'une unité de l'œuvre de Deleuze concernant le thème d'une « image de la pensée », et contestons l'historicisation de son itinéraire en termes de livres sur l'histoire de la philosophie, grands livres personnels, et livres co-écrits avec Guattari. Le choix même de la problématique de la subjectivité fait apparaître la grande systématicité de Deleuze, même si le vocabulaire change et si les problèmes se transforment, même s'il n'a pas toujours eu des réponses claires sur cette problématique du sujet pensant. On ne s'étonnera donc pas que nous ayons réuni dans les chapitres qui suivent des matériaux très divers, que le *Foucault* croise *Kant et la doctrine des facultés*, que les livres sur le cinéma semblent répondre et relancer à distance *Différence et répétition*, que le peu d'occasions où Deleuze a évoqué Heidegger prennent une importance tout aussi décisive que certains thèmes constants de *Mille Plateaux*[1].

Le problème de l'activité noétique nous servira ici de révélateur pour tenter de répondre à quatre questions historiquement liées en philosophie : qui pense ? quel est le sujet de la pensée ? qui sommes-nous ? qu'est-ce que l'homme ? En ce sens, nous suivons là encore Alain de Libera, qui lie ensemble ces quatre interrogations en apparence très

[1] Deleuze lui-même semble imposer cette lecture. Cf. ID, p. 283.

différentes et qui en fait le support de trajectoires possibles pour une archéologie du sujet[1]. Dans les trois prochains chapitres, nous nous proposons de reconstituer graduellement les arguments de Deleuze qui permettent de répondre à ces questions. Mais poser la question « quel est le sujet de la pensée ? » suppose qu'on réponde à la question préalable de savoir ce que veut dire penser. C'est un problème important qui, s'il est mal déterminé, mettra en échec l'ensemble de l'entreprise. Aussi, loin d'être un long détour, le présent chapitre établit les éléments nécessaires pour comprendre pourquoi l'acte par lequel s'institue la pensée n'existe pas « dans » le sujet qui en serait l'initiateur. Mais alors, à qui – ou plutôt à *quoi* ? – attribuer l'activité noétique ? Peut-on adhérer philosophiquement à ces propositions sans tomber dans des conséquences néfastes ? En quel sens sommes-nous admis à dire légitimement qu'en pensant, nous devenons étrangers à nous-mêmes ? Peut-on, au rebours de nos intuitions, dissocier l'activité noétique du sujet ?

En première approximation, rappelons que la contestation d'une origine subjective à la pensée n'est pas une nouveauté. Nous savons en effet que pour Averroès, qui proposa la scandaleuse formule que « l'homme ne pense pas », la solution passait par la théorie des deux « sujets » de la pensée, grâce à la distinction de l'âme intellective (séparée de mon corps) et de l'intellect possible. La cause efficiente de la pensée est l'intellect agent et sa cause matérielle l'intellect possible. Ce faisant, l'homme chez Averroès n'était donc pas encore le sujet-agent capable de dire *siennes* les pensées[2]. Ce qui active la pensée *dans* l'homme ne fait pourtant pas partie *de* l'homme. Autrement dit, l'acte de penser ne s'attribue à l'homme que par dénomination extrinsèque, à la faveur d'un « décentrement du sujet pensant en moi par rapport à moi »[3]. Cette rapide évocation de la manière averroïste de dénier la capacité de l'homme à s'auto-attribuer la pensée suffit déjà à comprendre que la supposée apologie contemporaine de la destruction de l'ego est un mythe, que cette apologie n'est que le reliquat de vieilles controverses, qui furent souvent théologiques, et qu'elle n'a rien de vues outrancières de la « postmodernité » qui se serait permis de douter de l'indubitable – le fameux *fundamentum inconcussum* qu'est le *cogito*. En réalité, ce que nous prenons aujourd'hui pour une évidence a surgi dans l'histoire, ou plutôt s'est lentement constitué en elle, à la faveur de mutations complexes. Voilà qui renverse en tout cas la

[1] Sur ce schème théorique qui peut servir de « micrologie » à un examen du concept de sujet, cf. par exemple A. De Libera, *Archéologie du sujet, I, op. cit.*, Paris, Vrin, 2009.p. 80.
[2] A. de Libera, *Archéologie du sujet, III, op. cit.*, p. 507. Aussi p. 22 : « Ramené à sa quintessence, l'averroïsme est cette philosophie d'apparence folle dans laquelle *l'homme n'est dit pensant que par dénomination extrinsèque* ».
[3] A. de Libera, *Archéologie du sujet, II, op. cit.*, p. 181.

supposée dépravation de la thèse « *homo non intelligit* », même si cela ne montre certes aucunement encore sa validité, moins encore son intérêt. Aussi, pour ne pas faire de la critique du sujet une rengaine moderne et pour ne pas nous soumettre à un air du temps, il nous faut investir rigoureusement les formes et les catégories fondamentales d'une pensée qui ne se réclamerait plus d'une *mens humana*. À quelles conditions une telle pensée, qui ne contiendrait plus l'instance qui nous a rendus modernes, est-elle possible ?

Le plan que nous suivons est le suivant. Tout d'abord, nous considérons la question des rapports de la pensée et du corps, ou plutôt l'écart que creuse le développement de la pensée entre l'événement d'une part et l'état des choses d'autre part. Dès *Logique du sens* en effet, Deleuze présente la pensée comme une puissance de dépassement qui purifie le corps. Pour bien suivre son argument, nous devrons, à partir de la théorie stoïcienne des incorporels, comprendre en quoi « l'écran physique » est doublé par « un écran métaphysique ». En particulier, la question que nous posons est de savoir comment l'événement incorporel (qui chez Deleuze définit en propre la pensée) peut être dit résulter des états des choses et des états du corps. Comment passe-t-on de l'inconnu du corps à l'inconscient de la pensée ? En quoi les deux « écrans » ainsi considérés peuvent-ils coexister ? Quels systèmes psychiques, conscients ou inconscients, sont ainsi concernés ? Peuvent-ils, dans l'expérience de la pensée, soutenir l'existence d'un sujet fixe, unifié et achevé ?

Les réponses à ces questions mettent au jour l'inconscient de la pensée et nous mènent au chapitre central de *Différence et répétition*, qui distingue le problème de la représentation du problème spécifique de la pensée. De manière analogue à ce qui se produisait dans l'aventure de *Logique du sens*, la nature du sujet change radicalement : devenu incapable de représenter, le sujet (l'homme, l'individu pensant) ne se laisse pas davantage représenter. La place encore importante accordée dans *Logique du sens* aux stoïciens, à la psychanalyse et à la description du simulacre laisse place dans *Différence et répétition* à un développement autonome tout entier organisé autour de la question de ce qui revient en droit à la pensée.

La confrontation avec Heidegger nous servira de guide pour éclairer certains points qui demeurent obscurs et pour saisir la spécificité de Deleuze dans le paysage de la philosophie au XX^{e} siècle. Mieux que quiconque, Heidegger a voulu soustraire la pensée aux prérogatives de la subjectivité humaine. Par là, il nous a également invités à nous déshabituer à penser d'après le schème représentatif. « Convenons-en calmement, écrit

Heidegger : la provenance des principes de la pensée […] demeure pour nous voilé dans une obscurité. Cette obscurité est, peut-être, toujours en jeu lors de toute pensée. »[1] Nous étudions d'abord les frappantes similarités des énoncés de Deleuze et de Heidegger, mais pour d'autant mieux révéler ensuite les différences d'accent. Ensuite, nous démontrons que ces différences rendent incompatibles les deux « critiques » du sujet chez ces deux penseurs.

Entre Deleuze et Heidegger, il existe pourtant un intercesseur privilégié : Maurice Blanchot. Le souci pour l'épreuve du « Dehors » par la pensée – terme important chez Deleuze que nous prendrons beaucoup de soin à clarifier dans le chapitre suivant – est entièrement sous son influence[2]. Ici, nous employons le sens astronomique du terme « influence », comme action exercée à distance par un astre, ou comme ascendance introduisant quelque chose d'inconscient et subi. C'est pourquoi Marlène Zarader a eu raison d'insister sur le caractère exemplaire et central de Blanchot pour la pensée française du XX^{e} siècle, qui n'a eu de cesse de se confronter à lui. En ce sens, Deleuze est sans doute lui aussi un penseur de son temps, ce « siècle désenchanté »[3] qui a voulu faire du désastre, de la nuit et du dehors l'objet paradoxal de la pensée, sommée désormais de les soutenir. Comme Blanchot, Deleuze a en effet cherché à rendre pensable par un matériau conceptuel très complexe des forces qui ne sont pas pensables en elles-mêmes. Le thème du « Dehors »[4], que nous retraçons grâce à une généalogie complexe allant de Nietzsche à Foucault, passant par Proust, Artaud, Heidegger et Klossowski, concentre l'ensemble des mutations que subit le sujet de la pensée. « Que signifie penser ? » : comment chacun de ces noms s'insère dans cette question et l'épouse, comment chacun, d'un même geste, dé-subjective la pensée et dés-objective le monde, c'est ce qu'il nous faudra étudier dans le chapitre suivant.

Avant cela, nous statuons sur le traitement chez Deleuze de la bêtise, qui concerne éminemment le problème d'individuation. D'une part, j'ai la tâche d'être soi, en tant que le dehors comporte une composante de désintégration qui annihile l'ordre des pensées, si bien que le sujet est ce qui reste *à sauver*. D'autre part, la tâche est de ne pas être soi. Puisque ma disparition est le lieu de génération de la pensée, le sujet est *à dépasser*. Loin de constituer

[1] M. Heidegger, « Principes de la pensée » (trad. F. Fédier), in M. Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 79. Texte original publié en allemand dans le *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, n° 113 (1958), Verlag Karl Alber, Fribourg et Munich.
[2] QPh?, p. 59
[3] M. Zarader, *L'Être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 302.
[4] Ce terme chez Deleuze est épelé indifféremment avec ou sans la majuscule. Dans la suite du texte, dans un souci de continuité, nous avons opté pour la minuscule.

des choix qui s'excluent, ce sont plutôt deux exigences en tension, qui expliquent que la bêtise ne soit pas chez Deleuze le négatif de la pensée, mais son objet par excellence.

Corps et pensée

Michaux écrivait : « Lorsqu'une idée du dehors t'atteint, […] demande-toi : quel est le corps qui est là-dessous, qui a vécu là-dessous ? »[1] Comme première pièce dans le dossier à charge contre la subjectivité, le corps est affirmé chez Deleuze comme une chose beaucoup plus surprenante que la conscience. L'intérêt qu'il porte aux auteurs comme Spinoza et Nietzsche tient en grande partie à leur conception du corps. « Le corps, écrit Deleuze dans *Image-temps*, 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. »[2] Elucidons comment le corps non pensant peut être dit inviter à penser. Nous avons déjà vu qu'un processus qui s'incarne et s'actualise (par exemple : mon corps malade, ou une rencontre que je fais) est doublé d'un processus qui ne relève pas d'un état de choses, et qui connecte des points dans l'esprit. Il n'est pas anodin que Deleuze, dans *Logique du sens*, décrive le passage d'une surface physique à une surface métaphysique comme un saut[3], bien que les deux « surfaces » ou « écrans » soient affirmés comme coextensifs et consubstantiels. C'est précisément par ce saut que nous définissions la genèse statique du sujet à partir des singularités asubjectives.

Ici, le problème que soulève Deleuze est davantage la façon qu'a l'événement de se séparer et de se dégager du stade corporel pour le survoler, mais aussi la manière qu'a le corps de résister, restant réfractaire à l'avènement de la pensée. C'est que chacune des dimensions réinvestit l'autre, la pensée désincorporant les corps, et le corps désintellectualisant la pensée. Par cette distinction des deux écrans, la position de Deleuze semble échapper à la fois (1) à l'intellectualisme triomphant (au sens où la réflexion et la raison pourraient solutionner les problèmes vitaux), mais aussi (2) à la critique de la froideur de l'intelligence, au profit d'une vie spirituelle supposément plus « profonde » que la pensée objectivante. En réalité, l'alternative ne passe pas dans ces distinctions, mais s'inscrit dans l'hésitation plus fondamentale entre ce qui revient au corps et ce qui revient à la pensée[4].

[1] H. Michaux, *Poteaux d'angle*, Paris, Gallimard, 2004, p. 86.
[2] IT, p. 246.
[3] LS, p. 278 : « Le mystère est bien dans ce saut, ce passage d'une surface à l'autre, et ce que devient la première, survolée par la seconde. »
[4] Il est bien connu aujourd'hui que les pathologies telles l'anorexie ou la boulimie, de même que les stéréotypies (balancement du tronc, tremblement de la jambe ou grincement de la mâchoire) sont des troubles de la pensée, des phénomènes qui prennent place dans l'esprit et qui mettent en jeu toutes les puissances de l'inconscient,

En ce sens, on n'a sans doute pas assez insisté sur un motif discret mais pourtant constant chez Deleuze : l'écran physique tel que Deleuze le décrit dans *Logique du sens* n'est que l'ensemble des conditions déterminantes, mais l'écran métaphysique – ou encore transcendantal – établit un autre milieu et dépend d'une autre ambiance : non plus l'ordre causal de la *nature*, mais l'ordre de la *grâce*, souvent gratuit et incompréhensible[1]. La formation de la pensée peut être décrite comme l'expression même de ce passage de la nature à la grâce.

Certes mon corps reçoit un coup réel, mais il y a une part qui se soustrait à cette mortification, en pense la blessure comme toujours déjà passée et toujours déjà à venir. L'incorporel doit donc être conçu comme étant à la fois *rattaché* aux causes réelles et comme *dépassant* celles-ci : une vapeur. Même « un corps fatigué, usé, névrosé »[2] peut donner à penser. De ce point de vue, une grande constance caractérise l'œuvre de Deleuze, puisque c'est encore dans les mêmes termes qu'il écrit avec Guattari : « de tout ce qu'un sujet peut vivre, du corps qui lui appartient, des corps et objets qui se distinguent du sien […] il se dégage une vapeur qui ne leur ressemble pas et […] où subsiste seulement une allusion à ce qui concerne nos états »[3]. Le mot « allusion » nous semble le plus important ; il décrit un éveil indirect dans l'esprit, par évocation ou simple rappel de ce qui s'est joué au niveau des corps. Le montage de la pensée est *activé* par le montage qui s'est fait au niveau des affects, mais il ne lui ressemble pas, n'en constitue pas le décalque.

Si un simple rapport de correspondance entre les états du corps et les événements de la pensée ne peut pas servir de schéma, c'est que le corps et la matière tout entiers sont *spiritualisés* sur ce nouveau plan. Nous pouvons répondre alors rigoureusement à la question de savoir si, chez Deleuze, tout est corporel et peut être réduit aux états de choses. Oui, les mouvements corporels sont partout. Mais précisément pour qu'on puisse dire « partout », et pour que ces mouvements en intensité aient un sens, il faut *déjà* la constitution de la pensée. Ainsi, bien que tout soit corporel, bien que nous n'ayons d'autre choix que de partir des affects et des épreuves physiques, nous devons immédiatement ajouter que tout est *aussi* corporel. Bref, penser est dégager un événement des corps, des choses et des êtres. L'événement est à la fois « condition sous laquelle la pensée pense » et « objectité spéciale

agissant en nous comme une chose cachée. C'est cela un problème vital, au sens où il est indistinctement un problème physiologique (d'individuation) et un problème spirituel (de subjectivation). Sur ces questions, cf. Dia, p. 132. L'analyse de l'habitude humienne tendait déjà vers ces descriptions.

[1] Sur cette distinction empruntée à la pensée chrétienne, cf. QPh?, p. 92.

[2] IT, p. 266.

[3] QPh?, p. 150.

de la pensée »[1]. De ce point de vue, de *Logique du sens* à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la position de Deleuze n'a pas varié : le corps « provoque » la pensée, tandis que la pensée à son tour « révoque » le corps[2].

Tout l'enjeu de *Logique du sens*, dont on sait qu'il fut écrit à une époque où Deleuze était lui-même très malade, est d'établir en quoi les cris de la douleur physique sont reconfigurés (et par conséquent peuvent ne pas se prolonger) sur une souffrance métaphysique. Fatigue, épuisement, maladie, sont évidemment de grands thèmes deleuziens[3] ; mais non pas la maladie en tant qu'elle s'effectue en moi, plutôt en tant qu'elle est contre-effectuée dans un événement qui est extrait comme une vapeur. La question que Deleuze pose est donc : comment arracher des corps un peu d'esprit ? d'où vient la naissance d'une pensée ? et quel est son chemin de gloire ? comment éviter que la pensée ne s'écroule en son point d'impuissance, dans sa ligne d'érosion, précipitée par le corps ? « Penser en termes d'événement, ce n'est pas facile. D'autant moins facile, dit Deleuze, que la pensée elle-même devient alors un événement. »[4] Des coordonnées spatio-temporelles de l'effectuation aux coordonnées intensives de la pensée, on ne vit pas de la même manière, car tout a mué : nouvelles angoisses, nouvelle sérénité, nouvelle répartition du supportable et de l'insupportable. Le propre de l'acte de pensée est précisément ce « survol »[5], qui fait que tout peut bien aller dans le corps et très mal sur l'écran métaphysique, et inversement. C'est que, d'un ordre à l'autre, les éléments ne se connectent plus de la même manière[6]. D'où un fait qui a beaucoup intéressé Deleuze : pourquoi l'usure du corps peut-elle paradoxalement nous donner une puissance de pensée ? Pourquoi, à l'inverse, alors même que mon existence est remplie et épanouie, l'esprit plonge-t-il dans la dépression, me conduisant dans l'échec et dans la mort ? Il y a là une distance qui ne peut plus être comblée et qui vient loger la pensée dans l'impensé de la vie, au lieu de les opposer abstraitement.

Repartons alors de la souffrance dont serait faite l'existence, comme aiment à nous le dire les hommes du ressentiment. Au lieu que ce fait confirme l'absurdité et la pesanteur de la vie humaine, comme une fabrique du désespoir, Deleuze ne cesse d'évoquer la douleur

[1] F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, *op. cit.*, p. 38.
[2] C'est encore ce refus de causalité naïve, ce double franchissement de la ligne entre corps et pensée qui constituait un trait central de l'œuvre littéraire de Klossowski, dans la lecture qu'en faisait Deleuze.
[3] La perspective des « faibles » de corps, Deleuze la nomme, à la suite de Nietzsche, la Grande Santé. Car il y a des forces insoupçonnées dans des corps en apparence diminués, frêles et fragiles.
[4] D, p. 81.
[5] Ici, il nous semble, vraiment au double sens de « examen superficiel » et « au-dessus de ».
[6] Il y a une transversalité propre à la constitution de la pensée, transversalité qui se combine mal avec les relations mécaniques des corps.

dans l'élément de son extériorité. Quand je ne suis pas indigne de ce qui m'arrive (même de pire), alors je deviens l'opérateur, ou encore l'extracteur de l'événement ; j'accède à une nouvelle puissance, je contre-effectue l'événement en n'en gardant que la splendeur ou l'éclat. Esquiver l'état de choses, pour d'autant mieux s'égaler à l'événement, pour d'autant moins le vivre selon son adhérence psychologique, telle est la genèse statique du sujet. Cette genèse obéit donc à un principe éthique fondamental : celui de devenir l'acteur de sa propre vie, de la traverser comme on traverse une scène de théâtre, de rejouer les souffrances du corps sur l'écran métaphysique afin de mieux les supporter. Car c'est en désintriquant les tourments physiques et les tourments spirituels que nous découvrirons la possibilité du discret chemin de la pensée (comme tracé d'une frontière idéelle). Ce chemin stoïcien n'est certainement pas une route, mais un trajet à faire ; un apprentissage, d'ailleurs plutôt déroutant.

Si la vie du sujet se joue entre ces deux voies, le sujet actif reste nécessairement en retrait, tant on ne peut plus maintenir l'illusion qu'il agit de sa propre initiative. Dans la constitution de la pensée, on ne peut qu'épier notre propre irréalité. « Penser, s'effacer »[1], dit Blanchot. « On me pense »[2], dit Rimbaud. « Là où ça pense Je ne suis pas, là où Je suis ça ne pense pas »[3], dit Lacan. Mais *qui* alors pense ces pensées qui nous visitent ? Dans ce contexte, nous verrons que ma propre cohérence doit être mise en proportion inverse avec la cohérence de la pensé. En fait, plus je jouis de mon intégrité, plus je représente ; plus je me perds, plus les pensées (et non plus les représentations) qui me traversent sont aiguisées[4].

Pour l'instant, considérons en quel sens l'homme est-il dit « penser ». Qu'est-ce qui pense dans l'homme, et qu'est-ce qui arrive à l'homme quand il (ou « ça ») pense ? Ce problème, Alain de Libera le nomme « *l'aptitude ou l'inaptitude de l'homme à revendiquer pour lui-même le statut de sujet-agent de ses pensées comme de ses volontés* »[5]. Deleuze

[1] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 16.
[2] Lettre de Rimbaud à Georges Izambard datant de 13 mai 1871, in A. Rimbaud, *Œuvres* (texte établi par Paul Harmann), Paris, Mercure de France, 1958, p. 306.
[3] J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 517.
[4] Klossowski insiste spécifiquement sur cette proportion inverse : P. Klossowski, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Editions de Minuit, 1966, pp. 233-235 : « Est-ce à dire que le sujet pensant perdrait son identité à partir d'une pensée cohérente qui l'exclurait d'elle-même ? […] Quelle est ma part dans ce mouvement circulaire par rapport auquel je suis incohérent, par rapport à cette pensée si parfaitement cohérente qu'elle m'exclut à l'instant même que je la pense ? […] Comment porte-t-elle atteinte à l'actualité du moi, de ce moi que pourtant elle exalte ?». Nous reviendrons sur ce thème dans le chapitre suivant.
[5] Alain de Libera, *Archéologie du sujet, III, op. cit.*, p. 58. C'est l'auteur qui souligne. L'archéologie philosophique montre comment s'est nouée une configuration complexe qui (1) définit le sujet comme un agent ayant en lui le principe de son action, et (2) qui conçoit l'identité comme un acte d'appropriation.

émet l'hypothèse d'une auto-constitution de la pensée. Cette hypothèse empêche que la pensée soit attribuée à l'homme comme à son principe. Et cette absence de moi conscient n'est pas un drame, mais un acquis qui découle rigoureusement de la théorie du sens-événement. Car finalement, d'après le schéma que nous venons de dresser, on ne peut jamais dire d'avance comment quelqu'un va penser, quel sens il va produire, s'il va s'en sortir ou s'il s'enfoncera dans ses traumatismes, devenu incapable de transformer sa maladie en une santé. Comment arriver à former une pensée ? À l'évidence, pour Deleuze, c'est toujours après coup qu'on le sait, quand la bataille est finie. Autrement dit, et pour être tout à fait spécifique, on le sait quand (a) un sujet dérivé (b) se contemple et se réfléchit (c) au terme du processus de contre-effectuation (d) qu'il aura consommé.

L'inconscient de la pensée

La place si centrale de Spinoza s'inscrit dans cette redécouverte par Deleuze du corps et de la pensée comme plus grands que la conscience. Dans le système de Spinoza, pensée et étendue sont deux attributs divins, ce qui suffit pour ne plus penser l'âme (qui est un mode de la pensée) comme hiérarchiquement supérieure au corps (qui est un mode de l'étendue). Moi, comme être humain, je ne suis pas substance, mais une « manière », une « modification » de la substance unique. Au sein de cette modification, texture corporelle et enchaînement d'idées, autrement dit corps et âme, sont parallèles et strictement égaux. En ce sens, une grande ferveur empiriste meut Spinoza, même si cet empirisme est mis au service d'un grand rationalisme : le destin de la pensée dépend du destin du corps. Jamais mieux que Spinoza, on n'a soudé le lien de la pensée et de la vie, les manières de concevoir et les manières de sentir, parce que jamais mieux on n'a soudé l'âme et le corps. Et toute l'éthique de Spinoza, telle que Deleuze l'expose dans *Spinoza et le problème de l'expression* d'abord, *Spinoza. Philosophie pratique* ensuite, peut se résumer à cette recherche d'un rythme propre tant aux molécules de l'étendue qu'aux molécules de la pensée. Qu'est-ce à dire, sinon que, simultanément, les pensées sont des affects (il y a un *pathos* de la pensée), et qu'on aura des affects qu'on mérite suivant les pensées qu'on se forge (il y a un reflux de la pensée sur l'intelligence qu'a le corps) ? Les deux attributs restent parfaitement irréductibles cependant, si bien qu'on n'a pas à postuler un quelconque lien de *causalité* allant du corps à l'esprit et de l'esprit au corps[1].

[1] Raison pour laquelle, dans *Logique du sens*, Deleuze préférait réactiver un concept hérité des stoïciens, celui de *quasi-cause*.

La grande originalité de cette lecture de Spinoza par Deleuze consiste moins dans la thèse souvent évoquée de l'univocité de l'être, que dans l'affirmation que l'apprentissage des *signes* est le premier et le plus fondamental effort de la raison. En réalité, le degré le plus bas, le plus illusionné de connaissance est déjà un tremplin pour la béatitude. Ce faisant, Deleuze dégageait Spinoza de l'intellectualisme et s'écartait de toute tendance à le lire comme un philosophe classique pour qui la passion s'oppose à la raison, et le moins de conscience à plus de conscience. La *mens* est chez Spinoza à la fois siège de la connaissance et siège des affects. Car l'homme n'est pas uniquement intellect, et à son statut gnoséologique doit s'ajouter nécessairement son statut affectif, toute une psychologie obscure de l'affectivité. Le troisième genre de connaissance, l'intuition intellectuelle, procède chez Spinoza à la vitesse infinie et embrasse en un seul regard – *sub specie aeternitatis* – un maximum de choses. En ce sens, l'intuition intellectuelle semble s'opposer à première vue aux affects. Mais à la rigueur, estime Deleuze, la vitesse plus ou moins grande de la pensée des deux premiers genres et la vitesse infinie du troisième coïncident. Certes, les modes démonstratifs changent, Spinoza ne parle pas le même langage, le corps même est mis dans des états de variations. Mais du premier genre au troisième, ce qu'établit Spinoza, c'est la rythmicité de la pensée qui procède par blocages et secousses.

En vertu de ce dynamisme, plutôt que par la géométrie ou par la physique comme on le fait d'habitude, Deleuze aime définir la méthode spinoziste par la chimie, entendue comme étude, d'une part, des phénomènes de précipitation dans le corps et, d'autre part, des phénomènes de discernement de ce qui me convient ou ne me convient pas dans la pensée. Malgré les différences de terminologie, ces analyses sont tout à fait conformes à la conceptualité déjà présente dans *Logique du sens*, où les mélanges chimiques en profondeur devaient être récupérés sur la ligne de la pensée. Et partout chez Deleuze, nous retrouverons jusqu'aux derniers écrits cette idée d'une conversion des facteurs corporels en facteurs événementiels, d'une pensée libératrice, d'une victoire du cerveau, du triomphe des nouvelles connections neuronales.

Seulement, ce triomphe intègre désormais en droit (et non simplement de fait) l'obscurité, l'errance, l'illusion (il faut, nous dit Spinoza, que je passe par des signes trompeurs et ambigus, que je me dise même que le soleil est à 300 mètres parce que sa chaleur s'incarne dans mon corps, pour pouvoir établir ensuite une compréhension de plus en plus fine de ce qui me convient et de ce qui ne me convient pas, passant des notions communes à la connaissance non médiatisée de la substance). Aussi, le corps si souvent

dénié doit rester un élément essentiel pour la pensée, car c'est en survolant la composition des (parties de) corps que les événements idéaux de la pensée seront connectés. Plonger dans l'eau sans technique appropriée et apprendre à nager, c'est connecter les points singuliers de mon corps avec les points singuliers de l'élément liquide. Mais cet apprentissage corporel nécessite tout une conquête spirituelle, il faut toute une idéo-motricité qui, si elle ne rate pas, me procurera de la joie (puisqu'il y a une augmentation de la puissance d'agir). Il est évident qu'on n'apprendra jamais la nage avec une explication des mouvements à réaliser ; le nageur doit déterminer le problème auquel il est confronté afin d'apprendre de quelle vague se servir ou laquelle éviter parce qu'elle va le submerger. Penser, en ce sens, a moins à voir avec le rapport du sujet à la signification[1], qu'avec une certaine rythmicité à adopter dans l'esprit, avec des nœuds et des points de passage propres à l'inconscient à la conquête d'un nouvel élément.

Si nous passons par cet exemple de la nage, c'est parce qu'il démontre que penser se définit par les « actes subjectifs opérés face à l'objectité du problème »[2]. La résurgence de la subjectivité peut certes étonner. Néanmoins, par « actes subjectifs » on ne comprendra pas qu'il soit possible d'attribuer une pensée à la conscience ou au sujet, tant elle concerne des problèmes et des questions qui restent fondamentalement inconscients. Si penser est un acte dans l'âme[3], cet « acte » est plutôt semblable aux mouvements péristaltiques, aux contractions musculaires de l'organisme qui permettent la digestion. En réalité, estime Deleuze, l'élément de la pensée a une consistance objective, mais aussi une autonomie subjective : les idées se font et se défont *objectivement* dans l'esprit. L'Idée telle qu'elle sera décrite dans *Différence et répétition* implique des actes subjectifs qui l'explorent, qui pénètrent dans ses rapports. Mais comme l'Idée sera en rapport avec le signe, son exploration se fait nécessairement dans un exercice des facultés qui exclut la cohérence du moi actif. De la sorte, ces actes subjectifs constitutifs sont frappés d'une passivité originaire : ils doivent être produits sur un fond qui ne supporte pas l'initiative d'un sujet.

« On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre – par quelles amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, dans quels dictionnaires on apprend à penser. »[4] Dans ce passage en apparence anodin, Deleuze endosse la thèse

[1] Nous verrons dans les chapitres suivants en quoi le concept d'« agencement » nous installe définitivement dans la sphère de l'a-signifiant (qui n'est pas l'insignifiant), sphère dont le rythme fait partie.
[2] DR, p. 214.
[3] Nous revenons plus loin sur cette distinction fondamentale de l'âme et du moi.
[4] DR, p. 215.

obscure autant qu'originale d'après laquelle « quand un sujet devient pensant ou connaissant, ce n'est pas parce que se produit en lui un changement réel, mais parce que quelque chose d'autre a changé », thèse qu'Alain de Libera fait remonter à Averroès[1]. Mais qu'est-ce qui change ainsi si ce n'est pas l'intellect agent (notion qui ne fait évidemment pas partie de l'horizon théorique de Deleuze) ? Ce qui change, ce sont les points singuliers du problème même, sa manière à lui de se déterminer, de répartir autrement le singulier et l'ordinaire. Soudain, quelque chose qui paraissait banal devient le plus digne d'être pensé, tandis que ce qui nous préoccupait le plus retourne dans un fond monochrome. C'est même le seul souci de la pensée : non pas penser les essences, mais évaluer ce qui a de l'importance et ce qui n'en a pas[2]. Qu'est-ce à dire, sinon que le « moi » n'est pas la cause de mes pensées, mais est plutôt l'instrument dont l'agent principal est la pensée elle-même ? Un principe scolastique déjà rappelait que le fait de jouer ne peut aucunement être attribué à l'instrument mais à celui qui en joue[3]. Similairement, le fait de penser pour Deleuze ne peut être attribué au sujet. Bien plutôt, le sujet sera l'instrument d'un procès de la pensée : « Je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pensée à se voir et se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits »[4]. D'où le « on ne sait jamais d'avance » énoncé par Deleuze eu égard à nos destins et itinéraires spirituels, formule qui désigne moins un manque de savoir qu'une hésitation objective concernant les rencontres que nous avons faites, sommes en train de faire, ou que nous ferons.

La conséquence directe de cette thèse est que la pensée n'ennoblit pas l'homme, puisqu'il ne peut jamais s'approprier la genèse de l'acte de penser dans la pensée[5]. En fait, la pensée consiste en cette dés-appropriation même, ces dynamismes inconscients qui parcourent l'individu tout entier et ne le parcourent pas sans le déformer. L'homme est là, mais il est passif, traversé par la pensée à son propre insu, sans savoir ce qui se fait. Bref, quand nous croyons penser de nous-mêmes, nous sommes en réalités pensés[6]. Dès lors, il est

[1] Cf. Alain de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 22.
[2] Pour Deleuze, la philosophie est critique au sens de Nietzsche : penser, c'est juger, évaluer, hiérarchiser.
[3] Thomas d'Aquin, *Summa Sacrae Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 1 resp : « *Actio proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti*. »
[4] QPh?, p. 62. Voir également la distinction entre pensées singulières et la manière dont elles communiquent toutes en une « Longue pensée » (LS, p. 76). Tous ces passages tendent vers l'identification finale par Deleuze et Guattari de la pensée-Être à la pensée-Nature. Cf. Qph?, p. 85.
[5] Ce pourquoi, on ne peut dire de la pensée qu'elle soit innée ou acquise, mais seulement qu'elle est « génitale », au sens où elle concerne la formation d'événements idéaux qui viennent neutraliser l'aspect physique des états des choses et des corps.
[6] Ou plutôt, comme disait Nietzsche dans un passage devenu célèbre « une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est une falsification de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense : mais que ce « ça » soit précisément le fameux vieux « je », c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition […] ». F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, § 17.

possible d'apporter une précision supplémentaire : si nous avons parlé depuis le début d'inconscient, ce n'est pas à la manière psychanalytique, mais strictement philosophique[1]. Deleuze récuse en effet radicalement toute détermination conscientielle et subjective pour la pensée. Mais il ne s'est jamais contenté de répéter les philosophes qu'on a naguère appelé « de soupçon ». Sa thèse est plus spécifique : la formation de l'écran métaphysique (d'après le modèle de *Logique du sens*) et la détermination du problème dans l'esprit (d'après *Différence et répétition*) débordent de toutes parts la conscience. Cette dernière reste essentiellement le lieu des désignations, des manifestations et des concepts ; elle reste le lieu, pour reprendre Granger, de « l'organisation du vécu comme système global de significations »[2]. Mais nous avons vu que le vécu n'a pas à être organisé, il a à être survolé ; un événement a à en être abstrait pour que la pensée puisse passer et repasser par les points singuliers qui me composent. Aussi, le lieu de l'événement (c'est-à-dire le lieu de la production du sens) appartient à un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, mais très différent de l'inconscient supposé miner de l'intérieur les actes humains et l'autonomie du sujet. Ce champ producteur de sens ne peut être qu'en deçà de la conscience, bien qu'il préside et à la genèse de la conscience, et à la production des significations mondaines communément partagées.

Avec cette thèse, plutôt que de s'inscrire dans la lignée de la révolution psychanalytique qui a mis de l'obscurité en l'homme, Deleuze rappelle simplement l'homme à la modestie, et affirme avec Nietzsche que l'origine de la conscience comme telle est essentiellement réactive[3]. Puisqu'elle est quelque chose qui reçoit et enregistre les excitations du monde extérieur, il lui manquera toujours cette fraîcheur, cette mobilité et cette légèreté nécessaires pour dépasser le ressentiment[4]. Jamais la conscience – qui est par définition mauvaise conscience – ne pourra dépasser le nihilisme sous toutes ses formes, jamais elle ne pourra « conjuguer » la pensée et la vie. En ce sens, la conscience pour Deleuze doit être comprise à la manière de Nietzsche et de Hume : comme résultat d'un

[1] Cf. DR, p. 141, à propos des « objectivités spéciales de l'inconscient ». Nous revenons plus loin sur cette critique de la psychanalyse, qui n'a en réalité jamais su dépasser la logique de la « personne ».
[2] G.-G. Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 202.
[3] NP, p. 129. Cf. F. Nietzsche, *Le gai savoir* (trad. P. Wotling), *op. cit.*, p. 310 : « ce que nous appelons conscience ne constitue qu'un état de notre monde intellectuel et psychique (peut-être un état maladif) et est loin de le constituer tout entier ».
[4] Ici, au sens littéral de « sentir une seconde fois » ce qui aura été éprouvé, pour accuser l'autre ou m'accuser moi-même. Pour cette raison, la re-présentation s'accommode aisément avec la psychologie du prêtre et le pouvoir de juger moral.

engrenage presque pathologique (mais d'une maladie inévitable puisqu'elle est celle de l'homme même).

Pourtant, s'il arrive que le degré supérieur arrive à l'emporter, que le ressentiment dépose ses armes, alors dans ce cas (et ce cas seulement) la pensée ne se réclame d'aucun pôle conscientiel ; elle devient un violent dressage qui met en jeu tout l'inconscient du penseur. Plus surprenant que la conscience, il y a le corps. Plus étonnant que l'entendement, la pensée. Ce qui compte dans ces deux thèses, c'est donc moins la controverse théorique (contre le sujet, l'entendement, la conscience) que les perceptions nouvelles concrètes qu'elle offre, les joies et les colères autrement reparties (que la pensée est capable d'engendrer et dont elle reste inséparable[1]). Aussi, pour comprendre l'enjeu véritable et montrer comment Deleuze soutient sa position, nous devons fournir un effort supplémentaire. En particulier, il nous faut expliquer en quoi la représentation – qui est essentiellement anthropomorphe et doxique – empêche d'avoir la moindre pensée. Pour ce faire, après avoir restitué les éléments centraux du troisième chapitre de *Différence et répétition*, on insistera sur la transformation décisive que ces éléments font subir au concept de sujet.

Penser n'est pas représenter

« Une nouvelle image de l'acte de penser, de son fonctionnement, de sa genèse dans la pensée elle-même, c'est ce que nous cherchons »[2]. Cette phrase résume peut-être à elle seule l'ensemble du projet deleuzien. Nous nous permettons donc ici d'aller plus vite, et plutôt que de résumer les pages bien connues de *Différence et répétition* consacrées à ce thème, de déceler en quoi ces pages constituent un moment capital pour la question du sujet de la pensée. Dans le troisième chapitre, Deleuze tente de décrire le bouleversement dans le principe dont dépend la pensée quand celle-ci ne se règle plus sur un modèle. Jusque-là en effet, une manière de penser nous a été particulièrement chère : la manière réactive. Il était forcé alors que la pensée soit partout ramenée à une forme d'intériorité : penseur privé, qui serait libre ou non de manifester la puissance de pensée.

Sans doute, la tâche de déconstruction est ici plus délicate encore que dans la détermination du rapport de la pensée et de l'étendue. En effet, eu égard à la pensée considérée en tant que telle, la philosophie a de tout temps soumis l'activité noétique à la

[1] Sur ce thème de « sentiments » ou plutôt d'« affects » de la pensée, voir par exemple ID, p. 303.
[2] ID, p. 193

représentation[1]. On a alors cru que penser était l'exercice inné d'une faculté ; qu'il était passible d'une méthode qui nous empêcherait de retomber dans l'erreur ; qu'il avait des principes, une nature droite ; qu'il dépendait de la bonne volonté du penseur. Par conséquent, on a cru également que le sujet était le siège de la décision inaugurale par laquelle s'institue la pensée. De ce point de vue, le sujet consacrerait toute sa puissance psychologique à la recherche et à la découverte de la vérité, laquelle apparaît alors comme « le produit de l'effort et des opérations de l'esprit »[2]. La constellation des caractéristiques de ce que Deleuze appelle « l'image dogmatique » (ou encore représentative) de la pensée n'est alors pas difficile à établir : volonté, résolution, action réflexive d'un homme lucide et conscient, qui agit avec mesure, tient compte de tous les éléments de la situation, calcule et décide[3]. Dans ce cadre, le sujet pensant est forcément conçu comme point inaugural des énoncés admis comme légitimes. Il est l'homme des idées claires et distinctes : « homme d'entretien, de dialogue, il a un certain ton, toujours du signifiant »[4]. Une série de décalages d'une grande précision modifieront chez Deleuze cette matrice théorique de la noétique : (1) penser doit advenir dans la pensée, (2) penser détruit l'intériorité, (3) le négatif de la pensée n'est pas l'erreur, mais – ce qui est beaucoup plus grave – la bêtise, (4) les pensées n'existent qu'à l'état d'ébauches, (5) il n'y a pas de méthode pour la découverte de la vérité, (6) bien plus, la vérité elle-même doit être soumise à une critique sévère.

Ces caractéristiques indiquent déjà d'où Deleuze tient la distinction de l'entendement et de la pensée : parler clairement, par significations limpides, faire la part des choses (« d'une part, d'autre part »), faire venir les distinctions conceptuelles en pleine lumière de la raison sont autant de manières pour le sujet de se défier de l'inquiétude essentielle de la pensée qui risque de le dévaster. Penser égologiquement, par l'entremise d'une idée claire et distincte, comme la représentation prétend que ça arrive, c'est s'assurer de ne pas penser. Ces thèses de Deleuze peuvent rappeler celles d'Artaud, qui exprimait – eu égard à ses collègues écrivains – une aversion franche envers « ceux qui ont des points de repère dans

[1] L'archéologie philosophique d'Alain de Libera confirme la place prépondérante de ce « questionnaire » du sujet de la pensée : philosophie de l'esprit, psychologie, théorie de l'âme dépendent aujourd'hui encore d'une série de mutations historiques incontournables et d'une thèse axiale fondamentale : « le *déplacement sur le sujet ou l'agent ou le sujet-agent de la pensée*, celle de la dénomination extrinsèque, qui jusque là avait concerné l'objet de pensée » (A. de Libera, *Archéologie du sujet, II, op. cit.*, p. 398. C'est l'auteur qui souligne).
[2] ID, p. 114.
[3] Sur un tel portrait de la détermination dominante de la pensée, qui méconnaît le non-conscient et l'exigence de la passivité, cf. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, pp. 45-46. Quelques fragments plus loin, l'auteur oppose à cette image classique de la pensée, « ce qui, dans la pensée, ne saurait […] se laisser représenter » (p. 57.)
[4] D, p. 83.

l'esprit », « ceux qui sont maîtres de leur langue », « ceux pour qui les mots ont un sens », « tous ceux pour qui il existe […] des courants dans la pensée »[1]. À ces hommes de pouvoir et de la raison, Artaud opposait l'envoûtement « qui consiste à devenir le jouet des autres, à circuler, impersonnel, entre les mains de tous »[2].

Précisons pourtant qu'il faudra d'autant plus de clarté et d'assiduité au penseur qu'il travaille avec l'indiscernable, dans l'indécidable. Le problème de la pensée est d'acquérir une consistance, de faire tenir ensemble des éléments très hétérogènes sans perdre l'infini[3]. Dans ce contexte, nous avons évidemment besoin d'ordre, nous avons besoin de nos habitudes toutes montées, de communication, de rapports utiles et d'œuvres efficaces. Nous avons même besoin de la représentation, de ses clichés et de ses opinions, comme d'une maison dans laquelle se réfugier. Besoin aussi, quoi qu'en dira Blanchot, du « beau langage qui parle honorablement pour tous »[4]. Seulement, se demande Deleuze, « que reste-t-il au penseur abstrait, quand il donne des conseils de sagesse et de distinction ? »[5]. En réalité, la mise en valeur de la transparence et de la clarté ne sont plus un signe de probité. Elles seront certes atteintes dans la pensée, mais seulement au bout d'un parcours, d'une exploration progressive et minutieuse des zones en deçà de la représentation, et donc en deçà du sujet. Il conviendrait d'insister que, dans l'espace de jeu laissé entre le vide de pensée et son usage déterminant, il y a non seulement la définition originale du sens chez Deleuze (« il n'appartient à aucune hauteur, il n'est dans aucune profondeur »[6]), mais aussi la jonction inédite du clair et du confus, parallèle à la jonction de l'obscur et du distinct. C'est ce réaménagement qui réoriente ce que signifie penser, en relançant la question formulée par Kant en dehors du cadre de la représentation.

Le problème de l'initiative de la pensée en l'homme est particulièrement éclairant à cet égard, car *vouloir* penser pour Deleuze est une absurdité. Il y a plutôt, à l'origine, une poussée passive qui n'est pas encore la pensée, étant simultanément désastre et source de la pensée, s'introduisant de force ou par ruse. Comme nous le verrons, ce qui force à penser, c'est le signe. « Le signe, écrit Deleuze, est l'objet d'une rencontre ; mais c'est précisément

[1] A. Artaud, *Le pèse-nerf*, Bruxelles, La renaissance du livre, 2006, p. 20.
[2] Natacha Allet, « L'entonnoir de la pensée de tous », in *Les Temps Modernes*, n° 687-688 (2016), p. 271.
[3] QPh?, p. 45. La pensée est comme une « coupe » ou un « crible » du chaos. Egalement p. 73 : « Toute pensée est un Fiat, émet un coup de dés : constructivisme. »
[4] M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 19.
[5] LS, p. 184.
[6] LS, p. 90.

la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser. L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. »[1]

Par ailleurs, dans la nouvelle image, il s'agit moins d'une découverte volontaire que d'une chasse à la vérité, ou si l'on veut d'une enquête (non pas certes au sens d'une recherche méthodique, mais au sens d'une traque qui suit les pistes, qui trace les chemins et cherche à attraper[2]). Pour cette raison, l'activité noétique, à rebours du modèle représentatif, tient chez Deleuze à distance la maîtrise et le procédé : « si la pensée cherche, c'est moins à la manière d'un homme qui disposerait d'une méthode que d'un chien dont on dirait qu'il fait des bonds désordonnés… Il n'y a pas lieu de tirer vanité d'une telle image de la pensée, qui comporte beaucoup de souffrances sans gloire et qui indique combien penser est devenu de plus en plus difficile […] »[3]. Ainsi, au lieu des lois de la pensée comportant méthode et principes, au lieu d'une recherche de la vérité, nous devons opposer une critique de la vérité, et à la méthode une expérimentation. Comme Heidegger l'a bien vu, un chemin de pensée risque de ne mener nulle part, parce qu'il « ne connaît pas de procédé, pas de preuve, pas de médiation »[4]. En effet, que peuvent être le savoir technique ou l'expertise, la méthode et la précision elles-mêmes, pour des questions qui nous emportent et nous rendent non pas maîtres de soi, mais absents de soi et sans autorité ?

La représentation correspond donc à une forme d'opinion ou de cliché, dans la mesure où, en représentant, nous ne percevons que ce que nous avons intérêt à percevoir (et l'acquisition de l'habitude joue dans ces perceptions un rôle fondamental). La représentation extrait du discernable, de l'opposable, du reconnaissable, et masque ainsi le procès réel de la pensée. De ce point de vue, la conscience que nous avons rapportée plus haut à une concaténation pathologique, peut aussi être perçue comme un filtre utile qui obéit à nos croyances idéologiques et nos intérêts psychologiques ; c'est la conscience qui nous installe dans un schème sensori-moteur capable de « reconnaître », donc tantôt de supporter et d'approuver les situations, tantôt d'agir sur une situation qu'on désapprouve. Ainsi, c'est en référence à Bergson que Deleuze définira la conscience comme un écran qui nous fait percevoir *moins* (et on sait l'importance qu'endossera cette thèse dans *Image-mouvement* et

[1] PS, p. 118.
[2] En dernière instance, ce n'est même plus la vérité, mais l'important et intéressant qui évaluent la puissance d'une pensée. Cf. QPh?, p. 80 : « De beaucoup de livres de philosophie on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt […] »
[3] QPh?, p. 55.
[4] Martin Heidegger, *Der Fehl heiliger Namen*, 1974, texte offert à Hugo Friedrich. Pour la traduction française de ce texte : M. Heidegger, « Le défaut de noms sacrés » (trad. fr. R Munier et P. Lacoue-Labarthe), in *Contre toute attente*, n° 2-3 (1981), p. 49.

Image-temps). Cette situation où un sujet vient se loger sur un plan transcendantal impersonnel et se l'approprier est à la fois bénéfique et désolante. Bénéfique, puisque le régime de la représentation nous installe d'emblée dans des clichés fournissant une « image sensori-motrice de la chose »[1]. Sans représentation, le monde ne serait même pas habitable, devenu inhumain. Nous avons besoin de nos habitudes toutes montées, de nos automatismes cognitifs, de nous raccrocher à du connu, à du communicable, du reconnaissable. Pourtant, le problème de la pensée est analogue à celui de la perception : sans cesse, il faut *aussi* arracher aux opinions une véritable pensée, tout comme le sentir arrachait les affects aux affections et les percepts aux perceptions[2].

Comme nous le verrons, la « pensée du dehors » héritée de Blanchot aura chez Deleuze pour fonction de nous sortir de la chaîne des clichés perceptifs et de nous faire percevoir – et penser – l'indiscernable, l'interstice, la part irrécupérable par la conscience ou le sujet. La « perception » se fait alors symptomatologique et évaluative : elle détecte les forces signalées par les matériaux, au lieu de percevoir des formes organisant une matière et lui donnant telle ou telle propriété. Comme nous serons amenés à le confirmer dans les chapitres ultérieurs, le *dehors* sera le lieu par excellence de ces forces. Ainsi, s'il était facile de penser (en réalité, « représenter ») sous le régime du bon sens et du sens commun, quand nous entrons dans ce nouveau régime, penser devient la chose la plus étrange et la plus difficile. Comme disait Artaud, « la pensée est une matrone qui n'a pas toujours existé »[3].

Sans développer davantage cette mutation, nous pouvons la livrer sous la forme du tableau synthétique suivant :

	Image classique	**Nouvelle image**
Rapport à la méthode	Recherche, direction et application méthodiques	Provocation, traque, dressage, effraction, enquête
Rapport de la pensée à la vérité	Volonté de vérité	Déchéance du vouloir, contemporaine d'une critique de la vérité
Rapport de la pensée à la connaissance	Forme de la récognition	Puissance de création

[1] IT, p. 32.

[2] Dans le sentir, Deleuze trouve un être de la sensation particulièrement adéquat pour que les affections, perceptions et sentiments encore trop subjectifs se dépassent vers des affects, percepts et émotions impersonnels. La tâche de l'art est de consolider de tels blocs : montrer non pas la jalousie de quelqu'un, mais l'affect « jaloux » (ainsi, chez Proust) ; non pas représenter la violence et le sang, mais consolider la violence de la sensation (le « cri » de Bacon).

[3] A. Artaud, « Correspondance avec Rivière », in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, NRF, 1976, pp. 9-11.

Statut du savoir	Savoir indifférent, extérieur à son objet	Savoir qui va chercher l'objet là où il est, et qui se noue étroitement à la chose même, par une perspective temporelle
Rapports de la pensée, du moi et de la volonté	Pensée menée par un moi volontaire	Forces impersonnelles involontaires s'exerçant sur la pensée
Origine de la pensée	Penser demeure un acte formel	Penser dépend d'une occasion extérieure et s'applique à la matière fournie par le sentir
Pouvoirs du sujet	La pensée est une action	La pensée est la marque de la passivité
Rapports de l'homme à l'activité de la pensée	L'homme est le sujet-agent de la pensée	L'homme n'est qu'un instrument transi par la pensée autonome
Répartition de ce qui revient *quid juris* et *quid facto*.	La pensée est facile en droit, difficile de fait	La difficulté et la bêtise sont une structure de droit de la pensée
Rapports de la pensée au problème	Résolution de problèmes prédéfinis	Force décisoire du problème[1]
Rapport à l'existence	Système du jugement (verdict, accusation, délibération, répartition) qui découpe l'existence en lots	Abandon des formes de pensée sujet-prédicat, création de nouveaux modes d'existence[2]
Rapport à la relation	Monde des attributs (problème d'être ; « est »)	Monde des signes (logique des relations ; « et »)
Finalité de la pensée	Pensée poursuivant un objectif, « une fin », les intérêts de l'homme et de la culture	Pensée sans but, ou qui dévie quant aux fins de l'homme

Mais une fois cette présentation faite, les questions prolifèrent. Comment passe-t-on d'une image à une autre ? S'agit-il d'une « nouvelle » image dans le sens où elle remplacerait la précédente, historiquement déterminante ? S'agit-il du secret toujours enfoui d'une pensée originaire, qui serait sans cesse à découvrir, y compris dans la tradition ? S'agit-il d'une relève, où la nouvelle image renaîtrait des cendres de la représentation ? Ou s'agit-il encore de deux déterminations radicalement différentes, en combat l'une avec l'autre, aujourd'hui comme par le passé ? Succession par remplacement, coexistence, filiation, combat : les

[1] Là encore, l'influence théologique est très forte puisque Deleuze appelle cette force « Fiat », renvoyant à un ordre ou un décret créateur, semblable à ce qu'on trouve au début du livre de la Genèse dans sa traduction latine : « *Fiat Lux* ».

[2] CC, p. 169 : « C'est peut-être là le secret : faire exister, non pas juger. S'il est si dégoûtant de juger, ce n'est pas parce que tout se vaut, mais au contraire parce que tout ce qui vaut ne peut se faire et se distinguer qu'en défiant le jugement. Quel jugement d'expertise, en art, pourrait porter sur l'œuvre à venir ? Nous n'avons pas à juger les autres existants, mais à sentir s'ils nous conviennent ou disconviennent […] »

manières d'envisager les liens de la pensée et de la représentation, on le voit, sont multiples. La solution est peut-être à chercher chez Heidegger, puisque le régime représentatif (ce qu'il nomme « métaphysique de la présence ») *procède* chez lui de l'expérience originelle de la pensée tout en s'y *opposant*. Similaires quant à leur provenance, pensée et représentation diffèrent donc quant à leur teneur[1]. À la différence de Heidegger pourtant, ce n'est pas une quelconque pensée de l'être que l'on retrouvera, aucun sol natal, aucune méditation remémorante du passé le plus lointain. Pour saisir davantage et comme par contraste la place dévolue à l'homme chez Deleuze, il nous faut examiner la pénétrante mais ambigüe déconstruction du sujet qu'est l'œuvre de Heidegger.

Heidegger et l'essence de la pensée

Alain Badiou a bien noté en quoi Deleuze est « moins éloigné de Heidegger qu'on ne l'imagine communément, et sans doute qu'il ne le pense lui-même »[2]. Il est vrai que par cette thèse, Badiou entendait surtout démontrer l'inconséquence de Deleuze et son platonisme latent. Le traiter d'heideggérien était sans doute une bonne stratégie pour un livre qui se veut critique envers les axiomes de la philosophie de Deleuze et qui se propose d'en extraire l'impensé (la clameur de l'être, l'Un qui insiste dans le multiple, un seul être qui se révèle dans chacune de ses modalités). Pourtant, il y a un autre fond commun à ces penseurs qui reste à sonder. La rencontre de Deleuze avec Heidegger réside moins comme Badiou l'affirme dans la pensée de l'Un-Tout, que dans une question fondamentale et primordiale. Cette question, à la fois monotone et prodigieuse, avec laquelle ni Deleuze ni Heidegger n'ont fini (sollicitant en quelque sorte la fameuse faculté de rumination exigée par Nietzsche), se formule ainsi : « *Was heisst Denken ?* ». « Qu'appelle-t-on penser ? ». Autrement dit, « qu'est-ce qui *appelle* la pensée ? » ou encore « quel est l'élément de la pensée ? », au sens presque où l'on dit de l'eau qu'elle est l'élément de la nage.

De ce point de vue, l'impact de Heidegger est capital, tant il sut basculer du régime de la rationalité vers un autre régime. Chez Heidegger, il y a une conception dominante, classique, courante de la *raison* d'une part, et de l'autre l'essence originelle – quand bien même méconnue – de la *pensée*. Change alors la détermination même de ce que veut dire penser. Change aussi la manière d'en concevoir l'origine et le site. Change enfin la manière d'user de la langue. En prenant le recueil *Essais et conférences* et le cours *Qu'appelle-t-on*

[1] Sur cet aspect, cf. M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1986, p. 82. Ce rapport paradoxal de *dérivation* et *recouvrement* rappelle ce que nous avions noté maintes fois à propos de Deleuze (notamment pour l'intensité).
[2] A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1977, p. 38.

penser ? comme textes de référence, tentons de décrire la structure qui lie chez Heidegger l'essentiel à l'initial. Parallèlement, examinons la manière dont la pensée est ramenée à une passivité originaire, où plus aucune propriété de l'homme ne peut jouer le rôle de site inaugural. Ces textes de Heidegger nous intéressent particulièrement parce que, contrairement à ce qui se passe encore dans *Sein und Zeit*, la thématique même de la décision s'est effacée après le « tournant ». Comme le note Marlène Zarader, « la pensée devient pur accueil, réception passive où se trouve effacée, non seulement toute trace de vouloir mais même, plus radicalement, de désir »[1].

On procédera comme suit. Plutôt que de répéter la dénonciation heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité, plutôt que de dévoiler une fois de plus le rôle de la structure de la *Jemeinigkeit* dans son opposition au *cogito* cartésien (ou supposé tel[2]), nous nous proposons de passer par l'étude de l'essence de la pensée chez Heidegger. C'est en retour seulement que nous découvrirons la spécificité de l'homme dans son système. En effet, pour pouvoir opérer la rencontre de deux philosophes aussi différents que Deleuze et Heidegger pour saisir leurs positions respectives, il nous faut un point de contact valable. Celui-ci ne réside ni dans la problématique du sujet (laquelle est subordonnée chez l'un comme chez l'autre à un problème plus vaste et plus important), ni dans le rejet naïf de l'*hypokeimenon* comme présence permanente. Pour Heidegger, il faut partir de la pensée comme ce qui nous interpelle (*nous* comme êtres questionnants), et comprendre que cet appel retentit depuis le lointain. C'est à partir de cette structure fondamentale qu'ils partagent que nous saisirons comment, chacun à leur manière, Deleuze et Heidegger comprennent la source de l'appel, sa destination (ce qui est touché par lui), et le rapport général de l'adresse (en l'occurrence un rapport non transitif, n'acceptant pas le sujet comme son complément d'objet direct).

Dans sa formulation négative, la thèse de Heidegger sur la pensée peut être résumée comme suit : la pensée n'est pas une puissance de captation, elle ne mène pas à la connaissance scientifique, elle ne nous livre pas la sagesse utile à la conduite à la vie, elle ne résout pas l'énigme du monde, elle ne nous livre pas aussitôt des forces pour agir, elle n'est ni un habileté psychologique, ni quelque chose qui prend place dans le monde externe, elle ne se réduit ni à la philosophie seule, ni aux méthodes logiques ou scientifiques. « La

[1] M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, *op. cit.*, p. 80.
[2] Toute la critique d'A. de Libera vis-à-vis d'Heidegger consiste à dire qu'il méconnait du sujet sa paternité véritable, paternité scolastique et non-cartésienne.

question « qu'appelle-t-on penser ? », dit Heidegger, ne trouve jamais sa réponse dans une détermination conceptuelle de la pensée, dans une définition, ni dans un développement laborieux de son contenu »[1]. Cette résistance mérite d'être examinée. Elle tient au fait que l'homme est condamné à se refuser la pensée dès qu'il est pris dans l'activité perpétuelle[2], cette sorte de délire fasciste de la mobilisation continue. Le danger demeure qu'au milieu de nos préoccupations quotidiennes pour la *doxa* et dans notre volonté d'agir, la vérité se retire. Particulièrement délicate à cet égard est la position de la philosophie académique, contaminée par la montée de la stupidité, et qui fait facilement l'objet d'une discussion mondaine. Mais penser (et en ce sens Deleuze partage tout avec Heidegger) n'est jamais discuter[3]. Si la pensée est un travail, elle est un travail solitaire qui tente de dégager ce qui se dissimule sous la rumeur moyenne et diffuse. Introduire dans la pensée la possibilité de la fatigue infinie et de l'épuisement, de sorte qu'elle s'oppose aux affaires courantes, c'est déjà pour Heidegger se préparer au fameux saut – *Sprung* – dans la pensée.

Pas plus, on ne pourra pour Heidegger associer la pensée à une méthode précise ou à la logique. Ce point doit être analysé avec attention, tant il marque la coappartenance de l'homme et de l'être, le premier obéissant à l'injonction du second. Être sur la voie de la pensée implique de rejeter toute forme d'interprétation superficielle et de saisie conceptuelle. Cela revient surtout à délier la pensée de la logique de la représentation. De ce point de vue, le projet de Deleuze adhère au changement de paradigme voulu par Heidegger : la représentation est ce qui dérègle la pensée, elle en donne une image inversée qui tombe déjà dans les formes de la récognition et de la généralité[4]. Nous connaissons les raisons de l'insistance de la critique de la représentation chez Heidegger : un mode de pensée précis, la métaphysique et la technique, détermine toutes les formes en lesquelles doivent être posés les problèmes. Il y a dès lors un risque pour la pensée de devenir à son tour une pensée technique ; il y a un risque pour la question sur la technique d'être *déjà* une question qui appelle une réponse technique. Quand Heidegger évoque ce danger de contagion, il prend

[1] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* (trad. A. Becker et G. Granel), Paris, PUF, 1959, p. 33.
[2] M. Heidegger,"*Was heißt Denken",* in *Gesamtausgabe 7, Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), éd. F.-W. von Herrmann, 2000, p. 130 (désormais cité VA) : « Und dennoch - vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht ».
[3] Sur la philosophie académique, cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?, op. cit.*, pp. 23-24. Inspiré par Heidegger, ou du moins mû par le même problème, Deleuze évoque la nécessité de résister aux forces démoniaques qui nous poussent à nous exprimer, et à préserver à la philosophie son domaine et sa technicité propre. Par ailleurs, notons que les conférences, la philosophie, l'« intéressant » ou le « surprenant » établissent pour Heidegger et Deleuze l'environnement parfait qui empêche de faire l'expérience de la tâche infinie de la pensée.
[4] DR, p. 303.

très au sérieux le contrat impur passé entre technique et pensée technique. Le fameux énoncé « l'essence de la technique n'est absolument rien de technique »[1] est destiné à anticiper précisément un tel péril : quand nous pénétrons dans les fondements de la pensée technique, l'image actuelle de la technique doit voler en éclats. Sur fond de cette désintégration, « le soupçon s'éveille, que la pensée et la représentation puissent bien être la même chose »[2].

Ce réveil une fois accompli, le nouveau style de pensée consiste à méditer sur la façon de dévoiler ce qu'une vision excessive, et parce qu'elle est excessive, laisse inaperçu. Ce que la technique rate n'est pas du tout ce qu'elle aurait négligé, mais au contraire ce qu'elle garde constamment sous son regard frontal ; ce n'est pas du tout ce qu'elle manque, mais au contraire ce dont elle ne manquera jamais ; ce n'est pas ce à quoi elle échappe, mais ce à quoi elle ne peut échapper. Et partout, Heidegger affirme la supériorité du geste qui consiste à demeurer auprès de la question au lieu de vouloir la malmener et l'exténuer en voulant arracher des réponses.

Nous commençons à apercevoir la nouvelle image de la pensée qu'installe Heidegger dans ses *Vorträge und Aufsätze*, où quatre thèmes sont intimement reliés. Nous pouvons les formaliser succinctement : (1) l'opposition de la pensée à l'opinion et à la représentation, mais aussi à une enquête méthodique pouvait être enseignée par un modèle transmissif, (2) l'insistance sur l'impensé (*un-gedacht*) qui hante de l'intérieur le penseur[3]. À cela s'ajoute (3) le thème de l'énigme et de l'étrangeté, qui fait de la pensée un exercice de recueillement éprouvant, ardu et inhabituel. Enfin, (4) le thème de l'appel, de l'élection comme marque censée manifester le choix de l'étant particulier qu'est l'homme dans la réalisation d'une œuvre, au sens d'une demande impérative. De ce point de vue, la pensée est ce qui me mobilise, me met à contribution, ou fait appel à moi. La tâche de l'homme est de répondre à cet appel, de s'abandonner inconditionnellement, et de guetter, d'assumer, de veiller sur ce qui lui fait signe. C'est cet appel qui doit être entendu comme une tâche.

Toutefois, tout bien considéré, il est difficile de se défaire de la gêne que provoque un tel relevé de ces quatre « thèmes ». Ces éléments reconstitués sont-ils la bonne réponse à la

[1] M. Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences* (trad. A. Préau), Paris, Gallimard, 1958, p. 9.
[2] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 102.
[3] "Anmerkung über die ewige Wiederkehr des Gleichen", in VA, p. 124 : « (…) daß er [Nietzsche] ihn noch metaphysisch und nur so denken mußte. Es spricht aber nicht dagegen, daß dieser abgründlichste Gedanke etwas Ungedachtes verbirgt, was sich dem metaphysischen Denken zugleich verschließt ». Trad fr. *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 147. Egalement VA, p. 120 : « Solches Zurückbleiben hinter dem Gedachten kennzeichnet das Schöpferische eines Denkens. ». Trad fr., p. 142.

question « qu'appelle-t-on penser ? » chez Heidegger ? Nous avons en effet l'impression que la question de la pensée est devenue ce qu'elle ne devait précisément plus être : une question d'articulation correcte de concepts passible d'une « présentation immédiate » (dont Heidegger se méfiait tant). En d'autres termes, y a toujours le risque de fournir une réponse simple et assurée à une question qui n'exige qu'un devoir infini à chercher et à questionner. Ultimement, pour retrouver la tonalité de Heidegger et pour l'interroger, nous devons nous demander s'il n'y a pas malgré tout une forme d'écoute silencieuse à l'œuvre dans *Vorträge und Aufsätze* ; et si oui, quelles en seraient les implications pour la question du sujet de la pensée. Pourquoi l'appel, comme *Sein und Zeit* le formulait déjà, me « tombe dessus »[1] ? En vertu de quel trait constitutif ? C'est seulement en répondant à cette question que nous pourrons statuer sur l'adhésion de la pensée à ce qui est encore à penser (adhésion qu'on trouve par exemple dans la notion de *Zuspruch*). Puisqu'il importe grandement à Heidegger que nous pensions la pensée au sens large (et non pas simplement telle ou telle de ses manifestations), considérons donc la nature et les conséquences de cet appel (*Ruf*) qui rend co-appartenants l'homme et l'être.

La prééminence du questionnement, on l'a vu, est souvent confirmée par Heidegger. « *[D]as Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens* », « l'interrogation est la piété de la pensée » est l'énoncé qui achève de façon hautement significative *Die Frage nach der Technik*. Plus tôt dans le texte, Heidegger avait déjà indiqué ce qu'il avait à l'esprit en choisissant le terme *fromm*. *Fromm*, *promos*, est ce qui « demeure docile à la puissance et à la conservation de la vérité »[2]. La question de la question, son apparente piété et sa supériorité, doivent être questionnés en retour. La dignité de la pensée questionnante est systématiquement identifiée par Heidegger au pouvoir de l'appel, où l'étant adressé s'élève à ce qui provoque la pensée. Mais cet appel est-il déjà une forme de question, donnant un objet à la réflexion et à la pensée ?

L'explication de Heidegger à ce sujet est tortueuse et au moins double. En dernière instance, la pensée est affaire de dévotion ; elle est pensée du retour, en retour, comme

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 275 C. Par rapport à ce *magnum opus*, Marlène Zarader marque bien l'impact de la *Kehre* sur la question de la pensée de l'être. Cf. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, p. 77 : « De ce fait, il n'est plus question d'atteindre l'être à partir de l'étant où il se donne (le *Dasein*) : il s'agit de le penser à partir de l'histoire où il se retire. Certes, le *Dasein* conserve bien son privilège de toujours parmi l'ensemble des étants, mais ce privilège, s'il permet de penser la spécificité de l'homme, ne sert plus à élaborer la question de l'être. C'est qu'à cette étape, le *Dasein* a perdu sa fonction première - celle d'*être le support de ce qui se révèle* - sans acquérir encore clairement la fonction qui sera bientôt la sienne - celle d'*être le gardien de ce qui se cèle*. » (c'est l'auteure qui souligne)
[2] M. Heidegger, *Essais et conférences, op. cit.*, p. 46.

reconnaissance et comme gratitude. Sommée par un appel, la pensée est ce qui répond à la demande de ce qui demande qu'on s'en occupe. La circularité du processus est ici pleinement voulue et consciente, puisque Heidegger soutient une parenté intime à travers laquelle le penseur ne répond qu'à ce qui l'appelle. Réalisant qu'il est le sujet d'une injonction, l'être qu'est l'homme se prépare à une sobre disposition, il devient celui qui est à l'écoute. Le penseur, au sein d'une telle conceptualisation, est un veilleur, un gardien (*hüten*), tout autant que témoin[1]. Comme le note Jean-François Courtine, l'appel ne veut être entendu qu'en tant qu'appel, rien de plus : « l'appel n'est appel de rien, et rien n'appelle »[2]. La disparition des dieux du ciel laissé vide, l'obstination de la pensée à ne pas s'engendrer : tout cela est senti par les penseurs pour que puisse s'opérer un renversement. Du moment que le manque n'est pas perçu, du moment que l'absence de la pensée est elle-même absente, la salvation n'est pas possible. Poètes et penseurs sont précisément là pour indiquer le vide et nous mettre sur le chemin.

De ce fait, la forme la plus haute de la pensée est un soin de ce qui se présente à nous. Tous ces développements sont reliés dans l'idée plus générale de l'homme comme un étant qui indique et qui montre. Pour Heidegger, c'est la veille sur le dévoilement qui caractérise la dignité (*Würde*) de la pensée, ce moment où nous commençons (toujours trop tôt, toujours trop tard) à prêter attention à la demande. Le destin de l'homme est d'être celui qui écoute le destin du dévoilement qui exerce une influence sur lui. Certes, ce destin ne nous oblige en rien. La pensée peut se corrompre, se perdre de vue ou se dissimuler, mais ceci n'arrive jamais par accident. Penser nous fait défaut parce que l'appel à penser en tant que tel se dissimule et se voile, libérant l'homme de toute forme de responsabilité (ce n'est évidemment pas « moi » qui oublie l'être, comme je peux oublier un rendez-vous). Cette façon qu'a Heidegger de situer la difficulté de penser du point de vue *quid juris*, comme obstruction à penser dans la pensée même, et non plus *de facto*, comme simple égarement circonstanciel, sera reprise par Deleuze. Les deux auteurs prennent beaucoup de soin à mettre de la malveillance et de l'inquiétude dans la pensée, la dénouant du même coup de sa prétendue nature droite et de son penchant pour le vrai.

[1] La constante présence du gardien qui a pour charge de veiller sur l'invisible est encore un trait qui se retrouve chez Levinas et chez Blanchot. A ce sujet, voir par exemple LARGE, A.-L., « Gardiens de l'invisible », in HOPPENOT, E., et MILON, A., *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008, pp. 141-157.

[2] J.-F. Courtine, « Voix de la conscience et vocation de l'être », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989), p. 83.

Briser la circularité de l'appel et de l'appelé

À l'aune d'un tel parcours, nous pouvons nous demander toutefois si cette circularité planifiée par Heidegger entre la voix de l'être et nous, les appelés, ne nous donne pas d'avance la garantie et l'assurance d'une pensée, par quoi en conséquence Deleuze se distinguerait de lui. En effet, malgré la volonté de la pensée de se nuire, le point le plus critique heideggérien – *das Bedenklichste*[1] – a déjà parlé et s'est adressé à nous. C'est là que la voix étrangère, venant de loin, devient aussi la plus proche, la plus amicale et familière. Le « à-penser » ne peut faillir à son devoir le plus haut, et cette infaillibilité est inscrite chez Heidegger dans la structure par laquelle la pensée est instituée. C'est comme s'il y avait toujours déjà un « oui » fondamental lancé à l'appel. Tout questionnement et toute reconnaissance que nous ne pensons pas encore ont déjà en quelque sorte répondu au devoir, puisque toute la méditation sur l'impuissance au cœur de la puissance sert chez Heidegger à nous préparer à veiller sur ce qui a déjà pris place : l'*Ereignis* comme avènement de l'événement. Qu'est la pensée, sinon la fidélité (obédience, *Zugehörigheit*) à ce jaillissement immémorial qui a déjà garanti sa venue ? La pensée, dès lors, écoute et obéit. C'est cette annonce bienveillante, cette garantie discrète, qui reste toujours présupposée par le questionnement, et qui reste la toile de fond implicite de notre impuissance effective.

Alors, tout se passe comme si la promesse d'une pensée à venir était déjà là, avant même qu'une interrogation à son sujet puisse émerger. Sans le savoir, nous avons déjà acquiescé, nous nous sommes disposés à accueillir l'arrivée du don qui nous transit[2]. Cette structure d'ouverture réciproque, cette entente, cette approbation ou ce consentement, Heidegger la nomme *Zuspruch*[3] (l'envoi, la demande, adresse ou « parole adressée »). Elle est aussi le point nodal de l'être-au-monde. On retrouve alors dans l'expérience de la pensée la même entre-appartenance que celle que nous avions déjà décelée chez Maldiney et Merleau-Ponty. Finalement, que ce soit pour le corps et le monde, ou l'appel et l'appelé, rien n'est « toujours déjà » donné. Cette formule est la grande absente du projet deleuzien car elle est anti-philosophique, n'obéissant pas à l'approche *génétique*. Cette formule postule une réciprocité et ne fait que tisser par avance destin et commencement : c'est une formule ambigüe, une adresse de l'origine, une réactivation d'une expérience supposée originaire

[1] *Was heißt Denken?*, in VA, p. 130.
[2] A comparer avec A. Badiou, « D'un sujet enfin sans objet », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989), p. 14 : « Un sujet est ce qu'une vérité transit, ou ce point fini par lequel, dans son être infini, elle transite. Ce transit exclut tout moment intérieur ».
[3] Ce terme est est récurrent. Pour un aperçu du traitement de la question par Heidegger, cf. VA, p. 19, p. 129, p. 148, p. 150, p. 161, p. 164, p. 193, p. 194.

mais qui n'est jamais interrogée pour elle-même. Or nous sommes en droit de nous demander les raisons qu'a Heidegger pour rétablir une nouvelle alliance du penser à ce qui est à penser, alliance qui viendrait tempérer la « malveillance » précédemment évoquée. En effet, la structure de l'envoi revient à restaurer chez lui une analogie ou une homonymie, en d'autres termes une forme de connivence ou de *philia*, voire d'amour. C'est en ce sens que Heidegger écrit sans ambivalence aucune que « Nous pouvons penser seulement lorsque nous *aimons* ce qui est, en soi, la Chose à considérer »[1].

Ainsi, l'écoute attentive de l'adresse semble bel et bien impliquer une forme de correspondance, ou du moins de conformité (*Das Entsprechen*) entre le penseur et ce qui donne à penser. Nous devons donc tempérer quelque peu la proximité initiale de Deleuze avec Heidegger, même si celle-ci reste essentielle. En effet, la réflexion que nous ne pensons pas encore, si centrale chez Heidegger, est recouverte par une forme d'acceptation tacite, toujours déjà garantie, et qui précède toute pensée. Quoi qu'il fasse, le penseur répondra à l'avance présent à l'adresse. Il n'y a ici aucun échec possible ni même pensable. La nature même de l'emploi de l'*Ereignis* dans le schéma heideggérien indique ce consentement primordial. Ce qui me parle m'a déjà touché en quelque sorte : dans la pensée, par la pensée, nous accomplissons un retour chez soi, auprès de nos origines. « Le voyage vers "Ce qui mérite qu'on interroge", affirme Heidegger, n'est pas une aventure, mais un retour au pays natal »[2]. Réfléchir et questionner est rentrer chez soi, dans la mesure où ce qui me tire à soi a déjà préparé son arrivée.

Là encore, comme nous l'avions fait pour Maldiney et pour Merleau-Ponty, on s'étonnera de l'indulgence de Heidegger, qui préserve des caractères communs à la source de l'adresse et à sa destination. La primauté est invariablement accordée à ce qui rassemble et réunit, de sorte que les métaphores de l'offrande et de la donation servent à décrire cette familiarité. L'homme se dévoue à la veille du don, et le don en retour se livre à ceux seuls – poètes et philosophes – qui se sont apprêtés à l'escorter et à l'accueillir : « *Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit* »[3]. Le penseur (qui est tout l'inverse d'un érudit ou d'un savant) se joint à l'être pour l'accompagner et s'en soucier, et c'est du même coup qu'il se met sur la voie de la pensée – *auf den Weg des denkenden*. Et précisément, parce que le

[1] VA, p. 130 : "*Nur wenn wir das mögen, was in sich das zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken*" . Trad fr., *Essais et conférences, op. cit.*, p. 152. Nous soulignons.
[2] Cf. VA, p. 63 : « *Die Wanderschaft in der Wegrichtung zum Fragwürdigen ist nicht Abenteuer sondern Heimkehr* ». Trad. fr., *Essais et conférences, op. cit.*, p. 77.
[3] VA, p. 98. Trad fr., *Essais et conférences, op. cit.*, p. 115 : „Aucun changement n'arrive sans une escorte qui d'abord montre le chemin."

penseur écoute en même temps qu'il est adressé, le *das Bedenkliche* peut en droit être explicitement décalqué par Heidegger sur le *das Freundliche*.

Entendons-nous bien : il ne s'agit nullement de détecter un quelconque cercle vicieux, mais de noter simplement une affinité entre ce qui se montre et la nécessité d'une avance préalable[1]. Cette affinité, Heidegger ne l'interroge pas, de sorte qu'elle manifeste une préférence au cœur même de sa pensée. Aussi, l'homologie de l'appel et de l'appelé fait l'objet d'une *décision* philosophique, comme telle inexplicable, car en amont du discours, se plaçant comme sa raison dernière. Heidegger et Deleuze eurent grande conscience de cette décision pré-philosophique inaugurale, quand ils notaient la proximité paradoxale, dans la pensée, du silence, de la solitude, et du cri[2]. Les plus grands philosophes, par delà le discours rationnel et bien ordonné, lancent des cris, qui ne sont pas les cris de la raison (« vous ne pouvez pas nier que… », « tout le monde sait naturellement que… », qui se contentent encore du bon sens et du sens commun), mais plutôt des cris de la déraison (« il faut bien s'arrêter quelque part »). Ou plutôt, on ne sait plus ce qui crie, si c'est le trop de raison ou de déraison (à la manière de Spinoza, qui sut mettre la plus impitoyable et la plus géométrique des méthodes au profit d'une pensée des plus radicales, les moins sages en vérité)

Contre Heidegger, Deleuze affirme – et c'est une décision qui lui appartient – une violence originelle qui agit sur la pensée comme *impetus* ou transmission de mouvement. Même la philosophie se fait chez lui une misosophie, au sens d'un élément étranger qui non seulement m'incite à penser, mais à penser ceci plutôt que cela, et non pas l'appel du vide. Il y a nécessairement une *émotion* de la pensée, au sens de bouleversement, secousse ou saisissement qui rompent la tranquillité et mettent en mouvement (*motio*). Et c'est en proustien que Deleuze revendique ce que Heidegger a dénié : le régime permanent de l'intrusion, l'impulsion extérieure et occasionnelle de la pensée comme nouveau régime de son instauration. Chez Heidegger en effet, la « directive »[3] venait de la pensée même, tandis

[1] Marlène Zarader analyse bien cette affinité, quand elle tente de décrire le basculement chez Heidegger de la pensée telle qu'elle a été tout le temps pratiquée et conçue. Sur ces thèmes, cf. M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1986, pp. 70-100.

[2] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?, op. cit.*, p. 46 : « Nietzsche […] endura la souffrance de devoir crier. » Et plus loin, p. 47 : « Car cela désirerait seulement être gardé dans la pensée, qui est une sorte d'appel et qui par conséquent doit parfois devenir un cri. Dans les écrits, les cris s'étouffent facilement, et complètement lorsque l'écrire se promène dans le décrire, lorsqu'il vise à occuper l'esprit, à lui fournir toujours en quantité suffisante de la matière. ». Cf. aussi Deleuze, cours du 30/10/84 : « Si vous n'entendez pas ce que c'est que le cri des philosophes et les cris des philosophes, vous ne savez pas ce que c'est que la vie et vous ne savez pas non plus ce que c'est que la philosophie et vous ne savez pas ce que c'est que la pensée. »

[3] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?, op. cit.*, p. 129.

que pour Deleuze – et sa critique ordonnée d'un concept comme la *Heimat* le prouve – la genèse de la pensée (comme toute genèse) est une *hétérogenèse*, et prend en l'occurrence son origine dans la sensibilité, dans le statut ni subjectif ni objectif du signe, ce qui permet de considérer la pensée comme une réaction involontaire à ce qui est vécu d'abord dans la sensibilité. Nous reviendrons plus loin sur le concept si important du signe qui fait de la pensée l'effet d'un choc. Puisque Heidegger ne fait pas de la pensée une intrusion mais lui donne d'emblée droit d'entrée et de séjour, il n'arrive pas à rendre compte du trouble et du dérangement radical qui m'extrude[1] ; ce n'est d'ailleurs pas là son problème : Heidegger tente de décrire l'écoute bienveillante de ce qui vient et non l'intrusion du dehors dans la pensée. Parallèlement, si la lutte contre la bêtise devient chez Deleuze l'ennemi le plus intime de la pensée, alors il ne peut plus s'agir de contester un mode de vie inauthentique dans l'affairement, un mode impropre qui détournerait l'existant de l'affrontement de la mort. Alors, peut naître une réflexion qui doit beaucoup à Heidegger, qui en conserve le ton et l'orientation principale, mais qui n'en garde plus le pacifisme conceptuel et les accents théologiques.

Heidegger fut proche du refus d'une nature droite et de la bonne orientation de la pensée ; il sut dénier à l'homme son pouvoir de penser ; il sut accomplir une critique des présupposés métaphysiques de la représentation. Et pourtant, Heidegger réduit en dernière instance l'avènement de la pensée à un assentiment. La proximité manifeste entre Deleuze et Heidegger ne doit donc pas nous faire oublier une différence finale d'accentuation qui engage des conséquences fort contrastées. Ces contrastes s'observeront par exemple dans le statut de la Grèce comme sol de la philosophie, dans la critique par Deleuze de la différence ontologique entre l'être et l'étant comme ce qui fige le mouvement de la pensée au lieu de le provoquer[2]. Bien plus, l'art et l'*aïsthèsis* ne joueront pas chez Deleuze le rôle de révélateur comme chez Heidegger. De même, l'affirmation que l'essence de l'homme serait la pensée comme relation à l'être est problématique, et semble constituer chez Heidegger le reliquat de l'idéalisme.

Pourtant, il serait inopportun de perpétuer les contrastes en comparant leurs positions respectives, puisque les problèmes posés ne sont plus les mêmes. La grandeur de Heidegger

[1] Jean-Luc Nancy, à l'occasion d'une réflexion en apparence toute médicale et parfaitement chirurgicale sur la greffe du cœur, a livré une très belle réflexion sur le « propre » et l'étranger, dans leur lien à ce qui m'expose excessivement. J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2010 (nouvelle édition augmentée). Les questions des liens de la pensée et du sujet y sont omniprésentes, notamment autour du thème du rejet de greffe comme rejet d'un corps étranger.

[2] Sur cette critique, QPh?, p. 91.

est d'avoir construit une philosophie qui refuse délibérément le jeu des critiques et des réfutations, tant il se place, avec rigueur et lucidité, en dehors du simple blâme fait à la technique pour son arraisonnement. Si Heidegger a changé pour nous ce que signifie penser, c'est parce qu'il a mis le temps et l'attente infinie dans la pensée, parce qu'il a remplacé l'explicateur par le penseur, et l'entendement par une hantise qui ne peut plus se revendiquer d'aucune méthode[1], parce qu'il a refusé l'idée que « l'homme fait tout marcher et évalue tout »[2], refusé aussi l'idée que penser, c'est penser représentativement, c'est-à-dire là où tout est déjà objectivé, décidé, déjà mis sur les rails de la familiarité, déjà soumis au carcan des catégories, des principes logiques, des découpages linguistiques. On a vite fait pourtant de réduire ses textes à une analyse de ce que la modernité rate et présuppose nécessairement, comme un décompte des réussites et des ratés de la technique et de la métaphysique de la présence[3]. Une telle lecture, que Heidegger lui-même pressent et déplore, ne peut être que celle de simples d'esprit (*Kleingeisterei*[4]), tant il est vrai que « toute pensée essentielle traverse intacte la foule de ses partisans et de ses adversaires »[5]. L'insolence d'une telle présentation qui gonfle les traits (que nous voulons éviter pour rendre justice à Heidegger) échoue d'emblée à adopter une attitude de pensée, et passe à côté de la question décisive de ce qui, dans l'essence de la technique et dans l'impensé métaphysique, nous commande de penser.

Sans suivre davantage ce parcours sinueux, il nous suffira de noter la façon dont Heidegger a mis dans la pensée quelque chose qui ne pense pas et dont il a fait de cette impossibilité l'élément qui relance la pensée et revient sur elle. Finalement, pour Heidegger, qu'est-ce que la plus haute épreuve, sinon précisément une épreuve de pensée qui doit déterminer ce que signifie penser ? Contrairement à la tradition où la pensée était

[1] Les réflexions sur l'apprentissage et le dés-apprentissage sont nombreuses chez Heidegger. Par exemple, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in VA, p. 117 : « Allein, der Lehrer weiß, daß, was er lehrt, ein Gesicht bleibt und ein Rätsel. »

[2] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, *op. cit.*, p. 61. Voir aussi le commentaire de Rudolf Bernet, « Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Vol. 10, n° 11 (2014), p. 22 : « La pensée représentationnelle déroule une « image du monde » qui n'est rien d'autre qu'une « image de l'homme » qui embrasse tout, même ce qui est originellement étranger aux hommes. Ce faux humanisme de la pensée représentationnelle dessine une carte du monde où toutes les choses sont pleinement présentes, accessibles et transparentes pour l'intelligence humaine, où elles n'opposent plus aucune résistance à leur manipulation et transformation en objets de consommation universelle. »

[3] Contre cette idée VA, p. 134 : « Er *rechnet* lediglich mit einem Maßstab und zwar mit einem ungemäßen » (c'est Heidegger qui souligne).

[4] VA, p. 119 : « Die Geschäftigkeit des Widerlegenwollens gelangt aber nie auf den Weg eines Denkers. Sie gehört in jene Kleingeisterei, deren Auslassungen die Öffentlichkeit zu ihrer Unterhaltung bedarf ».

[5] VA, p. 106 : « Jedes wesentliche Denken geht unantastbar durch alle Anhängerschaft und Gegnerschaft hindurch ». (trad fr. p. 123)

essentiellement en rapport avec le vrai (même si ce rapport restait ambigu et ne nous prémunissait pas de l'errance, du fourvoiement et de la chute dans l'erreur – mais comme une chute *de facto*), Heidegger fait de la pensée une simple possibilité. C'est bien ce point que reprend Deleuze : « penser est devenu le plus difficile »[1]. Ce qui a le plus de poids, c'est désormais ce qu'on a le plus de peine à penser.

D'où vient la source des questions et des problèmes, avant que le flot de représentations ne nous assaille et ne vienne la recouvrir ? Comment sortir de la représentation dans laquelle nous sommes pris pour déployer une autre forme de pensée ? C'est en posant à l'origine cette même question que les voies de Deleuze et Heidegger se séparent. Penser n'est pas chez eux l'exercice naturel d'une faculté présente en l'homme : cette faculté dépend des forces qui s'en emparent, et qui l'activent, la mettent en branle. Pour Deleuze pourtant, (1) le plus étonnant n'est plus la question de l'être, mais pourquoi, à l'aune de certaines rencontres avec des signes, nous ressentons le devoir de les penser jusqu'au bout ; (2) penser se fait sans origine et sans destination, au lieu d'être remémoration d'une parole fondamentale, assomption de l'« héritage grec », ou préparation d'un dépassement; (3) le langage d'écoute n'est par conséquent pas le plus approprié pour saisir les principes de la pensée. Finalement, c'est la détermination historiale de l'être, parce qu'elle n'est pas assez *historique*, parce qu'elle est trop *méditante,* qui constitue peut-être la pierre d'achoppement entre les deux philosophes.

Sans trancher dans les décisions philosophiques respectives ainsi engagées, réduisons désormais le champ de réflexion à la question spécifique de la subjectivité. L'impuissance à penser chez Heidegger ne veut certes pas dire que « je » ne pense pas, mais suppose que le « je » soit le témoin du passage, de la traversée de la pensée. Michel Haar a consacré une belle étude à ce qu'il advient de la subjectivité dans la pensée de l'être chez Heidegger[2]. L'auteur note que la situation d'écoute fait disparaître la certitude de soi du sujet pensant, puisque le questionnant lui-même est pris par la question. Dès lors, le moi n'a pas l'initiative, tant la pensée se trouve originellement hors des prises et des décisions de la subjectivité humaine. En effet, nous comprenons bien chez Heidegger « ce que ne peut pas être l'individualité pour la pensée de l'être : un Moi hypostasié, une substance, une subjectivité

[1] QPh?, p. 55.
[2] M. Haar, « La pensée de l'être et l'éclipse du moi », in *La Fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1994, pp. 27-60. Également M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.

transcendantale ou empirique »[1]. En ce sens, Heidegger dépasse le schème représentatif où l'intériorité close de la conscience se rapporte aux objets mondains.

Nous avons déjà discuté de manière critique dans le chapitre sur l'esthétique de l'intensité la notion d'intentionnalité et d'être-au-monde. Notre problème spécifique ici concerne le statut du sujet pensant et non du sujet sentant : si l'essence de la pensée est offrande, ne faut-il pas que quelqu'un – mais *qui* ? – en soit chaque fois le répondant ou le responsable ? Qui veille, si la veille ne peut plus se faire en première personne ? Nous connaissons la réponse sans appel de Blanchot : « personne ne veille »[2]. Le cas de Heidegger est plus difficile : le rapport à la *Zusage* – rapport de foi et de piété – vient certes troubler le traitement du « sujet » de la pensée, mais le « mortel » comme fil conducteur occupe encore une place analogue au sujet transcendantal. C'est cela même qu'il faut questionner : la place de l'homme dans l'envoi de l'être. Certes, la prévalence de l'humain est dès *Sein und Zeit* problématisée, si bien que la phénoménologie de Heidegger reste véritablement celle d'une dé-familiarisation ; son humanisme est équivoque. Il s'agit d'une mise en condition, d'une exposition du questionnant lui-même qui l'arrache à la dimension subjective. Ainsi, la position de l'homme est décentrée, puisque le rapport à soi est subordonné au rapport à l'être. Néanmoins, si le concept est radicalement affecté, il demeure indexé à un rapport à soi spécifiquement humain où on n'a aucun mal à entrevoir des traits classiques de la subjectivité : imputabilité des actes, conscience morale, liberté, authenticité, et même la responsabilité que nous pensions pourtant pouvoir exclure. Telle fut encore la critique instruite de Derrida, quand il décelait chez Heidegger l'humanisme métaphysique le plus profond. Car si le *Dasein* n'est certes pas l'homme, il n'est en outre pas *autre chose* que l'homme. Ainsi, l'homme conserve sa propriété la plus importante : le rapport à soi[3].

C'est que le problème de Heidegger a été de critiquer la réduction de la personne à l'être substantiel chosique afin de mettre au jour une ontologie de l'existence. Pour Deleuze, c'est dans d'autres ressources plus nietzschéennes que nous avons découvert comment la pensée doit dépasser les catégories du sujet et de l'objet. Ainsi, de Heidegger, nous devons remonter à la fois plus en amont (vers Nietzsche) et plus profondément (vers Blanchot), allant jusqu'à récuser le rapport à soi de l'homme comme un postulat, pour voir dans ce

[1] M. Haar, « La pensée de l'être et l'éclipse du moi », in *La Fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 50.
[2] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 82.
[3] C'est encore la définition de Zarader : « Il n'est d'homme que dans un tel rapport [à la vie], lequel suppose une distance – il n'est aucun être dans l'ensemble de la nature (vivante ou non) qui se caractérise par une telle distance ». M. Zarader, *Cet obscur objet du vouloir*, *op. cit.*, p. 109.

rapport une forme de transcendance toute théologique. « Lorsque Heidegger annonce : nous ne pensons pas encore, une origine de ce thème est chez Nietzsche. Nous attendons les forces capables de faire de la pensée quelque chose d'actif […]. Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même, pour la pensée elle-même »[1]. Mais, ajoute Deleuze, « l'instance critique n'est pas l'homme réalisé, ni aucune forme sublimée de l'homme, esprit, raison, conscience de soi »[2], ce n'est par conséquent ni le Dasein, ni « le mortel ».

La rencontre des signes

Revenons alors à la pensée deleuzienne de l'événement pour montrer comment elle s'oppose à la pensée heideggérienne de l'être. Quelle est la place exacte de l'homme chez les deux auteurs ? Deleuze dit que penser, c'est « traiter les choses et les êtres comme autant de réponses à des questions cachées, comme autant de cas pour des problèmes à résoudre »[3]. La pensée est donc définie en fonction d'un complexe questions-problèmes, complexe qui fait partie des événements et nous permet de les saisir comme « signes »[4]. Par le concept de signe, Deleuze entend faire éclater définitivement la structure du sujet et de l'objet, puisque le signe est compris sous les espèces d'un élément qui se dérobe au schème représentatif (et où le facteur non linguistique est très présent). Véritables cas de pensée, au sens d'une *occasion* pour elle de s'exercer, les signes font chez Deleuze l'objet d'une théorie d'ensemble : (1) ils sont énigmatiques et obscurs, et même leur simplicité apparente est un piège, (2) ils recèlent nécessairement un élément antiphrastique (tout comme un baiser peut signifier une trahison), (3) ils peuvent être dangereux et mortels, car ils dépassent le cadre de la récognition humaine et ne peuvent être rencontrés que comme hétérogènes, (4) ils éclosent par retardement et induisent tout un apprentissage dans le temps (ce pourquoi, l'énigme est en définitive l'énigme du temps ; et le perspectivisme deleuzien, variation des points de vue à travers les couches du temps[5]), (5) ils sont par définition décevants, car la solution empirique se retrouve en dernière instance être toujours futile, (6) leur puissance n'est pas spéculative, mais dramatique.

[1] NP, p. 129.
[2] NP, p. 107.
[3] DR, p. 88.
[4] LDS, p. 79 : « les événements sont des *signes* » (c'est l'auteur qui souligne)
[5] PS, p. 119 : « Nous ne cherchons la vérité que dans le temps, contraints et forcés. »

Une telle caractérisation schématique peut déjà nous indiquer pourquoi c'est chez Proust que Deleuze découvre une théorie du signe qui dé-subjectifie et dés-anthropologise l'activité noétique. Sur toute la philosophie de Deleuze plane l'ombre du 93e fragment d'Héraclite, pourtant jamais expressément mentionné dans son œuvre : ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (l'oracle dont le Dieu est à Delphes ni ne parle, ni ne se tait, mais donne des signes[1]). Ce que Deleuze formule pour son compte comme suit, dans un énoncé étonnamment proche : « le signe ne désigne ni ne signifie, mais il montre »[2].

Indépendamment de la question de savoir si Deleuze a été ou non influencé par Héraclite (chose qui aurait peu d'intérêt), remarquons ici une orientation générale. La thèse de *Proust et les signes* faisait justement de l'obligation sentie de déchiffrer les signes (distingués en signes mondains, amoureux, et de l'art) l'indice de la pensée en tant que celle-ci diffère de la simple intelligence. L'intelligence, en effet, ne fait que dérouler ses principes sans avoir besoin d'aucune occasion extérieure pour s'exercer. La place de Proust à cet égard est primordiale. Premièrement, la *Recherche* est présentée par Deleuze comme une immense toile d'araignée « en train de se faire, de se tisser avec chaque fil remué par tel ou tel signe »[3]. Deuxièmement, l'œuvre de Proust met brillamment en scène les formes de la bêtise, c'est-à-dire toutes les façons dont quelqu'un peut rater le sens des interpellations du monde. Enfin, Proust annonce les développements ultérieurs de l'œuvre de Deleuze. Commentant Spinoza, Deleuze distinguera par exemple soigneusement les signes indicatifs, impératifs, et ceux de la révélation[4], distinction qu'il lie à la théorie des trois genres de connaissance. *Image-mouvement* et *Image-temps* se présenteront également comme une classification, voire une logique des signes du cinéma, chaque grand réalisateur ayant sa signature propre et construisant un type spécifique de signes. Avec Guattari, la sémiotique et l'analyse des régimes de signes prennent encore plus d'importance, quoi que repensées à l'aune du concept d'agencement.

Comment unifier toutes ces orientations ? Rappelons qu'un signe dans le langage courant est un phénomène perçu, mais perçu comme relevant d'autre chose, et renvoyant à cette autre chose (ainsi : la fièvre comme signe d'une maladie, une manifestation comme signe de l'action divine, un visage effrayé comme signe d'un milieu hostile). Relèvent des

[1] Notre traduction.
[2] CC, p. 122.
[3] PS, p. 218.
[4] SPE, p. 165.

signes tous les idéogrammes tels les emblèmes, drapeaux, armoiries, blasons. Cette première définition nous met déjà sur la voie d'une *théorie des relations*, puisque le signe peut être tantôt considéré (1) en lui-même, dans sa manifestation dans un objet ayant certaines qualités, (2) en tant qu'il est indice d'autre chose, (3) ou encore par rapport à l'interprétant sommé de déceler le rapport des deux. Dans tous les cas, puisque le signe chez Deleuze n'est jamais simplement conventionnel, il nous empêche de penser d'après les substances et exige qu'on plonge dans la partie la plus confuse du monde. Suivre par la pensée les lignes d'univers revient à suivre ces emblèmes, s'orienter dans la forêt des signes.

Reprenons à cet égard un exemple proustien bien connu. Le goût d'une madeleine et l'émotion d'un amour réunis : c'est une nouvelle configuration de deux points sensibles et ordinaires qui – parce que leur connexion et leur tissage est un processus de *singularisation* – exige d'être reprise par la pensée sur un écran métaphysique. Le signe renverra donc essentiellement aux signes (un signe n'est jamais isolé), dans un système ouvert où l'interprétant qu'est le penseur est un signe (donc, une énigme) pour lui-même[1]. Ce pourquoi il y a forcément dans le signe quelque chose d'excédentaire, une part irréductible et irrécupérable qui rend impossible la fin du processus de clarification, ou qui désigne d'avance toute clarification comme étant décevante. La pensée, en ce sens, n'a rien d'une réflexion, puisqu'elle n'est que déchiffrage[2]. Elle ne peut donc plus être réduite à un savoir abstrait, mais naît d'une sensibilité qui perçoit et éprouve ce qu'émet une chose, une personne ou une matière. Par extension, on doit dire que pour Deleuze, l'état du monde lui-même est essentiellement problématique. Bien plus, c'est sur cette ligne de signes que les êtres humains se rencontrent ou se heurtent, se détestent ou s'aiment passionnément, arrivent à penser ou n'ont pas la moindre pensée (suivant que le signe parvient ou non à les toucher).

De ce point de vue, notre situation de fait est celle de la confusion et de l'obscurité. Plongée dans l'inconscient des rencontres matérielles, la pensée vient nous fournir son remède : elle en révoque l'ambiguïté, élimine la préséance des corps et produit le sens par un effort d'interprétation. On peut certes s'étonner de cette résurgence de l'interprétation pour un philosophe qui promeut l'expérimentation au détriment de l'éclaircissement et de la réflexion du sujet[3]. L'ambiguïté disparaîtra quand Deleuze fera de l'interprétation une

[1] Sur ce thème, voir par exemple M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 2012, p. 51. Également p. 76 : « il ne pouvait plus être saisi que comme une question éternellement mal posée ».
[2] Ce pourquoi elle est essentiellement une héraldique ou une égyptologie. PS, p. 124
[3] Certains commentateurs notent une coupure à cet égard après les livres co-écrits avec Guattari, mais il nous semble que, puisque dès le début le sens chez Deleuze est à *produire* et non à découvrir, le rôle que l'interprétation joue dans la suite de son œuvre ne reste pas fondamentalement affecté.

interprétation des forces, dont le lieu d'affrontement est précisément le dehors qui défait la subjectivité. Par ailleurs, notons que la révocation du signe par la pensée n'équivaut évidemment pas à sa submersion dans une surcharge discursive ou une saturation conceptuelle. La représentation armée de ses instruments viendra certes recouvrir le signe, mais entre-temps quelque chose d'autre se sera passé : la pensée en train de se fabriquer (fabrique qui motive le procès de la signification et de la conceptualisation). Dans des rencontres qu'il fait, les œuvres qu'il aime ou les situations qui l'obsèdent, il est à parier que l'homme a à faire avec un ou des signes.

Avec cette thèse, Deleuze insiste avant tout sur la contingence souveraine, sur l'occasion que présente la rencontre du signe, nous forçant en quelque sorte à une science par événement, *mathesis singularis* et non plus *universalis*[1]. En un sens, la pensée s'oppose à la représentation comme le *punctum* de Barthes s'oppose au *studium* : le premier étant piqûre, blessure, le hasard qui me point (du verbe « poindre ») et qui vient me chercher (le moi n'est pas maître de cette expérience) ; le second étant étude minutieuse, culturellement investie, appliquée à un objet sélectionné abstraitement par le sujet[2]. Pour Deleuze, si je ne fais pas l'expérience de quelque chose qui n'est pas traversé par un détail qui m'attire et me blesse, alors il n'y a pas de pensée, mais réflexion du sujet. Ce phénomène où le sujet réfléchit un donné est incontestablement fort heureux et nous prémunit d'être constamment traumatisés, angoissés, tiraillés par le sens que nous devons produire. Pourtant, c'est dans la rencontre des signes et l'organisation de ces rencontres que se joue quelque chose d'essentiel pour nous[3]. C'est pourquoi le signe – quand il arrive à nous toucher – nous mène ailleurs que l'accumulation de notre éducation, de notre savoir, de notre culture, ailleurs aussi que dans le confort du regard social (encore empreint de bon sens, de bon goût, de morale). Le signe plonge l'esprit dans la nuit de l'irrationnel, mais le force aussi à remonter quelque chose à la lumière.

Qu'est-ce qui fait le mystère d'un regard ? Qu'est-ce qui nous indique qu'on est en train de faire une rencontre importante (cela peut être une personne, mais aussi un concept, une œuvre, quelque chose en tout cas qui suspend la signification[4]) ? Qu'est-ce qui fait qu'on

[1] Sur ce thème, voir par exemple R. Barthes, *La chambre claire*, Paris, Gallimard, 1980, p. 21.
[2] *Ibid*., pp. 48-49. Chez Barthes, le punctum fonctionne comme une force d'expansion métonymique, dotée d'une certaine latence.
[3] P, pp. 195-196 : « les signes renvoient à des modes de vie, à des possibilités d'existence, ce sont les symptômes d'une vie jaillissante ou épuisée ».
[4] Ainsi dans G. Flaubert, *Madame Bovary*, Première partie, Chapitre 3 : « Elle se rassit et elle reprit son ouvrage qui était un bas de coton blanc où elle faisait des reprises ; elle travaillait le front baissé ; elle ne parlait pas. Charles non plus. L'air passant par le dessous de la porte poussait un peu de poussières sur les dalles ; il la

est regardé par une œuvre d'art au lieu de la regarder[1]? C'est dans les détails qui m'attirent ou au contraire me repoussent que la pensée prend son envol. Le propre du signe est de nous condamner au paradoxe, d'établir un rapport *paradoxal* à son support ; ce pourquoi Deleuze dit du signe qu'il est planté, fiché dans l'objet (donc ne lui appartient pas à titre d'une qualité supplémentaire). Le signe a donc moins trait à la qualité de l'objet qui le porte qu'au pouvoir de l'*appel*. Seulement, contrairement à ce qu'en dit Heidegger, le signe est donné par chance et pour rien, à la faveur de certains événements. Bien plus, le signe lui-même doit être produit, comme « on » produit de la pensée. Cette production relève du *contact* avec une force obscure et méconnue qui cherche à être développée (comme on développerait une photo[2]). Par la pensée et « sous la pression de certains motifs »[3] (expression importante chez Deleuze), je cherche à dire les points sensibles qui sont touchés en moi. Et bien que tout parte ici de la sensibilité, le sentir n'a aucune valeur en lui-même et séparément, puisque c'est la pensée qui l'éclaire et lui sert de *révélateur*, lui donnant a posteriori une valeur suprême.

On comprend aisément dans ce contexte que les signes ne soient pas identiques aux symboles, aux métaphores ou aux allégories (qui postulent par exemple que le buisson ardent serait le signe « représentant » la transcendance divine en tant qu'il ne se consume pas, en tant que sa manifestation matérielle est très réduite par rapport à l'image de l'arbre, ou en tant qu'il serait enveloppé d'une nuée protectrice). Cette conception métaphorique à forte charge culturelle se meut encore dans une forme de ressemblance, où quelque chose de la réalité matérielle est censé rappeler ou évoquer de façon confuse quelque chose d'un sens latent. En fait, on lirait mieux l'Ancien Testament en disant qu'il ne formule pas de métaphores, mais donne à la pensée des signes à déchiffrer. De même la tragédie grecque : un meurtre au carrefour des routes et l'épidémie dans la ville, comme autant de signes à interpréter pour Œdipe, jusqu'à la révélation finale où il est lui-même remis en question au

---

regardait se traîner, et il entendait seulement le battement intérieur de sa tête, avec le cri d'une poule au loin, qui pondait dans les cours. » Cf. les commentaires de J. Rancière, *Le destin des images*, Paris, La Fabrique, 2003, p. 141. Pour Rancière, Flaubert cherche à dire sur un même mode la montée d'un sentiment unissant deux êtres et un peu de poussière brassée par l'air, les deux n'étant liés par aucun lien de causalité. Tout horizon d'attente nous est enlevé, au profit d'une simple succession de petits actes et de petites perceptions, dans des phrases littérales d'une égale valeur. Il se tait, l'air passe. Selon Rancière, tout se situerait désormais « sur le même plan, les grands et les petits, les événements importants et les épisodes insignifiants, les hommes et les choses » (p. 136)

[1] G. Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit, 1992.

[2] Michalangelo Antonioni a consacré un film qui réunit les thèmes ici convoqués (pouvoir de l'appel, grossissement d'un détail, déception, nécessité de chercher malgré tout) : *Blow-Up*, terme qui désigne une technique d'agrandissement en argentique.

[3] PV, p. 18.

point de s'aveugler. Il y a des indices, des oracles, mais le personnage ou le prophète ignore de quoi l'indice est l'indice, parce que les dieux ou le diable ne parlent qu'obliquement et par énigme. Ce fut encore l'aventure de la plupart des personnages tragiques, tel Macbeth et la prédiction des sorcières, d'autant plus terrible qu'elle se révèle n'être aucunement mystérieuse : la forêt marchera littéralement chez Shakespeare.

Ce monde des signes n'est donc en rien rassurant[1] ; les signes sont trop variables, trop associatifs, surtout trop équivoques pour l'homme. Et pourtant, on ne pense qu'en fonction des signes rencontrés et non en fonction des attributs reconnus[2]. C'est donc le signe en tant qu'il implique un apprentissage qui (1) renverse les répartitions supposées de l'empirique et du transcendantal et qui (2) conteste une certaine grammaire philosophique, celle du jugement. Eu égard plus spécifiquement à la question du sujet, remarquons que le monde des signes exclut la possibilité que je me saisisse clairement comme un être pensant doué d'une volonté bonne. Pourquoi cette restriction ? C'est que les signes sont par nature tantôt agressifs (ils me frappent de plein fouet), tantôt trop lointains pour être perçus (ils ne m'obligent pas à les interpréter). Dans les deux cas, le système des signes semble me livrer à l'aléatoire de la rencontre. Je ne *me* connais pas, je ne connais que l'empreinte des signes sur moi. Le principe de la pensée ne peut être mis dans la décision préméditée de l'ego, puisque constamment, je me retrouve comme un autre qui pense en moi, malgré moi. De ce point de vue, on avait montré que pour Deleuze, on ne sait jamais d'avance par quelles rencontres heureuses ou malheureuses, à travers quelle sensibilité (et à quels signes) quelqu'un va penser.

Ceci étant dit, examinons là encore la proximité de Deleuze et de Heidegger. Il semble que Heidegger fit déjà dépendre la pensée d'une théorie du signe : « Pour apercevoir un signe, écrit-il, il nous faut déjà une pré-compréhension du domaine dont il provient. Recevoir un signe, c'est difficile et c'est rare ; d'autant plus rare que nous avons plus de connaissances, et d'autant plus difficile que nous nous bornons davantage à ne vouloir que des connaissances. Mais il y a aussi des présages des signes. Nos allusions à ce qu'ils indiquent sont plus faciles et plus parlantes, parce que nous pouvons jusqu'à un certain point préparer nous-mêmes leur cheminement »[3].

[1] DRF, p. 54.
[2] PS, p. 131 : « Partout Proust oppose le monde des signes et des symptômes au monde des attributs ».
[3] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 144.

Que se passe-t-il dans ce moment décisif du cours de Heidegger ? Nous avons la confirmation d'abord que la rencontre du signe est d'autant plus précieuse et rare qu'elle s'oppose à la récognition ; mais aussi, la confirmation que la rencontre du signe doit être préparée, que pour y avoir accès, il faut déjà en avoir eu le pressentiment. Toute perception est déjà pour Heidegger une pré-compréhension. Ce faisant, la rencontre est en dernière instance réduite à une reconnaissance, ou en tout cas à une affinité avec le vrai. Nous retrouvons alors la même homologie qu'indiquée précédemment concernant l'envoi de l'être. Dans *La dette impensée*, Zarader a souligné à juste titre que les signes constituent une dimension essentielle de l'univers biblique. Quand elle tente de comprendre le positionnement de Heidegger à leur égard, Zarader observe que la détermination non métaphysique de la pensée est à découvrir dans l'articulation des thèmes hérités du judaïsme : « appel et écoute, mémoire et fidélité, reconnaissance et action de grâces »[1] (thèmes déniés – ou plutôt refoulés – par Heidegger).

Mais peut-être est-ce là encore une conception bien précise (et anti-deleuzienne) du signe qui pousse Zarader à voir dans la Bible hébraïque un précédent impensé de Heidegger. Car il s'agirait d'une signalétique encore comprise sous les catégories de sollicitation, assentiment, promesse, exigeant de l'homme consentement. En ce sens, cette conception a l'analogie facile. Si, du point de vue de Deleuze sur la phénoménologie, on avait dit que la chair était trop *tendre* pour une théorie rigoureuse de la sensibilité, il faut dire maintenant qu'est trop *pieuse* cette conception du signe pour une théorie adéquate de la pensée. Tentons de développer en quoi Deleuze pourrait contester une telle interprétation de la littérature vétéro-testamentaire. Zarader met au jour dans son ouvrage quatre « points cardinaux »[2] de la pensée : alliance, mémoire, fidélité, reconnaissance. Rappelons que *cardo* dans « cardinal » désigne le gond, le pivot, la charnière autour de laquelle tourne la pensée, les points de l'horizon qui lui permettent de s'orienter. Mais n'aurait-t-on pas alors affaire ici à une philosophie pastorale, à une méditation paisible, infinie car toujours reprise, *obéissante* en tout cas ? Que se passe-t-il quand la pensée sort au contraire de ses gonds (selon la fameuse expression tirée de *Hamlet*), quand le temps est désaxé, quand il cesse de mesurer le mouvement externe du monde et le mouvement interne de l'âme, c'est-à-dire quand le monde et l'âme sont pris ensemble dans un processus de confusion, comme cela arrive dès

[1] M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1986, p. 85.
[2] Ibid., p. 90.

que quelque chose d'important se passe dans nos vies[1] ? Pour répondre, replongeons-nous de nouveau dans le legs de l'Ancien Testament et infléchissons cette conception dévote du signe.

En effet, on peut dire que l'Ancien Testament est parcouru non seulement par la promesse, la reconnaissance et la fidélité, mais aussi par la désobéissance, par la réticence à obéir aux injonctions et par la mauvaise foi. Le projet de Dieu ne cesse d'y être décrié : c'est cela qui va intéresser Deleuze. Alors, au lieu de l'obéissance, de l'intimité de la présence du Seigneur à son peuple, c'est peut-être la trahison qui est plus à même de définir l'acte de la pensée. La trahison désigne chez Deleuze le double détournement de l'homme par rapport à Dieu et de Dieu par rapport à l'homme[2]. Quand ces éléments viennent au premier plan, la pensée désavoue les postulats du bon sens et du sens commun. Les révoltes, les questions et les doutes de la littérature vétéro-testamentaire, s'ils doivent nous enseigner quelque chose, nous enseignent que la pensée reste un défi. Nous voyons donc l'ambiguïté à laquelle nous sommes confrontés : quelle valeur attribuer aux scènes bibliques, en tant qu'elles nous instruisent sur l'essence de la pensée[3] ?

Il ne nous semble pas qu'il soit possible d'affirmer sans autre forme de procès que l'héritage hébraïque se réduit à l'accueil d'un don qui se retire. Une telle lecture semble comporter le désavantage de méconnaître un aspect important du signe. Ne pouvons-nous pas plutôt y lire, au détriment d'une écoute authentique et obéissante, l'exigence de l'enquête et d'une symptomatologie qui détermine les cas ? Cette enquête sélectionnerait les signes à interpréter et verrait dans le signe une invitation à l'effort spéculatif (travail qui ne peut se réduire ni à une « entente » originaire à la manière de Heidegger, ni aux mouvements artificiels d'un entendement mort). Si « le prophète » et « le devin » sont les hommes des signes, ces signes ne viennent-ils pas briser tout enchaînement normal des facultés, nous introduisant dans un nouvel élément de la pensée et dans une nouvelle notion de vérité ? À l'aune de ces questions, nous pouvons revenir à nouveau sur la proximité apparente avec Heidegger. Chez ce dernier, l'acte de pensée, au lieu d'être conquérant et uniquement cognitif, se réduit à une attitude d'accueil. Mais cette posture ne paraît pas pouvoir décrire la genèse de l'idée dans l'esprit. Premièrement, Deleuze insiste donc sur la violence

[1] Sur la fêlure du moi concomitante de la fêlure du monde, cf. les développements *supra*, chapitre IV « La cohérence du moi, du monde et de Dieu », de même que LS, 22e série.
[2] Sur un tél détournement, au sens littéral de deux visages qui regardent dans des directions différentes, cf. Psaume, 88, 15 : « Pourquoi, Yahweh, repousses-tu mon âme, me caches-tu ta face? ».
[3] Elles nous instruisent évidemment aussi à autre chose. Mais il faut procéder ici à une délimitation méthodologique.

extérieure du sentir qui seule nous force à penser. Deuxièmement, il conteste toute idée de pensée *originaire*. S'il n'y a plus de façon authentique de penser, il n'y a donc plus non plus de pensée dérivée. Avec le signe, l'originaire et le dérivé cessent autrement dit de dicter l'orientation de la pensée (car, comme le remarquait Nietzsche, en abolissant les essences on abolit aussi les apparences). Troisièmement, la pensée ne s'organise plus chez Deleuze autour des points cardinaux que relève Zarader. Les points singuliers donnent certes des repères à l'esprit, mais ces points sont encore des points quelconques[1]. Quand l'esprit est plongé dans l'obscurité des signes, la pensée devient affaire de revendication passionnelle, affaire de concepts finis plutôt que d'universaux irradiants, bref, elle devient pensée des cas plutôt que de pensée du tout qui relève encore d'une répartition de domaines. Entre l'ordinaire et le singulier, l'affaire de la pensée est de faire la différence, de trancher, de discriminer, de critiquer (au sens étymologique). La pensée pour Deleuze est donc (1) géologique plutôt qu'historiale et remémorante, (2) trahissante plutôt qu'obéissante, (3) inventant des valeurs plutôt que les répertoriant, (4) s'occupant des modalités de l'étant plutôt que de l'être, (5) fractionnante plutôt que rassemblante.

Cette différence dans la conception du signe permet de dégager une dernière dimension importante. Comment Deleuze rend compte de ce qui nous rend transcendantalement bêtes, c'est-à-dire de toutes manières que nous avons d'éviter l'appel des signes et de ne pas nous confronter à leur défi[2] ? Pour finir, il nous faut donc articuler la bêtise et l'individuation, et répondre à la question de savoir pourquoi – par paresse, fatigue, impuissance ou simple malchance – la constitution de la pensée *en nous* peut être mise en échec.

Bêtise et individuation

Deleuze estime que ce qui appartient d'abord en propre à la pensée, c'est de repousser une détermination qu'elle construit comme son négatif : ce fut l'erreur chez Descartes ou l'illusion chez Kant. D'une détermination négative à une autre, change le sens même de ce que nous appelons penser. Chez Deleuze, ce sera le mécanisme de la bêtise (et non l'erreur ou l'illusion) qui définira le négatif de la pensée. Or, ce mécanisme est non seulement en étroite relation avec le problème de l'individuation, mais constitue également la plus haute finalité de la pensée. Une telle thèse a de quoi étonner, puisqu'elle affirme conjointement

[1] Ce pourquoi la pensée chez Deleuze est liée à un jeu idéal. Sur ce thème, cf. LS, 10e série.
[2] Sur cette attitude d'évitement, cf. R. Breeur, *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 129 et suivantes.

que la bêtise est l'échec et la visée de la pensée. Pourquoi la pensée doit épouser intimement ses déterminations négatives tout en se séparant d'elles ? Et quelles conséquences cette thèse a-t-elle pour le sujet ainsi concerné ?

Dans son essai inspiré par Sartre et Deleuze, Roland Breeur insiste sur ceci que la bêtise ne peut pas être saisie simplement de manière privative, comme manque de savoir ou comme défaut de méthode. Ce modèle privatif réduit la vraie portée de la bêtise, laquelle doit être plutôt définie à partir de notre désir d'être ou au contraire de ne pas être. Suivant Sartre, Breeur considère que je suis bête toutes les fois où « je » me prends au sérieux, me rendant par là lourd et outrancier, tout porté par mes certitudes. Dans ce cas, *j'en fais trop*. Mais je suis également bête toutes les fois où « je » ne coïncide pas avec « moi », je deviens frivole et distrait, manquant de sérieux, ne collant plus à ce que je pense. Dans ce cas, *je suis de trop*. Puisque la bêtise est notre situation normale, la pensée sera ce qui émerge dans l'intervalle de ces deux pôles, dans les « spasmes du moi »[1], c'est-à-dire entre les extrêmes que sont ma dissipation et mon emphase, la sensation d'un moi qui s'évanouit et l'illusion tenace du moi. Cette articulation de la bêtise et de la pensée, on le voit, est inséparable d'une certaine configuration. Dans cette configuration, l'individuation est conçue comme ce qui émerge d'un sans-fond.

C'est une configuration propre à Deleuze. Dans *Différence et répétition,* il affirme en effet que « l'individuation comme telle […] n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. »[2] L'individu doit donc être décrit comme une tentative de qualification, épreuve d'arrachement sur ce fond anarchique et muet. De ce point de vue, la théorie sartrienne de la transcendance de l'ego a définitivement marqué Deleuze, même si celui-ci refusera en dernière instance de définir le champ transcendantal par la conscience, qui reste encore une figure de subjectivation. Néanmoins, le schéma sartrien peut momentanément nous servir de guide. Chez Sartre en effet, l'ego est une éjection, une émanation, ou encore une dégradation du néant. Il est « de trop » vis-à-vis de la conscience pure qui ne peut avoir aucune forme égologique. « L'excès de la conscience sur l'ego, commente Breeur, s'affirme en moi par l'impuissance de coïncider avec moi-même. Je ne suis pas le centre même d'où émanent les élans de conscience qui appréhendent les choses »[3]. Néanmoins, si la conscience se projette de la sorte en ego, cet ego a en retour la

[1] J-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 285.
[2] DR, p. 197.
[3] R. Breeur, *Autour de la bêtise*, *op. cit.*, p. 135.

capacité de se réapproprier et de domestiquer le néant. Lorsqu'il se protège contre le sentiment de n'être rien d'autre qu'une éjection du plan transcendantal, l'ego se vit comme source et ensorcelle à son tour la conscience. La fissure qui sépare l'être que je suis d'une part et ce qu'il y a d'impersonnel en moi d'autre part est par conséquent comblée, et comblée par rien d'autre que la bêtise.

La bêtise ainsi comprise n'est qu'une stratégie d'autodéfense, un « symptôme du sentiment qu'a le moi de son échec »[1]. Insistons, à cet égard, que rien ne serait plus bête que de dénoncer la bêtise des autres. La bêtise est notre mouvement le plus intime[2], notre lot à tous, tant elle décrit la configuration même qui unit le déterminé que je suis à l'indéterminé d'où je viens et où je retombe sans cesse. Je suis bête chaque fois que je me crois authentique, un être hors du commun (car alors la conscience impersonnelle se laisse travestir et envoûter par la structure égologique) ; mais je suis bête également quand je me sens sans fondement, quand je suis confronté à la vulnérabilité de ce que je suis, sans refuge contre l'élan centrifuge de la conscience qui me dessèche de moi-même, sans protection contre la remontée du sans-fond.

La pensée va alors dépendre des deux exigences contradictoires qui émanent du caractère foncièrement *infondé* de la vie du sujet : il me faut n'être rien, il me faut être quelqu'un. Ce pourquoi, la pensée émerge à partir de ce que Deleuze nomme « fêlure », en tous points semblable à la « fissure » sartrienne entre la conscience impersonnelle et le moi qui en est l'habitant. Nous avons vu auparavant comment Kant a assuré l'appareil spéculatif pour qu'une telle fêlure temporelle soit concevable en philosophie. Kant séparait le « moi » du « je » et introduisait dans le sujet une altérité indépassable où je me vivais comme un étranger.

S'inscrivant dans cette découverte, Deleuze affirme que c'est précisément dans cet interstice du moi qu'une pensée devient possible. Autrement dit, il faut que je cesse de tout *réapproprier* sous la forme du Je, mais il faut aussi bien que je cesse simultanément de *retomber* dans l'impression de me perdre, que je cesse de sombrer dans le fond indifférencié. C'est en ce sens qu'on peut dire que la pensée émerge du deuil perpétuel du moi. La fêlure de la pensée marque certes l'impuissance de penser, mais aussi le bref instant à partir duquel la pensée investit son nouvel élément. C'est comme si la pensée, dans l'absence de toute

[1] R. Breeur, *Autour de la bêtise*, *op. cit.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 103 : « attribuer la bêtise à autrui tout en s'en excluant est l'expression de la logique même de la bêtise ».

pensée déterminée, se mesurait à sa propre expiation, à sa perte ou à son déclin, devenant complice de ce qui la menace : l'indifférencié pur[1]. En effet, dès que la pensée advient, la représentation se brise et le monde est reconfiguré sur de nouvelles bases. Mon moi est exclu de ce dynamisme, puisque le « moi » lui-même n'est qu'une éruption de transcendance sur fond d'un champ transcendantal impersonnel.

Et en réalité, si le problème ainsi formulé par Deleuze paraît si complexe, c'est que nous sommes toujours naturellement contaminés par les présupposés de la représentation. Le tort de la représentation fut (1) d'identifier l'individuation à la personnification, et (2) d'identifier le sans-fond à un noir monochrome et indifférencié, indifférent, conçu comme ne supportant aucune différence. Chez Deleuze, qui conteste ce double présupposé : (1) il y a des individuations impersonnelles (on ne peut plus dire que l'absence du « je » équivaut à l'absence d'individu) ; (2) le sans-fond est différencié et différenciant, si bien qu'on ne peut pas davantage dire que dans le néant noir, tout est également noir[2].

Pour conclure sur les liens de la bêtise au problème de l'individuation, on dira donc que Deleuze rend compte du double échec du processus : une fois du côté d'une individuation qui a été trop forte (le je s'enfermant dans la récognition, étant incapable de retrouver la production du sens), une fois du côté d'un fond qui a tout englouti (le je ayant disparu, je perds sans cesse mes idées). C'est la raison pour laquelle, dans des pages très importantes de *Différence et répétition*, Deleuze réinscrit la bêtise dans le paysage transcendantal, à titre de structure de la pensée, et non comme un égarement circonstanciel. Puisqu'elle n'est ni l'expression d'une erreur inconsciente, ni le résultat d'un manque de connaissance, la bêtise ne se laisse pas corriger, elle reste invincible et constitue notre destin à tous. C'est elle qui nous fait poser des « personnages » si chers à Sartre, rôles joués qui nous décalent de nous-mêmes (nous invitant par exemple à chercher à être aimé, sans être capable d'endurer l'amour des autres).

Sans en faire un classement ou une liste exhaustive, il semble qu'une série de comportements en découlent et peuvent être étudiés à l'aune d'une telle caractérisation de la bêtise : idiotie, besoin d'être reconnu, vulgarité, conformisme qui véhicule des opinions et des clichés, lourdeur d'idées, superstition, distraction, confusion, pensées flottantes, ridicule du propos, lâcheté, bassesse d'âme, problèmes mal posés, embrouillement conceptuel. Ce que peut toutefois la pensée face à cette prolifération infinie, c'est nuire à l'inadmissible

[1] Cette description est blanchotienne et fera l'objet du prochain chapitre.
[2] Sur cet aspect, cf. DR, pp. 354-355.

parenté qui règne entre bêtise et individuation, c'est dénoncer le grotesque qui se manifeste quotidiennement en nous-mêmes, chez ceux qui nous dirigent, chez nos journalistes, nos intellectuels ou nos célébrités. Ce que nous voudrions marquer ici principalement, c'est l'attache de la pensée à l'équilibre instable de l'individuation, lequel est à la fois « grandeur » et « misère » de l'homme. Misère, parce que le fond peut remonter à travers la fêlure du Je sans prendre figure, si bien que tout risque de devenir violence, cruauté, méchanceté, idées « qui disparaissent à peine ébauchées »[1]. Grandeur, parce que quand elle a lieu, la violente réconciliation de l'individu, du fond et de la pensée produit « les plus belles figures de l'homme »[2]. En ce sens, cette réconciliation est à la fois rare et normative.

Or comment une telle réconciliation serait-elle possible, sinon quand l'homme ne peut précisément plus tolérer sa propre bêtise ? Etrangement, il nous faut passer par elle, passer même par les figures du Je et du Moi comme autant de figures de la bêtise, autant de personnages qui rendent improprement compte de la pensée, pour d'autant mieux libérer la pensée de ces figures. Il est donc possible aussi de dépasser les termes de la question « qu'appelle-t-on penser ? » posée par Heidegger, tant la question posée par Deleuze se transforme et cherche à comprendre les conditions de la bêtise. Car en définitive, ce qui donne le plus à penser n'est pas l'être mais l'événement, et surtout la manière dont je rate mon individuation en ratant l'extraction de l'incorporel par la pensée. Ce qui donne le plus à penser, autrement dit, est l'existence même de la bêtise, à la fois source de l'impuissance à penser et genèse du plus haut pouvoir de la pensée.

La suppression du sujet porteur

Dans ce chapitre, nous avons tenté de décrire la tentative deleuzienne de « faire de la pensée une puissance qui ne se réduit pas à la conscience »[3]. En particulier, la rencontre des signes et la nécessité de doubler les états des choses par un écran métaphysique nous a servi de guide pour affirmer que la pensée engage toutes les formations et tous les investissements de l'inconscient. Si je suis bien l'auteur de toutes les opérations mentales dont je suis conscient, ce que la conscience recueille ainsi est de loin le moins intéressant. Une série de conséquences d'une grande importance découle du statut ontologique et noétique du « signe » comme objet par excellence de la pensée. Il arriva à Deleuze de fournir une

[1] QPh?, p. 189.
[2] DR, p. 198.
[3] D, p. 76.

présentation schématique de la manière dont l'ensemble du dispositif de la représentation est perturbé. C'est un passage que nous nous permettons de citer dans son entièreté :

« 1° Des pensées qui ne procéderaient pas d'une bonne nature et d'une bonne volonté, mais qui viendraient d'une violence subie par la pensée; 2° qui ne s'exerceraient pas dans une concorde des facultés, mais qui porteraient au contraire chaque faculté à la limite de sa discordance avec les autres; 3° qui ne se fermeraient pas sur la récognition, mais s'ouvriraient à des rencontres, et se définiraient toujours en fonction d'un Dehors; 4° qui n'auraient pas à lutter contre l'erreur, mais auraient à se dégager d'un ennemi plus intérieur et plus puissant, la bêtise; 5° qui se définiraient dans le mouvement d'apprendre et non dans le résultat de savoir »[1].

L'usage deleuzien du terme « Dehors » nous pousse à prolonger davantage nos analyses. Ce concept – hérité de Blanchot, mais qui a chez Deleuze un sens bien déterminé – confirmera l'importance de l'articulation détermination/indéterminé dans la conception du sujet. En particulier, la faculté de sentir et la théorie du signe telle que nous l'avons exposée pouvaient nous faire croire que Deleuze transforme simplement le sujet actif en sujet passif. Cette thèse, si elle était exacte, serait sans conteste fort commune. On dira alors que j' « accueille » les pensées au lieu d'en être la source active. Or, il ne nous semble pas que ce soit l'opération principale de Deleuze dans la critique qu'il entreprend du sujet. Puisque la passivité est imposée par le dehors, cette passivité extorque radicalement le moi du moi (au lieu de recréer un moi essentiellement *pathique*) ; elle expulse jusqu'au suppôt-support lui-même. Il n'y a personne pour « porter » ou « supporter » ce que nous devrons nommer dorénavant « la pensée du dehors »[2]. Mais comment expliquer que (1) l'acte de penser n'ait pas *lieu* en nous (ne puisse donc pas être formellement sub-jecté en l'homme) ; (2) l'acte de pensée ne commence pas mais s'achève avec nous (nous, comme singularité) ; (3) le sujet perde la conviction « immédiate et irrésistible »[3] de sa propre identité ?

Dans son étude sur Blanchot (qui inventa le concept de dehors), Zarader remarque bien qu'il n'y a pas simplement chez lui l'affirmation d'un moi affecté ou exposé, ni l'interdiction du commencement absolu du moi, mais plus radicalement la suppression du pôle récepteur même, la disparition du sujet jusque dans sa face réceptrice[4]. C'est ce caractère de la pensée du dehors qu'il nous faut étudier pour comprendre pourquoi elle n'est

[1] D, p. 32.
[2] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, pp. 35-36.
[3] A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 45.
[4] M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, pp. 130-136.

plus attribuable ni à un ego psychique (mondain), ni à l'ego pur (comme sujet de l'expérience), ni même à la conscience (comme rapport du sujet et de l'objet). Aussi, il nous faut accéder à ce passage à la limite qui, par-delà la rencontre déstabilisante du signe, par-delà aussi l'idée d'un inconscient de la pensée, pourra contester la notion même d'un sujet. Mais si cette thèse de Blanchot est certainement plus originale, elle comporte aussi des difficultés majeures. Ce sont ces difficultés qui condensent le différend de Deleuze avec l'égologie phénoménologique.

Chapitre VII : La pensée du dehors

L'influence de Blanchot

Deleuze crédite Blanchot d'avoir diagnostiqué « d'une part la présence d'un impensable dans la pensée, et qui serait à la fois comme sa source et son barrage, d'autre part la présence à l'infini d'un autre penseur dans le penseur, qui brise tout monologue d'un moi pensant »[1]. Cette double présence – qui redéfinit l'acte de pensée aussi bien que le penseur lui-même – est celle du *dehors*. C'est là chez Blanchot un concept laborieux aux contours flous, qui fait l'objet d'une exposition littéraire obstinée et fragmentaire plutôt que d'une élaboration philosophique méthodique[2]. Cet écart exige qu'on s'efforce pour notre compte de décrire l'épreuve du dehors dans les limites du concept. En apparence, la présentation du dehors par Blanchot paraît être une suite de négations obscures. Ainsi : il est tout à fait autre que nous ; il n'est jamais reconnu ni reconnaissable ; le penser dépasse mon pouvoir et est hors de ma portée (je crois pouvoir inclure ce qui a commencé par m'exclure) ; il donne lieu à la parole, mais demeure en tant que tel indicible ; il ne relève ni des conditions objectives, ni des dispositions subjectives. Cette expérience paradoxale et en apparence impossible du dehors, c'était pour Blanchot par excellence l'expérience de l'écriture. Chez Deleuze en revanche, le dehors n'est plus élaboré à partir d'une certaine compréhension de l'événement du langage, mais à partir de l'événement de la pensée. Le thème du dehors indique moins chez lui la force de la littérature que l'absence de circonstances intérieures à penser[3]. Le but de ce chapitre est de prolonger les analyses précédentes et de voir comment Deleuze peut être considéré à la fois comme le continuateur et le commentateur critique de Blanchot. Il apparaîtra que s'il reprend le geste blanchotien de destitution du sujet de la pensée, il n'en garde ni le cadre littéraire dans lequel il se meut, ni les conséquences les plus radicales auxquelles Blanchot nous expose, permettant par là de résister aux présupposés de la phénoménologie.

En réalité, on remarquera que ce qui est ainsi nommé très obliquement par Blanchot peut facilement être saisi dans une conceptualité deleuzienne, puisque le dehors renvoie

[1] IT, pp. 218-219.
[2] Que le dehors soit innommable par principe, c'est ce que note bien L. Hill, *Blanchot extreme contemporary*, Londres, Routledge, 1977, p. 187 : « The outside in Blanchot, in that it precedes, exceeds, and traverses the book, is beyond presence. Lacking any principle of self-identity or permanence, it cannot as a result ever be construed 'as such'. Like the neutre, it resists the law of naming […] ». En ce sens, la tentative de Deleuze tomberait sous l'accusation faite par Blanchot à la philosophie : celle de vouloir domestiquer et acclimater le dehors.
[3] M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 18, sur l'idée que la pensée « n'a d'autre cœur que sa limite ou son dehors », « d'autre souci que ce qui lui résiste ou l'annule ».

directement au programme de *Différence et répétition*. Cet ouvrage, on l'a vu, se proposait de mettre en cause l'alliance onto-théologique du monde, de Dieu et de l'homme pour libérer la pensée des images qui l'emprisonnent. Le dehors blanchotien est utilisé par Deleuze pour désigner la différence originelle, laquelle est identifiée au sans-fond où luttent les forces. C'est le dehors, en effet, qui présidera à ce qui se nomme chez Deleuze l'universel effondement[1] (le voisinage homophonique avec « effondrement » étant voulu) : une nouvelle figure du transcendantal qui remplace le sujet et qui réglera le problème psychologico-noétique de production des pensées. En définitive, comme il faudra le démontrer, le dehors indique l'omniprésence du sombre fond qui s'oppose à la clarté de la forme[2]. Change donc le sens même de ce que nous appelons « objet » de la pensée : le rapport d'extériorité entre le penseur et la pensée se redouble par un rapport d'extériorité qui relie la pensée à ce qu'elle pense[3]. En d'autres termes, la pensée chez Deleuze ne tente ni de connaître un objet (Kant), ni de constituer le sens (Husserl), ni de penser l'être (Heidegger) mais se trouve dans l'obligation de se confronter au dehors, où les objets eux-mêmes sont dans un état de dissémination et de dispersion. Pour annoncer déjà l'impact de cette section sur l'ensemble de notre parcours, on dira que le dehors est le seul « devoir » de la pensée, ce par quoi elle plonge dans le lieu vide d'affrontement des forces. Ce statut intrinsèquement indéterminé du transcendantal permet en outre à Deleuze de maintenir la thèse que la pensée reste indifférente au sujet.

Une lecture plus exégétique montre que se constitue peu à peu chez Deleuze une nébuleuse d'auteurs composée par Artaud, Klossowski, Nietzsche, Heidegger, mais que le trait commun de cette nébuleuse se révèle le mieux chez Blanchot : tous cherchent une expérience (pour peu qu'on puisse encore parler d'expérience) qui me met à l'épreuve de l'absolu qui me défait. Quand il s'empare à son tour de ce thème, Deleuze affirme que le dehors *doit* être pensé, et *ne peut pas* être pensé ; c'est donc lui qui sort la pensée de son exercice empirique et la force à un degré supérieur. Ainsi, Deleuze trouve chez Blanchot un concept particulièrement pertinent pour faire de la pensée une négociation avec des expériences-limites.

[1] La résonance avec l'ambition de Blanchot est évidente, puisque Deleuze entend par là la réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure, joignant ensemble la présence du sans-fond et l'exercice non empirique des facultés que cette présence implique. Cf. DR, p. 92.

[2] D'où la tendance de Deleuze à parler de la « ligne » du dehors, car le dehors n'a pas de « forme ».

[3] Sur ce thème, cf. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, *op. cit.*, « La pensée et son dehors ». Zourabichvili montre bien que le dehors fonctionne pour Deleuze comme ce qui empêche la pensée d'être fermée sur elle-même, ce qui fait qu'elle soit au contraire emparée, comme subjuguée ou fascinée par ce qui lui résiste pourtant le plus.

La topologie et le problème de la limite

Une première contextualisation historique permet de saisir l'enjeu du problème et de sortir du trouble conceptuel. Rappelons que la définition de l'acte de penser a en effet de tout temps préoccupé la philosophie : pense-t-on nécessairement en images ? la pensée a-t-elle un sujet-agent individuel ? penser et intelliger sont-ils les mêmes actes ? Ces questions sont de grand intérêt pour l'archéologie philosophique et permettent de saisir en retour le tracé et les mutations de dispositifs du « sujet de la pensée ». À lire Deleuze et Guattari, il serait même possible de concevoir une « noologie »[1], c'est-à-dire une étude de l'historicité des conceptions de la pensée. En faisant des groupements schématiques, Deleuze dit par exemple que la pensée fut (1) tantôt rapportée à un intelligible en acte, (2) tantôt à l'espace optique lumineux et purement mental (le clair-obscur au 17^{e} siècle), (3) tantôt au temps et à la forme du temps (avec Kant). Ce qui change à chaque fois, ce sont les termes mêmes de la question du sujet de la pensée. Pourtant, la spécificité du XX^{e} siècle à cet égard est difficile à saisir. Cette difficulté n'a pas échappé à Deleuze.

En première approximation, il semblerait qu'à l'aune d'une mutation historique importante, ce siècle a tenté de définir la pensée comme un rapport paradoxal avec l'impensable même (que Blanchot conceptualiserait par le dehors, Heidegger par l'absence de pensée, Artaud par le vol de pensées). Ce qui compte dans cette configuration récente dont Deleuze fait partie, c'est d'abord un rapport avec une forme d'extériorité. Bien qu'une noologie précise doive faire l'objet d'une étude séparée qui dépasse le spectre de notre recherche, ces remarques permettent de dégager déjà une orientation fondamentale : avec chacune des déterminations historiques de ce que veut dire penser, ce ne sont pas les mêmes formes de vérité, pas les mêmes procédures d'authentification, pas le même rapport de l'homme à l'infini, pas le même rapport de la pensée au corps, pas le même rapport non plus de la pensée et de la vie. On voit que, malgré un contexte qui a trait spécifiquement à l'acte de penser, c'est l'ensemble de la vie humaine qui est en réalité engagé. Deux questions viennent pourtant immédiatement à l'esprit : (1) qu'est-ce qu'au juste le dehors ? (2) pourquoi est-ce qu'il définit un certain « air du temps » propre au XX^{e} siècle ?

[1] Ce thème fut déjà présent dans *Logique du sens*, où la pensée dépendait de certains états psychologiques qui n'en resteraient pas pour autant proprement philosophiques, puisque ces états dépendaient eux-mêmes de la répartition entre la hauteur, la profondeur et la surface : états maniaco-dépressifs (prédominance des significations), schizophréniques (prédominance de la profondeur qui ravale le sens), pervers (circulation sur la surface, seule productrice de sens). Dans *Mille Plateaux*, le problème devient de savoir si on peut soustraire la pensée au modèle qui lui fixe des programmes et qui lui inspire une conduite conservatrice dictée par les besoins du sens commun.

Pour commencer, remarquons que le dehors est un terme spatialisant qui déplace la frontière entre ce qui revient à la pensée et ce qui lui échappe : la pensée a son « extérieur » qu'elle doit paradoxalement parvenir à intégrer. On comprendra, vu ce contexte limitrophe, l'intérêt de Deleuze pour les modèles fournis par la géométrie projective ou la topologie. De toute évidence, il ne s'agit aucunement de repères géométriques situables dans un espace prédéfini, comme s'il était possible de qualifier l'étendue de ce qui revient ou non à la pensée. Pourtant, la pensée aussi tantôt trace des lignes, tantôt fait le point ; elle a ses propres points de repère, ses domaines qu'elle arpente, ses propres percées où elle construit quelque chose de nouveau. Tout comme elle peut avoir ses catatonies, ses emballements à vide et ses égarements. « Penser dépend de certaines coordonnées »[1] : tant la définition platonicienne du philosophe comme être de l'ascension, que la question kantienne de « l'orientation »[2] dans la pensée, nous mettaient déjà sur cette voie. Et c'est encore en kantien que Deleuze affirme que la pensée est avant tout affaire de territoire. S'il y a un rapport de la pensée avec le fait d'arpenter des domaines, tracer des frontières et établir des limites, c'est parce qu'elle dessine des paysages mentaux, des terres cultivables dont elle considère qu'elle peut en droit les régir, ou au considère au contraire qu'elles sont infertiles et dangereuses, et qu'on ferait mieux de les rendre interdites[3]. Quels domaines sont connaissables ou connus ? Lesquels sont inconnus, à conquérir, ou à laisser tels quels ? Toute la préoccupation de la philosophie avec les « racines » et la « fondation » ne s'explique que par ce rapport. À travers les âges, ce n'est pas de la même manière qu'on a délimité et arpenté le sol de ce qui peut en droit être pensé et connu[4]. Dans le système guattaro-deleuzien, la pensée est davantage justiciable d'une géographie voire même d'une géologie, que d'une histoire[5] (si bien que la « noologie »

[1] NP, p. 125.

[2] Deleuze articule systématiquement la question topographique, la question du mouvement, et la question subjective. QPh?, p. 40 : « "s'orienter dans la pensée" n'implique ni repère objectif, ni mobile qui s'éprouverait comme sujet […]. Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts. » On retrouve une remarque similaire dans MP, p. 471 : « Un trajet est toujours entre deux points, mais l'entre-deux a pris toute la consistance, et jouit d'une autonomie comme d'une direction propre. » Par trajet ou mouvement, Deleuze et Guattari ne désignent pas la position relative d'un mobile (ou sujet) considéré comme « un », mais un mouvement intensif absolu.

[3] Sur tout cet aspect, cf. QPh?, p. 82.

[4] Les traces de cette manière de concevoir la pensée sont omniprésentes chez Deleuze. Par exemple MP, p. 11 : « Écrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir. »

[5] QPh?, p. 92. Sur ce thème, LS, p. 256. En particulier, comme le remarque Beaulieu, « L'adoption de ces concepts à résonance géographique s'offre comme une alternative au langage hégéliano-heideggerien de l'histoire ». A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Bruxelles, Sils Maria, 2004, p. 103. Et si Deleuze et Guattari ne récusent aucunement l'idée que la pensée ait son histoire propre, ce temps historique est affirmé comme étant d'abord stratigraphique, où une configuration se superpose à une autre sans la supprimer.

se présente éminemment comme l'étude des déplacements des frontières dans un espace mental).

Définie par le dehors, la pensée devient pour Deleuze affaire de configuration en général et configuration des limites en particulier. Une rapide évocation de ce qui se passe dans les arts plastiques permet de comprendre l'enjeu du problème et de le sortir de son imprécision apparente. En effet, la pensée du dehors peut être liée à un appel au décadrage, puisqu'elle nous indique que ce qu'il y a dans le « cadre » vient aussi de ce qui n'est pas encadré et dont l'insistance est incessante. Tous les cinéastes savent que tout en n'étant pas pleinement présent, le « dehors » insiste et peut venir briser le cadre comme limite. Cadrer, figurer, c'est toujours faire percevoir moins, c'est retirer quelque chose au regard pour le rendre d'autant plus aiguisé et perspicace qu'il ne voit pas tout. Mais, bien que cette opération soit bénéfique, le hors-champ préserve sa puissance de réarticulation. En peinture, en photographie ou sur un écran de cinéma, la puissance du hors-champ tient justement à ce qu'il soit hors du cadre, donc non cadré, non encadré, non représenté[1]. De ce point de vue, le dehors non visible peut donc être considéré comme étant à la fois « borne et source du visible »[2]. De la même manière que c'est du hors-cadre que le cadre puise sa force, pour Deleuze, on l'a vu, c'est du sub-représentatif que la représentation tient son pouvoir.

Ainsi, il devient possible de décrire le dehors à la fois comme la limite et la source de la pensée. C'est là de la part de Deleuze une première inflexion importante, puisque le dehors chez Blanchot ne fonctionne jamais sur le mode de sollicitation ou d'invitation de la pensée, mais l'interdit. Ce pourquoi seule l'écriture et la solitude de l'écrivain pouvaient répondre pour Blanchot de l'exigence muette du dehors. Deleuze, pour sa part, cherche à décrire comment (1) *atteindre* par la pensée ce qui se dérobe au sens et à la pensée, mais aussi comment (2) rebondir, comment *retrouver* un pouvoir vital de penser et la production

[1] Une page importante de *Mille Plateaux* résume parfaitement l'insistance du dehors et les conséquences importantes du décadrage qu'il impose à la fois pour l'art et pour la philosophie (en tant qu'elles sont toutes deux des manières de penser). Cf. MP, p. 356 : « Qu'est-ce que c'est, un très beau tableau ou un très beau dessin ? Il y a un cadre. Un aphorisme aussi est encadré. […] Il ne suffit pas de parler d'air pur, de parler de l'extérieur pour brancher la pensée directement et immédiatement sur le dehors. » Par « branchement », Guattari et Deleuze veulent dire que la pensée devient affaire de raccordement, de création de nouveaux circuits, de mise en relation des incommensurables. Les études de Deleuze sur le cinéma explorent minutieusement cette logique de la pensée comme « montage » où – d'après l'expression de Pierre Reverdy – une image est le fruit du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. Cf. P. Reverdy, « L'Image », in *Nord-Sud*, n° 13 (1918). Le cinéma moderne reprend pour Deleuze une intuition philosophique fondamentale sur le dispositif de pensée : il n'y a pas d'image « juste », tout comme il n'y a pas d'idée « juste », c'est-à-dire vérifiée. Toute idée vérifiée est déjà soumise à l'image représentative de la pensée. La noétique deleuzienne est inséparable de ces thèmes esthétiques.

[2] J.-L. Comolli, *Corps et cadre*, Lagrasse, Verdier, 2012, p. 556.

du sens. Dès lors, bien que sous un certain aspect le dehors mène à l'échec de la formation de la pensée par le sujet, sous l'autre aspect il signera son émergence et la formation d'un pouvoir intellectuel (pouvoir d'autant plus important qu'il ne m'appartient pas).

Les forces du dehors

Comment définir cette limite que Blanchot, dans son lexique, nomme indifféremment « la nuit », « le neutre » ou « le dehors » ? De quoi s'agit-il exactement ? Les trois traits de la passion du dehors esquissés par Blanchot sont sans secours sur cette question : « présent qui ne passe pas, tout en n'étant que passage, l'indésaisissable qui ne donne lieu à aucune saisie, le trop présent dont l'accès se refuse parce qu'il est toujours plus proche que toute approche »[1]. Plus simplement et pour éviter la confusion conceptuelle, on dira avec Deleuze que le dehors libère des forces qui « n'existent qu'en état d'agitation, de brassage et de remaniement, de mutation »[2]. Ce qu'on peut interpréter de la manière suivante : penser, c'est arriver conceptuellement dans ce chaos qui inquiète et déstabilise le cadre de la représentation, puisque les forces y sont dans un combat sans nuances. C'est lui, cet impensable qui ne peut être que pensé et qui réveille en nous une faculté de penser sous sa forme supérieure. Même la raison en tant qu'elle affronte le dehors doit désormais être considérée comme « une région taillée dans l'irrationnel »[3]. Mais Deleuze ne tend-il pas à son tour un réseau conceptuel confus où dehors, chaos, force, limite de la pensée et objet de la pensée fusionnent et finissent par s'identifier platement ?

Plus techniquement, précisons que la pensée consiste pour Deleuze en un rapport unilatéral de la détermination avec l'indéterminé : elle *distingue* quelque chose dans les forces ainsi libérées, mais ce quelque chose *ne se distingue plus* du fond. L'argument de Deleuze procède donc par la double affirmation (1) d'une émergence du déterminé et (2) de sa persistance dans l'indéterminé. Et précisément, parce que le dehors s'obstine à rattacher le fond à tout ce qui se distingue pourtant de lui, il est apte à faire dissoudre les formes et mettre la pensée au contact de sa passion propre. « Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle »[4]. C'est alors l'élément informe des forces qui définit (de façon très cohérente et nietzschéenne) le dehors chez Deleuze : « si la force est toujours en rapport

[1] M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 46.
[2] F, p. 93.
[3] ID, p. 365. Plus précisément, la pensée du dehors est indifférente tant au rationalisme qu'à l'irrationalisme, et il est en réalité possible pour Deleuze de construire une « logique » de l'irrationnel.
[4] DR, p. 352.

avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre »[1]. Dans la conceptualité deleuzienne, « dehors » sera synonyme d'un champ transcendantal, impersonnel et asubjectif, mais parfaitement singularisé.

C'est encore en nietzschéen que Deleuze appelle le dehors « hasard » et définit la pensée comme émission de « coup de dés »[2]. Chaque coup de ce jeu (c'est-à-dire chaque fixation provisoire tirée du chaos) invente ses règles, tandis que le dehors (comme hors-champ) rend possibles les ré-enchaînements et les tirages successifs. De tirage en tirage les forces informes dont s'empare la pensée entrent dans de nouvelles combinaisons. Le dehors nomme cette présence qui déconnecte, délie, déforme… mais pour connecter, lier, former autrement et d'autant mieux. « C'est ainsi, ajoute Deleuze, que le dehors est toujours ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque rien n'a commencé, mais tout se métamorphose. »[3] Il faut donc revenir sur nos remarques précédentes qui faisaient du dehors un concept spatialisant, et distinguer désormais (1) l'espace des *formes* (qui est l'espace d'extériorité) et (2) l'espace des *forces* (qui seul relève de la dimension du dehors). D'où une première définition, aussi concise que précise : « penser s'adresse à un dehors qui n'a pas de forme »[4]. Et si la pensée en prise avec les forces du sans-fond n'est pas à son tour chaotique, c'est que le sans-fond tel que le conçoit Deleuze est en réalité déjà peuplé par des singularités pré-individuelles, il *se* distingue, *se* différencie[5]. C'est sur ce nouveau domaine que la pensée revendique désormais une propriété : non plus les terres bien découpées de la représentation (comme chez Kant), mais celles de l'indéterminé en voie de détermination.

[1] F, p. 92.
[2] Respectivement F, p. 125 et p. 93. Voir également ID, p. 237. Ce thème fut important pour Nietzsche. Dans *Nietzsche et la philosophie* Deleuze l'étudie en le distinguant du « hasard » tel qu'il est conçu chez Mallarmé.
[3] DRF, p. 238. Deleuze apporte à cet égard une précision importante : « Ce n'est pas parce que n'importe quoi s'enchaîne avec n'importe quoi. C'est plutôt comme des tirages successifs, dont chacun opère au hasard, mais dans les conditions extrinsèques déterminées par le tirage précédent. C'est un mixte d'aléatoire et de dépendant comme dans une chaîne de Markov. Ce n'est pas le composé qui se transforme, mais les forces composantes quand elles entrent en rapport avec de nouvelles forces. Il n'y a donc pas enchaînement par continuité ni intériorisation, mais ré-enchaînement par-dessus les coupures et discontinuités. La formule du dehors, c'est celle de Nietzsche citée par Foucault: "la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard". » (DRF, p. 237)
[4] F, p. 93.
[5] Deleuze a conceptualisé très tôt cette remontée du chaos et la dissolution du sujet humain. Cf. LS, p. 356 : « Au lieu des formes relativement harmonieuses sortant d'un fond pour y rentrer suivant un ordre d'espace et du temps, plus rien que des lignes abstraites, lumineuses et blessantes, plus rien qu'un sans-fond, rebelle et happant. […] Le Sans-fond et la ligne abstraite ont remplacé le modelé et le fond […] ; nous découvrons alors des méchancetés qui ne sont plus celles de l'homme. »

En d'autres termes, ce que Blanchot nomme poétiquement « attrait du dehors »[1] est transcrit par Deleuze dans le cadre de son empirisme transcendantal comme ce qui fait cesser l'usage harmonieux des facultés. À l'encontre de l'image dogmatique de la pensée qui a eu le besoin de fixer, de stabiliser et d'arrêter les formes, la pensée du dehors suspend cette autorité. Cette pensée « expérimente » (donc est sans cesse sous le mode de l'essai) en *sélectionnant* certaines forces, en les *captant*, puis en les faisant entrer dans de nouvelles *combinaisons*.

Or pourquoi cette triple opération reste-t-elle une épreuve à traverser pour la philosophie du sujet ? C'est que le nouveau domaine de juridiction auquel aspire la pensée implique une transmutation en profondeur de nos cadres perceptifs. (1) D'abord, parce que le dehors implique pour Deleuze le Dieu anéanti, l'homme détruit, et le monde reconduit aux jeux de la différence[2]. Non pas que la pensée du dehors mette directement en cause ces trois termes et les désavoue, mais parce qu'elle fait de chacun des termes une « fausse » unité, un simulacre d'unité[3]. Le plus difficile à cet égard, c'est d'assumer l'expérience de ne rien avoir de stable comme une nouvelle chance pour la pensée elle-même[4]. (2) Ensuite, Deleuze affirme que « le dehors n'a pas d'image, ni de signification, ni de subjectivité »[5]. À ce titre, le dehors conjure toute prise de pouvoir par le signifiant et plonge la pensée dans une fragmentarité : la pensée devient un procès linéaire fini au lieu de prétendre être le reflet global du monde. La pensée du dehors remplit alors une fonction d'opposition à la pensée universalisante, unifiante et totalisante. Seules les abstractions se veulent être un décalque illimité du réel. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari présentent cette volonté d'universalité comme étant une dénaturation du plan transcendantal (puisque sur ce plan tout n'est que passage au lieu d'être éternité, tout est singulier et non pas universel, renvoyant au multiple et non pas à l'un). Autrement dit, la pensée ne se constitue plus en un ensemble toujours ouvert, elle s'arrache au dehors et y retombe, le « coup de dés » rendant impossible l'association et la combinaison totalisantes. Par conséquent, la pensée du dehors

[1] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 45 : « L'absence d'œuvre où cesse le discours pour que vienne, hors parole, hors langage, le mouvement d'écrire sous l'attrait du dehors. »

[2] Zarader déjà notait à propos de Blanchot qu'il instaure un « paysage conceptuel consistant à rompre avec l'onto-théologie ». M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 289. Nous avons étudié cette rupture dans le chapitre IV, notamment dans des passages consacrés à Klossowski.

[3] Sur la supériorité de cette désintégration « en douceur », par rapport à une critique franche et radicale, cf. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 8. De même, précisons que le triangle onto-théologique peut subsister chez Deleuze, mais en pointillés, si bien qu'aucune destruction n'est nécessaire.

[4] G. Didi-Huberman reprend ces analyses dans son étude sur la difficulté de « dire » une œuvre artistique. Cette difficulté de parler rigoureusement est moins liée à l'indécision ou à la difficulté de jugement qu'à l'inquiétude même du regard qui nous fait perdre nos repères (y compris linguistiques). Si bien que, dans la perspective de l'auteur, tout dire c'est d'abord un « essayer dire », et tout penser, un « essayer penser ». Cf. G. Didi-Huberman, *Essayer voir*, Paris, Minuit, 2014.

[5] MP, p. 34.

est tout le contraire d'une pensée du monde, dans le sens où elle prendrait le monde comme objet de réflexion : son seul « objet » sont les forces et les combinaisons de forces. C'est donc d'un même geste que la pensée du dehors s'oppose aux trois « figures » de la spéculation, qui sont les trois manières de penser le *rapport du sujet à l'objet* : rapport de contemplation, rapport de réflexion, rapport de communication. Ces trois figures ont encore en commun de garder un lien spéculatif entre l'homme et le monde. Dans ce contexte, l'appel au dehors vise précisément à échapper au faux mouvement de la représentation en anéantissant ses pôles subjectif et objectif. (3) Ajoutons encore que la pensée du dehors permet pour Deleuze la résistance, puisqu'elle rend le changement possible en faisant entrevoir d'autres rapports et d'autres compositions. Par résistance, on entendra moins une lutte située politiquement et historiquement (ce qui impliquerait encore un calcul et un positionnement stratégique) qu'un affect de la pensée même (résister à la bêtise sous toutes ses formes). Le dehors est précisément cet arrêt de conscience, ce moment d'interruption qui met en question le primat du formalisme de la représentation, donc qui réfute les pouvoirs établis qui organisent et disciplinent nos modes de penser et de sentir le monde. Dégagée de la tutelle des représentations dominantes, la pensée du dehors inspire de nouveaux modes de vie parce qu'elle commence par neutraliser les pouvoirs qui nous aliènent. « Les vraies pensées, disait Blanchot, sont des pensées de refus, refus de la pensée naturelle, de l'ordre égal et économique, lequel s'impose comme une seconde nature »[1]. En ce sens, on ne trouverait guère chez Deleuze une contestation véhémente, laquelle s'accommode trop vite de ce contre quoi elle prétend lutter. En fait, c'est la constitution même de la pensée qui est scandaleuse (au sens grec d'une occasion de chute, le σκάνδαλον étant un caillou sur le chemin qui fait trébucher).

Il est intéressant de noter que toutes ces difficultés que le dehors présente à la philosophie se concentrent en dernière instance dans les rapports entre (1) l'indéterminé pur, (2) la détermination, et (3) le déterminable. Ces trois moments forment pour Deleuze une unité objective, problématique, et interne. C'est ce dispositif qui constitue l'objet même de la pensée, le rapport *différentiel* que la pensée établit entre éléments réciproquement déterminables. Dans ce schéma générique de la configuration moderne de la question « qu'appelle-t-on penser ? », il est pourtant possible de détecter plusieurs orientations d'interprétation. C'est cela qui doit nous intéresser ici en premier lieu. Blanchot s'intéresse aux deux premiers termes, fasciné par le mouvement dissolvant qui ramène toujours la

[1] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 499.

détermination au sans-fond. L'obsession de Blanchot, en effet, est la manière dont le déterminé soutient sans cesse un rapport avec l'indéterminé, ce rapport étant chez lui d'affrontement plutôt que de pacification. La « nuit », l'indéterminé le plus pur, remonte sans cesse à travers les déterminations les plus radicales et brise la familiarité première avec le monde, le langage et le sens. Deleuze est parfaitement blanchotien dans les moments où il affirme que le tort de la philosophie fut de conjurer cette remontée de l'abîme, et où il fait de la pensée le rapport unilatéral de la détermination avec l'indéterminé. Mais Deleuze reste foucaldien et avant tout parfaitement kantien lorsqu'il s'intéresse à l'articulation du déterminable et de la détermination. Qu'il s'agisse de Blanchot ou de Deleuze, l'unité problématique des trois moments ne retombe jamais dans la représentation sans être dénaturée. Ce qui compte pour eux, c'est que le monde lui-même et le sens que nous lui conférons baignent dans cet englobant qu'est le dehors. La difficulté de penser n'est donc pas tellement liée à l'assombrissement de l'époque ou à une période de désolation, encore moins à l'arraisonement par la technique. La difficulté vient de l'urgence imposée par le dehors, qui met nécessairement la pensée dans un état critique et qui la fait sortir du règne des opinions, de la communication ou de la réflexion. Aussi, le concept de dehors délie la pensée de son attachement à l'Un, à l'identité, au moi[1], mais la délie aussi de la conquête laborieuse de la vérité (à laquelle le dehors substitue le jeu des puissances du faux[2]).

Notons à cet égard que la philosophie n'a même pas à prendre acte du dehors de manière explicite : en réalité, dès qu'il y a pensée, nous avons déjà pour Deleuze affaire au dehors. En ce sens, que ce soit dans l'œuvre de Descartes, ou dans un roman de Flaubert, dès que quelque chose d'important a lieu, dès qu'un problème véritable émerge, il est à parier que se joue cette lutte de la détermination et de l'indéterminé que Deleuze et Blanchot ont tenté de décrire. Car quand Deleuze dit de la pensée qu'elle déplace les frontières, cela n'est possible qu'en sélectionnant, en captant et en recombinant les forces. En ce sens, il n'y a aucun lieu de créer des hiérarchisations abêtissantes, classant les penseurs du dehors d'un côté et les penseurs de la transcendance et de l'intériorité de l'autre. Depuis le début, nous n'avons cessé de récuser de telles oppositions, à l'instar de celle qui se fait une idée binaire de la représentation et de la pensée sans image, ou encore de l'intensif et de l'extensif. En réalité, c'est dans leur tension que tout se joue et non pas dans une quelconque redécouverte

[1] L. Hill, *Blanchot extreme contemporary, op. cit.*, p. 142

[2] Blanchot également a marqué son admiration pour la pensée des simulacres chez Klossowski, renvoyant parfois directement à lui lorsqu'il s'agit de penser les nouvelles formes de subjectivité. Cf. par exemple M. Blanchot, *L'écriture du désastre, op. cit.*, p. 41 : « Je suis sans moi, sauf d'emprunt et de simulacre ».

d'un fond primordial vers lequel tout doit basculer. C'est dans la lutte ainsi engagée entre les perspectives que doit s'évaluer la philosophie de Deleuze. Comme souvent, c'est la frontière ou la limite entre les deux dimensions en apparence antinomiques qui l'intéresse. La philosophie de Deleuze ne se propose donc pas de remplacer le sujet de représentation : aucun rêve chez lui d'un retour en arrière, ou d'un retour à une pureté supposée perdue. Et déjà dans le chapitre sur le sentir, nous avons vu que si les intensités sont recouvertes, c'était là leur essence même, si bien qu'on n'a pas à en tirer une quelconque lamentation sur une pureté supposée perdue de la sensation. La même chose doit être dite ici du dehors en tant que limite propre à la pensée. Et Blanchot le dit d'ailleurs sans détours, dans une formule très proche de Deleuze : « La pensée ne peut pas accueillir cela qu'elle porte en elle et qui la porte, sauf si elle l'oublie »[1].

Le dehors comme pensée sans sujet

Revenant vers la question initiale qui est la nôtre, demandons-nous s'il y a un « sujet » de la pensée du dehors. En fait, le problème semble se résoudre de lui-même, tant il devient impossible de rapatrier en l'homme l'activité noétique et de faire de la pensée le principe même de notre humanité. Car poser le problème en termes de force dépasse déjà toute subjectivité[2]. Décrivant notre place dans ce nouveau paradigme, Blanchot dit que « nous sommes brusquement *retournés* », décrivant par là « la chute (sans initiative ni consentement) hors de soi »[3].

La pierre d'achoppement a surtout trait à la dispute sur l'individualité de la pensée. Archéologiquement parlant, c'est un problème important pour la naissance du sujet « moderne ». Les conditions de l'expérience réelle de penser telles que les décrit Deleuze ignorent l'individu. Cette thèse intervient en rupture avec la tradition, dans la mesure où le paradigme historique nous fait croire qu'il n'y a rien de plus évident que le fait que « je » pense. Il semble difficile de douter, en effet, que la pensée trouve sa source dans le sujet humain comme dans un archétype. À rebours de nos intuitions, Blanchot a établi pour le XX^{e} siècle un rapport inédit entre l'écrivain et l'écriture, et c'est ce rapport que Deleuze *transpose* à la relation entre le penseur et la pensée et dont il explore toutes les exigences pour la philosophie. Avec le dehors et le rapport non intentionnel de hantise et de fascination qu'il impose, c'est l'identité même de l'*ego* et des *cogitationes* qui est remise en question,

[1] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 110.
[2] CC, p. 169.
[3] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 18 et p. 131 respectivement.

si bien qu'on ne puisse plus faire du « je pense » l'expression du sujet. En fait, quand « je » pense, c'est toute forme d'intériorité qui ne cesse de disparaître. En suivant scrupuleusement Blanchot jusqu'à un certain point, essayons de comprendre comment, contre l'individu, on peut affirmer un anonymat originaire qui défait le sujet. Comment affirmer, pour reprendre encore les expressions vagues de Blanchot, une « neutralité » indifférente à ma vie, et une « nuit » qui excède les cadres du monde habitable ?

Quand Deleuze traite de ces thèmes, à partir d'outillages conceptuels très différents, il fait ressortir une même idée directrice : l'intériorité la plus profonde, qu'elle soit prise dans un rapport de causation, de compréhension, ou encore de réflexion face au monde peut – en fait doit – laisser place à une pensée qui se tient hors de toute intériorité. Des processus de subjectivation en découleront incontestablement, mais – et c'est là une affaire axiologique, une affaire d'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas – les modes de vie et les formes d'existence définis par le dehors sont plus nobles que l'existence enfermée dans une assignation, déjà retombée dans un sujet. C'est ce que Hélène Cixous a tenté de montrer à l'œuvre : « pas de moi-perdu, pas de moi du tout : mais des points d'effort ; de tension ; de détente »[1]. Confronté au dehors, le « je » tente d'échapper et de fuir, mais dans cette tentative, il est sans cesse reconduit à son instabilité, donc à son impureté. De ce point de vue, le passage au dehors équivaut à un passage du penseur hors de soi, ce double mouvement de décadrage (de la pensée par rapport à la non-pensée, et du sujet par rapport à l'asubjectif) résumant toute la critique de la représentation entreprise dans *Différence et répétition*.

Cette philosophie sans sujet est évidemment radicale et incompatible avec les hypothèses phénoménologiques, dans la mesure où l'irruption du dehors brise l'horizon du monde et le pôle même du Je. Comme Marlène Zarader l'a relevé dans son étude consacrée à Blanchot, avec le dehors le penseur expérimente une passivité radicale qui l'empêche non seulement de se ressaisir, mais aussi de procéder à la configuration du monde[2]. Comme nous

[1] H. Cixous, *Prénoms de personne*, Paris, Seuil, 1974, p. 137. Sur ces phénomènes en intensité (tant physiques que chimiques) comme ébauches du sujet, cf. IM, p. 146 : « Les affects n'ont pas l'individuation des personnages et des choses, mais ils ne se confondent pas pour autant dans l'indifférencié du vide. Ils ont des singularités qui entrent en conjonction virtuelle, et constituent chaque fois une entité complexe. C'est comme des points de fusion, d'ébullition, de condensation, de coagulation, etc. »

[2] Nous avons étudié une entreprise analogue de désubjectivation dans la section consacrée à l'esthétique de l'intensité. Ainsi, contrairement à l'approche phénoménologique du cinéma, Deleuze décrit une perception « inhumaine » qui défait « l'ancrage du sujet autant que l'horizon du monde ». Cf. IM, p. 84. Les deux livres sur le cinéma se proposent de développer cette luminosité propre aux choses, si bien que ce que Deleuze appelle « image » n'est en réalité pour personne, et c'est le monde entier qui devient cinéma, c'est-à-dire interaction des images entre elles. Or, dès que le sujet s'installe sur cet horizon, le dehors n'est plus qu'un mirage.

l'avons vu, c'est précisément cette double expérience aux confins du pensable qui doit nommer chez Deleuze ce que penser veut dire. À la question de savoir pourquoi on doit s'aventurer sous une telle menace, vers ce fond inquiétant qui défait le rapport sujet/objet, il faut répondre que c'est là le seul moyen pour la faculté de penser de passer à sa forme supérieure et de devenir créatrice de valeurs nouvelles au lieu de répertorier les valeurs en cours.

Mais cette réponse est-elle satisfaisante ? Dans cette nouvelle orientation imposée à la pensée, il est frappant que Blanchot serve à Deleuze d'allié de première importance contre la phénoménologie. André Cools estime à cet égard que Blanchot révèle « l'impossibilité de délimiter la part obscure du rapport à soi et de lui assigner une place ». Cette impossibilité « est en rapport avec quelque chose qui insiste en deçà du rapport à soi, qui ne cesse de le déranger sans qu'il soit possible de l'assumer et qui le singularise d'une façon d'autant plus désorientante et effrayante qu'elle est intimement liée à quelque chose d'anonyme et d'indifférent »[1]. Marlène Zarader, quant à elle, a entrepris dans *L'être et le neutre* une étude systématique et philosophique de la pensée de Blanchot, qu'elle a tenté non seulement de restituer, mais aussi d'interroger, avec pour toile de fond une question centrale : à quelles conditions la phénoménologie peut-elle accueillir en son sein l'expérience-limite du dehors ?

Sans passer par toutes les distinctions conceptuelles de l'auteure, rappelons qu'elle met en évidence la radicalité du geste blanchotien. Quelles que soient les aptitudes attribuées au sujet, quelle que soit la force de son pouvoir de constitution (fort ou faible, originaire ou dérivé), on voit mal en effet – du point de vue phénoménologique – comment il y aurait une intentionnalité sans sujet. Le donné est toujours relatif à celui auquel il se donne. Ainsi, l'affirmation minimale pour qu'une expérience crédible phénoménologiquement ait lieu, c'est l'affirmation d'une *corrélation*, définie comme « activité de la conscience à l'égard d'un monde qui lui est relatif quant à ses modalités de donation »[2]. Sans doute, peut-on varier à l'infini les diverses composantes de la subjectivité. Par exemple, en souligner la dimension affectable ou constituante, médiate ou immédiate, relative ou absolue, différée ou préalable. Mais il semble impossible de dépasser le noyau dur de la phénoménologie, à savoir la corrélation entre les noèmes et les noèses. À cet égard, les figures du sujet sont nombreuses, et la phénoménologie fut la première à interroger la place du sujet dans cette corrélation. Mais on ne peut en phénoménologue dénier au sujet un pouvoir, aussi minime soit-il : celui

[1] A. Cools, *Langage et subjectivité*, Louvain, Peeters, 2007, p. 224.
[2] M. Zarader, *L'être et le neutre*, op. cit, p. 111.

de procéder à la phénoménalisation. Affirmer la présence absolue du dehors en revanche, comme Blanchot le fait, c'est affirmer le rapport infini du non-rapport, une phosphorescence des choses qui n'ont plus besoin de conscience pour apparaître. Zarader souligne à cet égard que cette position se propose de se couper du sens et de refuser les hypothèses phénoménologiques d'horizon et de monde. D'une part, la thèse de Blanchot est dès lors incompatible avec la phénoménologie (où le rapport même entre noème et noèse doit déjà supposer leur mise à distance). D'autre part, elle est aussi, d'un point de vue logique et conceptuel, intenable.

Deleuze a tendance à retourner l'argument. Il affirme et maintient le dehors comme le lieu de perspectives libres de toute visée intentionnelle et comme le lieu de manifestation d'aucun sujet. La question reste alors de savoir si ce n'est pas la phénoménologie qui a méconnu le dehors. La réduction fut-elle assez radicale, assez profonde pour dépasser le naturalisme et le psychologisme ? Déjà Foucault en doutait, quand il notait qu'il y a d'une part ce qui ne renvoie qu'aux énoncés, et d'autre part ce qui ne renvoie qu'aux visibilités. Chacune des deux formes ayant des variables immanentes propres, il devient impossible de soutenir l'intentionnalité d'un sujet vers un objet[1].

Dans ce contexte, rappelons que la phénoménologie (c'est le cas chez Heidegger, Maldiney, Merleau-Ponty) pense l'être-au-monde comme éclaircie de l'*Ouvert* – et c'est ce concept-là qui est dès lors opératoire, et non celui du dehors. Emprunté à Rilke et à Hölderlin, l'Ouvert désigne « le pur espace devant nous »[2], le *y* de l'il *y* a. Il est tentant de naturellement rapprocher le dehors blanchotien et la béance à laquelle nous renvoie l'Ouvert en phénoménologie. Deleuze le fait lui-même à une occasion lorsqu'il étudie dans ses livres sur le cinéma le temps spécifique qui brasse les images filmiques et qui indique le changement du tout (ainsi, l'image d'un oiseau qui migre renvoyant à un changement de saison). Le temps et « l'Ouvert » de Heidegger semblent être identifiés par Deleuze comme étant tous deux les tenants-lieu de l'universel devenir, du temps comme fondement même de l'être. Cette présence indiquerait quelque chose qui n'est ni donné, ni donnable, et qui se nomme « virtuel » chez Deleuze, ou encore « durée » chez Bergson. La similarité de ces concepts avec l'Ouvert est pourtant trompeuse, si bien qu'on doit expliquer la primauté progressive qui sera accordée par Deleuze au dehors. « Nous ne croyons plus, insiste-t-il, à un tout

[1] F, p. 93 : « penser ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembre l'intérieur ».
[2] R. M. Rilke, *Les élégies de Duino* (trad. Philippe Jaccottet), Genève, La Dogana, 2008, p. 71.

comme intériorité de la pensée, même ouvert, nous croyons à une force du dehors qui se creuse, nous happe et attire le dedans. »[1] Dans son étude sur Foucault, soit un an à peine après la sortie d'*Image-temps*, Deleuze peut donc reconsidérer le rapprochement initial et affirmer que le concept d'Ouvert est moins consistant que celui du dehors. En effet, si l'Ouvert rend possible le déploiement du monde (avant que les choses soient intégrées dans une pensée représentative et objectivante), le dehors en revanche est un concept plus radical qui paraît inéluctablement démentir les présupposés de la phénoménologie : monde, intentionnalité, subjectivité.

La contestation du sujet par Deleuze se laisse entrevoir en confrontation avec Maldiney. « Exister, écrit Maldiney, est se tenir hors, dans l'ouvert, et intérioriser ce hors »[2]. Or c'est bien un tel mouvement de médiation par l'intérieur que refuse Deleuze. C'est la raison pour laquelle quand Deleuze et Maldiney tentent de définir ce qu'est un « style » en art, ils mettent l'accent sur deux aspects opposés : diastole pour le premier (chaque style est la manière dont le dehors travaille la pratique artistique ; phase de dilatation et d'expansion dans le lieu vide du dehors), systole pour le second (chaque style exprime un profil du Moi ; phase de contraction et de rassemblement). Malgré tous les rapports dynamiques évidents entre diastole et systole, entre dehors et dedans, entre ce qui dénie le sujet et ce qui le fait renaître de ses cendres, nous devons rappeler la remarque adressée par Deleuze à la phénoménologie : toute ouverture est pour elle déjà une co-ouverture. Par conséquent, l'Ouvert rend pacifique le dynamisme qu'il était censé décrire, dynamisme qui précisément dénie toute idée de co-originarité et de parenté. Pour Deleuze, le penseur est happé, fasciné, mais il l'est par des forces qui n'ont rien de bienveillant et qui n'ont rien d'homologue à celui qui est ainsi appelé.

Aussi, puisqu'avec « l'Ouvert » je m'ouvre en réalité à un monde lui-même s'ouvrant à moi, peut-on estimer qu'il est exagéré d'écrire (comme Maldiney le fait) que « j'expose mon être au péril de l'advenir »[3]. Présenter ainsi les dissemblances de la phénoménologie et

[1] IT, p. 276. Dire du dehors qu'il « se creuse », c'est dire qu'il établit un intervalle, qu'il y a toujours un résidu qui ne se laissera pas ramener ni aux actes d'un sujet, ni aux objets de perception. Or c'est bien ce résidu que la pensée de la médiation annule et neutralise. Quand nous disions tout à l'heure que le cinéma moderne reprend les intuitions philosophiques, c'est qu'il fait de l'intervalle l'« entre deux » des images, et où le plus important se joue. Par exemple, pour reprendre la thèse foucaldienne de la séparation des énoncés et des visibilités : le décalage dans les films de Duras entre ce qui est vu et entendu. Mais ce décalage est irrécupérable par la conscience.

[2] H. Maldiney, « Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in Chris Younès (sous la dir. de), *Ville contre nature, Philosophie et architecture*, Paris, La Découverte, 1999, p. 22.

[3] Cf. H. Maldiney, « De la transpassibilité », in *Penser l'homme et la folie à la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 405.

de la pensée du dehors, c'est affirmer que celle-ci ne se fonde plus sur une totalité englobante[1], mais puise sa source dans « un milieu sans horizon »[2]. Ce milieu à son tour récuse (1) le sujet pensant universel et (2) l'idéal du monde comme représentation du Tout. Ce pourquoi, malgré les quelques tentatives phénoménologiques en ce sens, l'Ouvert ne peut en réalité jamais mener à une philosophie asubjective accomplie. La phénoménologie de l'Ouvert, estime Deleuze, reste fondamentalement une phénoménologie de la reprise intériorisante et de la médiation : c'est même ce mouvement de systole qu'elle se propose de penser et de rendre intelligible. En revanche, insister sur la primauté du dehors fait pleinement droit à la dimension impersonnelle, et c'est cette primauté-là qui caractérise tout ce que Deleuze a écrit.

De la passivité radicale à l'activité

Comme composante essentielle de la pensée du dehors, Deleuze indique la passivité qui nous dépouille de notre pouvoir de décision et de volonté. Si la passivité a été souvent étudiée en philosophie, avec des méthodes et des résultats très distincts, elle renvoie avant tout chez Deleuze à un certain ascétisme. Cet ascétisme nous reconduit à une pauvreté où nous n'avons plus d'intérêts (forcément personnels), plus de devoirs ou de programme à remplir (forcément imposés), plus d'émotions privées (forcément le produit de ce qui est attendu[3]). Artaud et Blanchot notent bien cette primauté de la dépossession où l'on n'est plus en mesure de suivre son propre mouvement volontaire conscient. Incapable d'agir dans et sur le monde, le penseur devient un voyant « frappé par quelque chose d'intolérable dans le monde, et confronté à quelque chose d'impensable dans la pensée »[4]. En ce sens, on devra montrer que c'est la honte devant la médiocrité ou devant l'intolérable de la mascarade du monde qui constituent le plus puissant motif pour la pensée.

Nous avons noté précédemment en quoi cet anti-volontarisme constitue chez Deleuze une pierre de touche de la nouvelle image de la pensée[5], empêchant le *subjectum* de devenir

[1] C'est de toute pensée qu'il faut dire qu'elle « opère toujours coup par coup » (Qph?, p. 74.)
[2] MP, p. 469.
[3] En ce sens, l'émotion personnelle est en réalité un mélange d'émotion et de représentation de l'objet dont elle est censée dépendre. À ces émotions privées, Deleuze oppose les affects non individuels et qui ne portent sur aucun objet, si bien qu'au lieu de rapporter un affect au sujet, il faut dire que c'est le sujet qui y est introduit. B, p. 116.
[4] IT, p. 221.
[5] Sur ce thème, voir également A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 33 : « Penser la passivité signifie aussi dissoudre les capacités à construire volontairement et activement un sens au monde. […] La récente sympathie portée pour la passivité en philosophie témoigne […] d'une nouvelle sensibilité à des grandeurs situées au cœur même de l'expérience et qui échappent aux productions simplement décidées par celui qui expérimente. »

une conscience phénoménologique (définie génériquement comme la « source active de multiples prises de positions intentionnelles »[1]). En ce sens, la passivité renvoie d'abord à l'état de dépossession provoqué par la rencontre du signe. C'est cet état qui chez Deleuze fait advenir la pensée, puisque c'est alors seulement qu'elle se confronte à un élément réfractaire qui la réveille. La passivité, que Blanchot décrivait comme la part inhumaine de l'homme[2], est donc destinée à remplacer la conscience alerte et entreprenante qui a encore la mainmise dans l'image traditionnelle de la pensée. Et déjà l'étude par Deleuze des synthèses passives telles qu'elles se présentent chez Hume nous montrait que le sujet ne pouvait aucunement être mis à l'origine, puisqu'il est l'effet des habitudes contractées. Seule cette contraction méritait d'être élevée au statut de principe génétique du sujet, lequel dès lors n'est « jamais contemporain de sa propre origine », pas plus qu'il « ne peut prétendre pouvoir entrer en pleine possession de soi »[3]. Blanchot ne manque pas de rappeler que le déploiement du dehors élimine impitoyablement ceux qui s'y engagent : son règne est sans partage et sa pensée s'abandonne entièrement à ce qui la requiert, mettant en cause le sujet transcendantal lui-même. En d'autres termes, puisque le dehors est l'absolu, on ne peut avoir aucun *rapport* à lui. Corrélativement, la conscience perd sa cohérence et creuse en soi des distances indécomposables. Blanchot écrit : « la conscience de ma pensée reflète "infailliblement" ma pensée ; l'écriture de pensée reflète, aussi, infailliblement cette pensée; seules les suggestions du dehors s'interposent et rétablissent un intervalle entre moi et moi parlant. »[4] Et pourtant, sur fond de cette passivité, sur fond de l'intervalle ainsi creusé, émerge la puissance véritable de penser. En définitive, c'est l'effacement même qui conditionne notre naissance véritable[5].

Pourtant, ni chez Blanchot ni chez Deleuze, la passivité ne témoigne d'une abolition pure et simple du sujet et de l'activité qui lui est liée. Certes (qu'il s'agisse comme chez Blanchot de l'écrivain se trouvant dans une position de passivité devant le langage qui le destitue, ou comme chez Deleuze du penseur devant un événement qui le requiert), le « je » est mis hors jeu. Pourtant, et la précision est de taille, le penseur ne reste pas du tout passif

[1] R. Bernet, *La vie du sujet*, *op. cit.*, p. 306.
[2] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 32.
[3] Marlène Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 132.
[4] Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 92. Cette citation est un commentaire par Blanchot de Breton. Nous revenons dans un chapitre ultérieur sur le problème spécifique du sujet de la parole.
[5] Sur cette manière de sceller ensemble mon effacement et mon émergence, la disparition et la naissance du sujet, cf. J. de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, Clichy, Éditions Corlevour, 2011, p. 9.

et démuni. Sur fond de cette passivité première, il révèle ou saisit bel et bien quelque chose[1]. Si on en restait à l'idée d'une passivité radicale et indépassable, on comprendrait mal d'abord comment une pensée serait possible (dans le sens d'une sélection et configuration de forces). Ensuite, si un tel état d'extinction de soi était visé, il serait apparenté à la promotion de la pensée comme stupéfiant, comme impuissance et comme assoupissement, bref à une manière de ne jamais en finir avec rien. Une telle posture se rangerait sous l'accusation nietzschéenne de ressentiment, dont l'une des caractéristiques est d'être une simple défense de ce qui n'est pas agi. Pour éviter un tel contre-sens, Deleuze soutient que la défense d'un régime involontaire de la pensée ne s'identifie aucunement à l'engourdissement ou à un lâcher-prise. Au contraire, sa thèse spécifique consiste à décrire comment le degré le plus minimal d'être soi (la rencontre du signe) fait naître une activité de pensée d'une grande vivacité (la réponse aux signes). Autrement dit, c'est quand il est privé de l'usage volontaire et organisé de la pensée que le penseur retrouve son usage augmenté. Et déjà Blanchot, au lieu d'affirmer la suppression directe et sans appel du je, remarque plutôt qu'il est « *subtilement ébranlé* »[2], donc qu'il n'y a aucune forme de « ravissement » ou de « rapt » du sujet.

Par conséquent, si la pensée dévore le penseur, lui fait traverser la souffrance et l'obscurité dont il se sent exclu, elle lui donne aussi une responsabilité, une liberté, l'engageant à d'autant plus de clarté qu'il ne se contente plus de vérifier les idées en cours. L'activité vient nécessairement se greffer sur la passivité comme une seconde puissance. Pour cette raison, même confronté aux forces réfractaires qui le malmènent, le penseur « augmente le crédit de l'humanité », « donne à l'art des espérances et des richesses nouvelles », « transforme en forces de consolation les ordres désespérés qu'il reçoit »[3]. L'activité, autrement dit, doit *dériver* certes d'une passivité dont il faut continuer à dire qu'elle est originaire, mais tout aussi bien l'activité ainsi provoquée nous *extrait* de cette passivité. Et cette seconde opération est tout aussi importante, puisque l'impuissance se mue en puissance, et l'abandon du pouvoir en un pouvoir supérieur. L'idée que Deleuze cherche à introduire est la suivante : la lucidité n'a de sens et de valeur que sur fond d'une expérience

[1] Sur ce retournement où le plus passif devient le plus opératoire, cf. P, p. 74. La situation des personnages dans le néo-réalisme italien telle que décrite par Deleuze est exemplaire à cet égard, puisque se crée chez eux une faculté de « voyance », autrement dit une faculté de visions et d'auditions supérieures, mais sur fond même d'une expérience de passivité qui a exclu le « moi ». Puisque ces personnages sont incapables d'agir sur une situation – l'intervalle entre action et réaction étant devenu trop grand – ils sont frappés par un événement, même le plus insignifiant.

[2] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 563. (nous soulignons).

[3] M. Blanchot, *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1971, p. 14.

subie, que je n'ai pas choisie puisqu'elle s'impose à titre d'événement sur lequel je n'ai pas autorité.

Mais qu'est-ce qui est activé ainsi ? Cela ne peut plus être un sujet qui appréhenderait quelque chose d'un objet (ce sont encore là les pôles de la représentation). Le véritable sujet ainsi révéillé, dit Blanchot, est la *hantise* qui annule le « moi ». Le penseur en prise à un problème est envoûté, absorbé, possédé. Cette différence entre considérer à distance et être saisi par la distance, Blanchot l'appelle encore *fascination*[1]. Il y a là un point d'attraction obscur et comme l'obsession d'une œuvre à faire : « l'œuvre, écrit Blanchot, attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de son impossibilité »[2].

Fascination et hantise nomment donc le nouveau rapport involontaire que la pensée entretient avec le sans-fond en train de se déterminer. Il n'y a aucune importance à être le sujet attentif et conscient lorsqu'il s'agit de penser, puisque les réussites et les ratés d'une pensée consistante se jouent désormais ailleurs que dans cette répartition binaire entre une méthode appliquée scrupuleusement d'une part, et d'autre part l'agitation sans logique d'un moi en proie à la passivité. Premièrement, l'effacement de mes propres limites n'équivaut pas à ma pure et simple disparition. Deuxièmement, la passivité n'implique pas que je subisse sans réfléchir. L'effacement m'invite plutôt à cette forme d'humilité qui consiste à être pénétré par les choses au lieu de vouloir les pénétrer. À l'inverse, dès que le sujet se projette tout entier dans le monde, dès qu'il tente d'en configurer activement le sens à partir de son histoire ou de ses émotions, alors, estime Deleuze, il est coupé de ce monde, déjà pris dans les rets de la représentation.

Précisons encore que la perte des liens familiers au monde et de la déprise de soi ne sont jamais chez Deleuze une fin en soi. Si tel était le cas, on aurait affaire à ce que les psychologues nomment une injonction paradoxale. En effet, les impératifs comme « pensez ! » ou « soyez passifs ! » nous placent nécessairement entre deux obligations contradictoires (à la manière de l'exigence adressée à quelqu'un d'être spontané, exigence qui comprend en réalité deux demandes incompatibles). Aussi, puisque la passivité et la perte du monde ne peuvent être ni une fin consciemment visée, ni un objectif à atteindre, on

[1] Sur ce thème, voir par exemple M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 30 : « la fascination est fondamentalement liée à la présence du neutre, impersonnelle, le On indéterminé, l'immense Quelqu'un sans figure ». Sur la hantise et la fascination comme une expérience paradoxale où un « objet » disséminé et insaisissable vient posséder l'absence que le « sujet » devient devant lui, cf. M. Zarader, *L'être et le neutre*, op. cit, pp. 137-150. À cet égard, notons l'importance, d'un point de vue terminologique, de distinguer les expressions comme « il pense » et « il est pensif ».
[2] M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 101.

doit dire que la perte du sujet arrive comme arrive une pensée : sans raison et par hasard, à l'aune de la rencontre des signes. Nous ne pouvons donc pas prétendre que la désubjectivation doive devenir l'objet d'une formule consciemment appliquée. Perte du monde et perte de soi ne sont qu'un moyen, qu'une étape provisoire (et pourtant nécessaire) pour produire des pensées qui iraient jusqu'au bout de ce que peut la vie et qui mèneraient la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut[1]. C'est seulement quand le regard de la conscience a disparu, quand le rapport intentionnel lui-même s'est corrompu que cette double relance devient possible. Néanmoins, l'expérience où le sujet s'éteint ne peut être recherchée volontairement, mais seulement provoquée par des circonstances qui ne sont pas de notre ressort. Dans ce contexte, Deleuze marque son étonnement face à la « violence [qui] doit s'exercer sur la pensée pour que nous devenions capables de penser, violence d'un mouvement infini qui nous dessaisit en même temps du pouvoir de dire je »[2]. D'une certaine manière, on est forcé d'admettre même que tout ce problème de la constitution de la pensée renvoie au thème théologique de l'ordre de la grâce, puisqu'il a trait à un don fait à l'homme. Sauf que ce don, contrairement à ce qui se passe dans le christianisme, dispose l'homme à la redécouverte paradoxale de l'inhumain et de l'asubjectif.

En d'autres termes, je ne peux rester un sujet humain pour subir le désastre auquel me conduit le dehors et pour répondre de son illimité. Si la pensée comporte un sujet, c'est donc nécessairement un sujet « larvaire » à la manière du « moi passif » humien. Le terme « sujet larvaire » n'est pas chez Deleuze une métaphore et semble devoir être pris dans son sens zoologique le plus strict, pour désigner la forme intermédiaire qui affecte certains êtres animés (notamment les insectes) au premier stade de leur développement, avant le stade adulte. Le sujet qui pense est larvaire au sens le plus littéral, dans la mesure où il est un sujet « embryonné », sous-développé, encore dans une phase initiale et qui n'est pas complètement formé. Pourtant, cette référence ne doit pas indiquer à son tour une étape provisoire, donc qui serait en attente d'achèvement et à laquelle il manquerait quelque chose, suivant une progression téléologique et finaliste. Le sujet ne peut qu'en rester à cette forme « spectrale »[3] lorsqu'il subit la constitution de la pensée. La pensée, autrement dit, n'est pas

[1] En ce sens, la désubjectivation est tout le contraire d'une volonté de néantisation. Le précurseur de ce problème est Nietzsche, puisqu'il a voulu libérer au contraire la pensée et la vie du nihilisme sous toutes ses formes. Deleuze reprend cette création de nouvelles formes d'existence. L'acte de sacrifice qui renonce au moi n'est pour lui qu'un moyen pour retrouver l'essentiel : la puissance d'aimer, d'admirer, de respecter, par-delà toute manière de déprécier et de dévaloriser la vie.
[2] QPh?, p. 55.
[3] Si on se fie à l'usage cette fois-ci antique du latin *larva*, qui désignait des esprits fantomatiques qui venaient hanter les vivants.

complètement sans sujet, mais elle n'a pour sujet que des « ébauches » [1], seuls patients capables de soutenir ses exigences.

Remarquons comment Deleuze étend ici à la vie ce que Winnicott réservait à la prime enfance[2], à savoir le danger incessant de perdre son sentiment continu d'existence. Pour supporter, pour porter des mouvements extrêmes impersonnels, la personne humaine se laisse traverser par des agonies primitives qui constituent le traumatisme de sa création. Chez Deleuze, ce n'est pas seulement l'*infans* qui fait l'épreuve d'une mort subjective (comme serait prête à l'accorder une large part de la clinique psychiatrique), mais le sujet lui-même, lorsqu'il est confronté à quelque chose qui le dépasse et qui le détruit. Dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme par conséquent que seul un sujet larvaire est capable d'une telle épreuve. Aussi la seule vie psychique concevable trouve-t-elle son modèle dans la vie de l'embryon. Car pour peu que la pensée ait de l'importance, on doit dire qu'il n'y a pas d'autre sujet de la pensée qu'embryonnaire, puisqu'il doit subir des dynamismes qui ne lui appartiennent pas, qui sont à la pointe du vivable, et qui risquent d'anéantir toute forme bien constituée[3].

Au niveau des processus primaires d'une vie en train de se constituer, on ne dira pourtant pas qu'on a affaire à des dynamismes flous, désorganisés et chaotiques, puisqu'ils sont au contraire hautement différenciés. En effet, bien qu'il ignore les formes et les substances formées, bien qu'il baigne dans une soupe pré-humaine, l'embryon est en réalité traversé par des catalyseurs, il est articulé, hautement élaboré, mais son organisation est en *intensité* (tout est question de seuils et de gradients). C'est cette vie asubjective qui est affirmée par Deleuze comme partout première. Eu égard à ce plan asubjectif, la conscience egoïque n'est qu'une retombée pernicieuse, constituant l'illusion propre à l'homme[4]. Maintenir le sujet comme larvaire permet à Deleuze de décrire comment le moi passif subit les états bouleversants, passe et repasse par des trajets où il agonise (trajets que le moi actif ne reprend pour sa part qu'en les dégradant[5]).

---

[1] ID, p. 144.

[2] D. W. Winnicott, « La crainte de l'effondrement », in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, 2000, p. 207. Pour évoquer les agonies par lesquelles passe le sujet, et la mort qui est paradoxalement toujours derrière et non devant moi, Stern parle quant à lui des dissolutions partielles et temporaires du sens d'un « soi noyau ». Cf. D. Stern, *Le monde interpersonnel du nourrisson*, Paris, PUF, 1989.

[3] Sur ces aspects, DR, p. 155-156.

[4] Cf. MP sur les strates comme « épaississement » sur le plan de consistance.

[5] Ce point permet une autre confrontation à Heidegger : la mort chez Deleuze est toujours derrière (donc impersonnelle), et non devant.

On notera qu'à la différence de ce qui se passe chez Blanchot, l'exposition au dehors n'ébranle pas toute subjectivité possible : le sujet n'est pas absolument absent. Car le but de Deleuze est moins de supprimer le sujet par un geste radical que de l'ouvrir sur le dehors par une opération de décentrement et de décadrage[1]. Ce décloisonnement (le geste pouvant être apparenté ici au décloisonnement chez Kant du sujet vers le monde nouménal) indique la limite, le débordement ou le dépassement, *en même temps que la genèse* du sujet. Deleuze n'ignore évidemment pas que la pensée peut toujours acquérir des attributions subjectives. Mais ces attributions ont alors déjà traduit le processus de pensée en une *image,* fonctionnant comme un principe d'organisation, de stabilisation et de neutralisation pour un processus qui échappe pourtant à tout sujet. Il est vrai qu'il est difficile de ne pas retomber dans l'image classique de la pensée, dans le bon sens et dans le sens commun, et dans la production de sujet correspondante. Mais il n'est pas interdit pour Deleuze et Guattari de redescendre le chemin que la subjectivité ne cesse de remonter : au lieu de rapporter les perceptions et les pensées au sujet (ce qui reste toujours possible), les rapporter à ce dehors qui ouvre l'individu à des montages impersonnels innombrables qui le traversent. Alors, lentement, je me sépare de moi-même et perds mon unicité.

On aurait tort de voir dans cette déliaison du moi une régression. En réalité, ce qui est ainsi produit c'est un individu qui est peut-être le seul à pouvoir curieusement parler, penser, désirer en son « nom propre », tant il est vrai que quand on me persuade que je vais proférer des énoncés qui me sont le plus personnels, je reproduis des positions subjectives et des significations dominantes. En ce sens, le sujet est présenté par Deleuze et Guattari comme ce qui ordonne et sécurise : le « je » nous condamne à produire des idées et des perceptions qui vérifient quelque chose. Naturellement, et Guattari l'indique sans aucune ambiguïté, « on peut toujours sous-entendre un moi-je derrière n'importe quelle fonction pronominale »[2]. Mais l'inverse est tout aussi vrai : le passage du sujet à l'impersonnel reste toujours possible. L'important est de savoir de quel côté on va basculer. La lutte contre l'opinion, elle, ne prend véritablement place que quand je suis plongé dans un fond irréfléchi. Comme nous le verrons plus loin, il sera certes très important de sortir de ce fond. Pour l'instant, notons que le « je » comme entité nettement différenciée est déjà un cran d'arrêt, puisque cette entité marque un point de fixation (exactement comme on fait des arrêts sur image pour geler un mouvement afin de l'étudier).

[1] Sur cette lecture, A. Villani, *Logique de Deleuze*, *op. cit.*, p. 47.
[2] F. Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, Prairies ordinaires, 2013, p. 495.

Pour résumer, si Deleuze admet qu'on se retrouve inlassablement en tant qu'ego pur dans la représentation, dès que quelque chose d'important se passe dans la pensée on expérimente au contraire la perte transcendantale de l'ego. En ce sens, Deleuze endosse jusqu'à un certain point la thèse de Sartre, puisque le « je » n'est pour lui ni une évidence ni apodictique (j'affirme plus que je ne sais en postulant le « je »), ni adéquate (sa réalité est opaque). Bref, le « je » a déjà besoin d'une structure réfléchissante pour apparaître. Mais en amont de la relation sujet-objet que cette structure présuppose, en amont des pôles intentionnels eux-mêmes, il y a un champ dont ni le sujet ni l'objet ne font encore partie. Par la suite, la réflexion viendra certes modifier mes états écoulés et les pensées qui me traversent en les rapportant à un « je ». En ce sens, la réflexion est toujours anachronique, et son expérience, déjà dégradée dans un sujet. Or ces états antérieurs peuvent très bien être sans moi (et le sont même toutes les fois où « je » pense)[1].

Le personnage comme sujet de la pensée philosophique

Considérons une difficulté soulevée par cette thèse. Quel serait le statut du philosophe à qui on aurait retiré le pouvoir de penser ? Deleuze lui-même ne pense-t-il pas ? N'est-il pas convaincu de penser quand il écrit ? *Qu'est-ce que la philosophie ?* avance l'idée que l'efficacité d'une œuvre philosophique est tirée de l'ensemble des comportements et des manières de réagir de ses *personnages conceptuels*. Ce sont eux qui rendent compte de la « subjectivité » du philosophe. Une telle thèse paraît difficilement fondée au niveau descriptif. C'est là qu'est la difficulté : pourquoi l'intellectuel n'*est* jamais le sujet de sa propre pensée philosophique, mais est entraîné par ce que *deviennent* ses personnages ?

Il est vrai qu'une telle introduction de « personnages » risque de créer un profond malentendu et laisser l'impression qu'une œuvre philosophique est semblable à une œuvre littéraire dans sa façon de poser une figure esthétique. Cette confusion n'est pourtant qu'apparente, tant Deleuze prend beaucoup de soin à distinguer un personnage littéraire d'un personnage conceptuel. En première approximation, on dira qu'une figure esthétique en art (« Madame Bovary » de Flaubert, « l'idiot » de Dostoïevski, « Penthésilée » de Kleist) est porteuse d'affects et de percepts, tandis que le personnage conceptuel est une puissance de concepts et appartient pleinement à ce titre à l'élaboration de la pensée par la philosophie. De ce point de vue, la distinction de l'art et de la philosophie est toujours très nette chez

[1] Et sans cesse, comme les prochains chapitres seront amenés à le démontrer, c'est dans d'autres ressources que le sujet, que Deleuze recherchera l'origine d'où partiraient le discours, les affects et le désir.

Deleuze[1], même s'il reste évident par ailleurs que l'art donne beaucoup de choses à penser aux philosophes et que les artistes pensent non moins que les philosophes. Philosophie et littérature continuent chacune pour leur compte à garder leur puissance spécifique.

Pour mieux fonder la thèse, Deleuze précise que les personnages conceptuels ne sont pas les acteurs d'un théâtre littéraire qui les mettrait en scène. Car s'il est vrai que la présence de personnages est évidente dans certains styles d'expression philosophique[2], cette présence explicite ne doit pas nous conforter dans l'idée qu'une certaine force poétique et une invention littéraire dans le chef du philosophe seraient nécessaires à l'émergence du personnage. En réalité, puisque ce personnage demeure strictement *conceptuel*, il n'a même pas à prendre dans le texte une figure spécifique, à la manière d'un personnage de théâtre. Chez Kant par exemple, la seule définition de la philosophie par la puissance vraiment légale du jugement, corrélée à l'idée de la critique comme tribunal, fait émerger implicitement la figure conceptuelle du philosophe comme législateur : nous avons déjà affaire là à un personnage, partout mis en scène sans devenir directement l'objet d'une exposition.

Malgré sa simplicité apparente, cette thèse a des répercussions importantes sur l'acte de philosopher (en tant que cet acte est l'une des instanciations de l'activité noétique). Il est pourtant nécessaire de tempérer d'emblée l'originalité de la thèse de Deleuze. Il revient en réalité à Heidegger, dans son article *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, d'avoir insisté sur l'importance en philosophie du personnage conceptuel. En effet, dans le parcours de Nietzsche, Heidegger remarque qu'il était nécessaire de définir au préalable le type de subjectivité capable de vivre (au sens d'endurer, supporter) l'annonce de l'éternel retour : il fallait décrire le type d'affectivité que serait un penseur de fait d'un tel retour, pour que l'intérêt de cette annonce ne soit pas qu'un intérêt spéculatif. Ainsi, Nietzsche transférerait à ses personnages la formulation de sa pensée. De façon similaire, l'intuition fondamentale de Deleuze pour les auteurs qu'il admire est donc qu'il y a toujours (1) une situation concrète, un sol pré-philosophique qui constitue la condition de la philosophie, mais (2) que cette situation est incarnée par la présence dans la pensée de personnages conceptuels. Que ce soit la « fiancée » chez Kierkegaard, ou le « prétendant » à l'idée de Platon, chacune de ces

[1] Par exemple QPh?, pp. 64-65.
[2] Pour les dialogues de Platon : Socrate, le sophiste, l'étranger ; pour Nietzsche : Zarathoustra et ses imitateurs, qui constituent tout un bestiaire qui déforme et parodie l'annonce de l'éternel retour.

figures lient ensemble la puissance du concept et de l'affect, et fonctionnent comme des révélateurs pour la position du problème[1].

Ces deux thèses reposent sur l'idée de la pensée comme construction coincée entre le dehors qui risque sans cesse de la précipiter dans le chaos, et un discours déjà ordonné, l'intellectuel s'exprimant avec des moyens universels. Nous retrouvons ici un aspect crucial de la philosophie de Deleuze : la nécessité de tracer une ligne, un chemin vivable et praticable (même s'il est précaire et fragile) entre, (1) les dynamismes insupportables sub-représentatifs qui risquent d'engloutir le penseur et (2) un discours exsangue qui a basculé le concept dans la représentation. Entre les deux, le personnage conceptuel s'insère en se distinguant de l'auteur : c'est précisément cet intervalle qui permet l'expression et le discours philosophique. Le philosophe est engagé, exposé dans un processus de pensée qui ne tient pas compte de lui et qui l'entraîne. En s'identifiant à ses personnages conceptuels, « l'intellectuel » disparaît, s'efface véritablement pour laisser parler un ensemble de traits[2]. Toute la problématique de la subjectivité se concentre ainsi pour Deleuze autour d'un noyau dur : la pensée n'est qu'un événement par rapport auquel le sujet écrivant n'est plus le maître. Tout retour à un soi supposé indemne est impossible : le passage par l'acte de philosopher a déjà changé quelque chose en moi[3].

Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons revenir à la question initiale du sujet de la pensée philosophique, et affirmer que ce sont les « personnages » (dont Deleuze précise qu'ils sont des puissances du concept, avec l'ensemble de leurs traits pathiques, relationnels, dynamiques, juridiques et existentiels) qui constituent le « sujet » d'une pensée en train de se faire. On pourra s'étonner que, dans la mesure où Deleuze ne cesse de rappeler l'effacement du sujet, le personnage conceptuel conserve encore chez lui des traits classiques liés à l'individu. Toutefois, là encore ces traits ne renvoient à la « personne » qu'en tant qu'elle est aux prises avec un dehors, en tant qu'elle plonge dans le chaos d'où elle tire des déterminations, au lieu de renvoyer à l'individu comme le produit d'une illusion de la transcendance. La création du personnage conceptuel est donc directement indexée à une

[1] Par là, la philosophie redevient ce qu'elle a toujours été, c'est-à-dire moins l'objet de discussion de colloques qu'une puissance vitale. Dans cette perspective, c'est précisément parce qu'un auteur est traversé par la pensée au lieu d'en être le simple initiateur que la philosophie est réelle et trouble à son tour la réalité. Change de ce fait la nature même de la pensée propre à cette discipline, puisque c'est chaque concept (quand il est bon) qui trouve son sens et acquiert sa consistance en fonction de sa relation à cette expérience du dehors.

[2] Voir à cet égard nos analyses de l'œuvre de Klossowski dans le quatrième chapitre, et en particulier la réduction des « noms propres » à des intensités et à des simulacres. A. Cools analyse dans un sens similaire le statut des personnages dans la théorie de la littérature de Blanchot. A. Cools, *Langage et subjectivité*, *op. cit.*, pp. 63-69.

[3] Dès que je me saisis comme être pensant, cette saisie est réflexive, si bien que « je » ne pense plus.

opération de pensée qui d'abord pose un filtre sur le chaos, pour ensuite en faire ressortir certaines déterminations, y faire passer des intensités déterminées. Ce pourquoi Deleuze pouvait affirmer depuis le début « la présence à l'infini d'un autre penseur dans le penseur, qui brise tout monologue d'un moi pensant »[1]. La libération du mouvement d'expression ne se fait pas dans le « je », mais dans le « il » des personnages multiples et personnalisés[2]. C'est que la voix intérieure du philosophe est déjà la voix des autres qui pensent en lui et qui lui viennent du dehors. De ce point de vue, on a vu que ce qui compte pour Deleuze est de destituer le sujet-agent, pour d'autant mieux décrire la lutte active du déterminé et de l'indéterminé, lutte dont le penseur est l'issue plutôt que l'initiateur et le maître.

Rudolf Bernet, qui consacra un article important confrontant les thèses husserliennes et deleuziennes sur la philosophie, présente ainsi leur dissemblance : « À la différence de l'ego transcendantal philosophant que Husserl conçoit comme un "spectateur impartial et impassible" (*unbeteiligter Zuschauer*), [le] personnage conceptuel demeure l'otage du problème philosophique qui requiert sa pensée et reste redevable au plan d'immanence qui s'offre à lui. Moins sujet qu'acteur qui joue une nouvelle pensée sur la scène d'un nouvel univers de discours philosophique, le philosophe appartient entièrement au processus de sa pensée. Son immanence à la pensée philosophique qu'il met en œuvre, se distingue aussi bien de la transcendance immanente d'un sujet transcendantal universel que de l'intériorité particulière de la vie psychique d'un sujet empirique. »[3] De la sorte, la pensée philosophique peut ne plus comporter aucune personne désirant s'exprimer librement sur un problème spécifique, puisque quand elle devient patiente de la pensée, cette personne n'a d'autre désir que de s'effacer. Devenir étranger à soi-même est même le propre de tout penseur qui s'est dégagé des présupposés de la représentation. Le philosophe qui écrit, de ce point de vue, peuple son œuvre d'egos tourmentés, autant d'intensités auxquelles il délègue son pouvoir de dire « je ».

Le dehors et la production du sens

Cette remarque de Bernet sur le statut du sujet transcendantal chez Deleuze et Husserl doit nous permettre de poursuivre la confrontation avec la phénoménologie. Par delà le cadre restreint de ce qu'est la philosophie, la notion de sens permet de constater la transformation du concept de sujet. Vu sa manière spécifique de formuler le problème, Deleuze oppose à la

[1] IT, p. 119.
[2] L'inspiration vient directement de Blanchot. Cf. M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 559.
[3] R. Bernet, « Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Vol. 10, n° 11 (2014), p. 32.

donation du sens au sujet sa *production* asubjective. Pour clarifier les idées, rappelons que la phénoménologie se pose la question de donation de sens, donation qui dépend de la vie de la subjectivité transcendantale. Mais là où Husserl s'interroge sur la manière dont l'étrange se convertit sans cesse en familier, le problème de Deleuze et de Blanchot est plutôt de décrire pourquoi, à l'aune de rencontres avec certains signes, la banalité elle-même devient étrange. L'accent est donc mis ailleurs : ils ne se demandent plus comment le sens du monde est constitué par la subjectivité transcendantale, mais pourquoi monde et sujet s'évaporent simultanément, dans certaines expériences exceptionnelles. Pourquoi un simple détail se met tout à coup à grossir et devient déconcertant[1] ? Comment assumer en philosophie l'expérience désubjectivante imposée du dehors ? C'est cette différence d'accent qui détermine tous les autres différends.

Nous connaissons la réponse de Deleuze à la question de savoir comment accueillir l'abîme. S'il y a un moment où tout perd son sens, ce sens n'est pas résolument manquant, mais *encore* absent (car impliqué, enveloppé dans le signe, attendant d'être produit[2]). C'est dans cette production, comme *Logique du sens* ne cesse de le souligner, que je deviens capable de supporter l'insupportable de la nuit. La critique décisive, bien que discrète, de Husserl dans *Logique du sens* consiste donc à dire qu'il n'y a pas de donation de sens (terme aux consonances encore toutes théologiques), mais production du sens.

Nous avons vu que pour Deleuze, la tâche de la pensée se fait dans la perspective d'un déroulement, d'une explication (au sens vraiment étymologique de déplier) : il faut chercher le sens là même où j'explore l'anonymat de la condition humaine, sa part effrayante parce que déraisonnable[3]. La pensée va alors essayer de combler l'écroulement du monde en faisant du non familier un passage, une étape transitoire en vue de l'intellection. Deleuze n'ignore pas que la passivité imposée par l'événement sera bel et bien comblée, voire perdue par la création d'une nouvelle habitude, d'un autre schème sensori-moteur, d'une idée représentative, bref d'un « monde » (au sens que la phénoménologie donne à ce terme). Qu'est-ce à dire, sinon que l'étrange et le surprenant sont toujours destinés à être perdus, recouverts, retraduits dans la représentation ? Mais on peut aussi supposer un mouvement

[1] Tout l'intérêt de Deleuze pour la nouvelle (en tant qu'elle se distingue du roman) et pour la littérature (en particulier américaine) dépend de cette question.
[2] Zarader critique à juste titre la contradiction de Blanchot : comment écrire et décrire l'expérience d'un sens absent, tout en le réinscrivant dans la pensée ? Cette contradiction où le non-sens ferait subrepticement sens ne peut s'appliquer à Deleuze, qui articule méticuleusement ces dimensions. Sur cette critique, M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, pp. 286-287.
[3] Sur cet aspect chez Blanchot, A. Cools, *Langage et subjectivité*, *op. cit.*, p. 94.

inverse, mouvement dont le sujet n'est plus le maître. De ce point de vue, la pensée doit toujours recreuser l'abîme, opérer de nouvelles rencontres, s'exposer, comme le dit Blanchot, « à la force de l'indéterminé »[1]. Peut-être que ce va-et-vient est la production par excellence du sens, son incessant mouvement semblable aux battements de cœur : systole qui se rassemble et diastole qui disperse. Sous un aspect, la vie elle est contraction des habitudes, attrait pour la conformité, l'immobilité et la routine, dans un monde un qui est l'horizon de l'expérience possible (c'est le présupposé de Husserl). Sous l'autre aspect pourtant, la vie est détente, nouvelle force centrifuge où un hors-monde se donne à un non-moi.

En d'autres termes, le dehors est un concept qui permet à Deleuze de plonger le principe de raison suffisante dans la déraison, dans l'inexplicable et dans le non-sens, bien qu'il soit maintenu comme étant producteur de sens. Ce pourquoi, estime Lapoujade, « Deleuze ne s'intéresse pas au sans-fond en tant que tel ni à son mode de donation voilé »[2] (approche qui le conduirait dans une contradiction principielle, le dehors ne pouvant même pas paraître). L'intérêt de Deleuze porte davantage sur la lutte, sur le rapport antagoniste du non-être informe et de la détermination. Les deux aspects sont évidemment inséparables, comme le montrait explicitement l'idée d'un non-sens producteur de sens que Deleuze décrivait chez Lewis Carroll. Il convient de noter que la tendance de Deleuze est ici différente de celle suivie par Blanchot. Ce dernier atteste le dehors pour lui récuser tout pouvoir de donner du sens. Deleuze ajoute que la pensée ne retombe aucunement dans l'absurde. Au contraire, elle se trouve contrainte de réorganiser le monde, d'opérer un mouvement de retrait par rapport au dehors pour sonder l'insondable du monde et tenter de faire sens[3].

Dans ce mécanisme, la place du sujet est radicalement perturbée. Car pour apparaître, le dehors n'a plus besoin du spectateur impartial husserlien, d'aucun sujet transcendantal, mais seulement d'un regard à la dérive, semblable à la dissémination des personnages conceptuels dans le discours philosophique. Arthur Cools note que, à l'encontre de l'entreprise phénoménologique (et on peut ajouter : kantienne), le regard se multiplie et devient omniprésent, si bien qu'il n'est même plus le regard d'une conscience constituante.

[1] M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 185.
[2] D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, p. 34.
[3] Pour une lecture de Blanchot qui va en ce sens, opposée à la lecture de Zarader, cf. D. Manoury, « *Le Neutre blanchotien, reflets et réflexions à partir de* L'Amitié », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de É. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 248 : « Le Neutre est une sorte de machine créatrice de sens ».

Voici comment Cools décrit ce qui se passe dans les romans de Blanchot : « Destitué de son pouvoir, [le] regard est à la dérive : il apparaît à tort et à travers, sans possibilité de le maîtriser ou de fixer son lieu, et il réapparaît sans cesse indifféremment dans le regard d'un animal, dans le regard du ciel, dans le regard d'une vitre – bref, dans le regard d'un mot. Un tel regard ne mène pas la subjectivité à une entente plus originelle de soi et n'ouvre pas un accès à l'être du monde. Et pourtant, il révèle encore quelque chose – il révèle comme condition d'apparition de tout sens (du monde et de la subjectivité) une irréalité indépassable dans laquelle ce sens se défait en même temps »[1]. Ce que révèle cette description, c'est moins l'extinction du sujet, que l'extinction de la position fixe du sujet transcendantal, au profit d'une multiplication des visions, d'un étincellement, d'un miroitement irréductible au seul pôle égologique. C'est cela que désigne la « subjectivité sans sujet » chez Deleuze : une conscience disloquée, un regard mis dans les choses mêmes, qui fait entrer et la perception et la pensée dans un autre système.

Cet appel (1) à la logique du sens et (2) à la distinction chez Deleuze entre donation et production, constitue déjà une base solide pour saisir l'inflexion que subira le concept de dehors par rapport au rôle qu'il joue chez Blanchot. Il nous semble que cette inflexion, qui d'ailleurs n'a jamais été étudiée pour elle-même, permet de répondre à de nombreuses critiques du livre important de Zarader sur Blanchot. Le principal grief porte sur la destruction du sens, sur l'épreuve de l'expulsion du sujet du monde (plutôt que l'épreuve phénoménologique de la constitution du monde par le sujet).

Deleuze écarterait une telle lecture comme n'étant pas la sienne, car lutter contre les ténèbres, lutter contre l'indéterminé (et non se contenter de l'affirmer), voilà ce que signifie *aussi* la pensée du dehors. Deleuze rejette donc tout romantisme de la destruction. Pour le montrer, on peut partir, dans l'expression « la pensée *du* dehors », des différents sens de la préposition « de ». « De » peut signifier tantôt un point de départ (la pensée *commencerait* avec le dehors), tantôt une origine (la pensée *proviendrait* du dehors), tantôt une marque d'extraction (la pensée *émergerait et se séparerait* du dehors, par la production du sens). C'est en tirant simultanément ces trois fils qu'on comprendra pourquoi, dressant une topologie complexe, Deleuze dit du dehors qu'il est à la fois la source, la destination et le lieu vide d'affrontement de la pensée[2]. Cette dernière acception (qui renvoie la pensée à un

[1] A. Cools, « Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et la phénoménologie », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de E. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris, Ouest, 2010, p. 150.
[2] Cf. par exemple P, pp. 150-151.

procédé de séparation avec l'indéterminé) est particulièrement importante et permet de noter une certaine défiance de Deleuze à l'égard de Blanchot. Zarader estime que Blanchot a absolutisé le concept en le concevant comme une force de désintégration qui travaille partout en sous-main. Mais comment le dehors est-il alors mis au jour ? Comment puis-je m'y exposer alors même qu'il ne relève d'aucune expérience, et par conséquent d'aucun sujet de l'expérience ? Se posant ces questions, Zarader conclut logiquement son étude en montrant les limites de la tentative ambitieuse de Blanchot, en ce que le pari du neutre demeure en dernière instance intenable. Bien plus et paradoxalement, la pensée de Blanchot revient à rendre le dehors *interdit*. En effet, refuser le sens engage la pensée dans la constitution clandestine de ce même sens, et donc impose que le dehors soit réinscrit dans le cadre de l'expérience. Alors, le dehors ne peut qu'être simultanément affirmé et réexpédié. Ce paradoxe, dont Deleuze est conscient, est pourtant traité différemment dans le cadre de son système. Essayons de suivre plus avant son cheminement et de montrer les limites de la lecture de Zarader.

Le dehors comme concept inféré

On a vu que par sa nature même, le dehors ne se donne pas à voir comme phénomène. Mais alors s'agit-il d'une reconstruction abstraite et après-coup ? Finalement, nous sommes en droit de demander à Deleuze si tout discours sur le dehors n'est pas d'emblée contradictoire. Comment, en effet, éprouver la présence de ce qui récuse toute présence positive ? Ce problème nous semble être particulièrement sérieux. Car si le dehors est simplement *imaginé* par le sujet, s'il est réduit à une expérience-limite où « je » me projette, alors il ne met aucunement en question la vieille trame de l'intériorité. À cet égard, les théologiens sont mieux munis, car ils se sont demandé à propos de Moïse s'il a réellement pu voir Dieu sans mourir[1]. Si tel est le cas, alors Dieu n'est pas un absolu. Si on transpose ce problème dans le cadre qui est le nôtre, la question devient : comment soutenir une expérience du dehors, alors même qu'« il faut qu'il n'y ait plus personne pour la vivre »[2] ? Autrement dit, comment soutenir que le dehors n'ait rien d'un vécu, rien d'une expérience vivable capable d'être saisie sous la forme constituante du *je* ? Comment le sujet peut-il céder le pas au dehors, tout en continuant à le revendiquer ?

[1] Ex. 33, 11 : « Le Seigneur parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami, puis il rentrait au camp. » À comparer avec Ex. 33, 20 : « L'Éternel dit : Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » Ce que visent ces passages, c'est à rompre avec l'hégémonie et la violence du regard qui s'approprie.

[2] Marlène Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 26.

Toutes ces questions, on le voit, ont trait à la contradiction interne de toute philosophie se proposant de dégager le *je* hors de l'être. N'y a-t-il pas une certaine mystification de cette expérience-limite, expérience qui demeure par nature hors d'atteinte, inaccessible, et surtout non vérifiable ? En fait, cette difficulté est commune à toute ontologie qui refuse de faire du sujet un fondement, et qui prétend décrire par conséquent le moment où je suis anéanti. En particulier, on peut demander à Deleuze *qui* peut être le porteur d'un tel programme philosophique ? Qui pourrait faire cette expérience qui n'est expérience de personne[1] ? Nous avons l'impression que cette description et cette expérience ne peuvent se faire qu'à partir d'un lieu où je suis déjà *ressuscité,* puisqu'il faut bien qu'il y ait « sujet » pour *parler* du neutre, de la nuit, et du dehors.

La solution qui doit être donnée ici est analogue à une série de problèmes que nous avons déjà eu l'occasion de traiter : le recouvrement des intensités dans le sentir, le recouvrement du fond chaotique de l'esprit par le sujet, le recouvrement enfin des simulacres par les formes fixes. Par exemple, on a beaucoup reproché à Deleuze et Guattari une certaine mystification conceptuelle dans le « corps sans organes », concept difficile et simplement inféré, d'autant plus que Deleuze et Guattari sont les premiers à dire que les organes, on en a toujours. Mais cet exemple du « corps sans organes » fournit précisément un bon indice et répond au problème soulevé par Zarader : en fait, si le dehors est affirmé par Deleuze comme partout présent, partout premier dans la pensée, il est aussi affirmé comme sans cesse fragmenté, capturé, organisé par la représentation. En effet, comment l'expérience radicale du dehors ne serait-elle pas *masquée* par la représentation et par notre familiarité naturelle avec le monde, nos souvenirs, par nos habitudes sans cesse contractées qui nous fournissent les schèmes de comportement ? En ce sens, Deleuze est conscient que puisque le dehors n'est pas frontalement expérimenté, il ne peut être qu'inféré, dégagé progressivement, obtenu à la fin. Mais il est obtenu, tout comme fut obtenu le corps sans organes, comme étant *premier*. Aussi, au lieu d'y voir la confirmation qu'on est irrémédiablement remis sur la pente qui nous reconduit à la certitude du « je », Deleuze renverse-t-il l'argument de Zarader et affirme que les forces impersonnelles du dehors ne cessent d'insister par-delà le sujet. De cette manière, Deleuze peut récuser la question « quel est le sujet de l'expérience ? » comme

[1] Chez Blanchot, c'est le mythe d'Orphée et Eurydice qui sert de fil d'analyse : le musicien-poète ne peut se retourner vers sa bien-aimée au risque de la perdre. Ce pourquoi il la perd nécessairement deux fois, et c'est cette perte qui constitue la part nocturne du chant d'Orphée. L'analogie avec le dehors est alors facile : on ne peut le ramener au jour, lui donner forme, figure et réalité, puisqu'on ne l'approche qu'en s'en détournant. Sur le mythe d'Orphée et la thématique du regard qui veut posséder ce qui pourtant détruit toute possession, cf. M. Blanchot, « Le regard d'Orphée », in *L'espace littéraire*, *op. cit.*, pp. 179-184.

étant *déjà* le fruit d'une abstraction, et comme présupposant à l'avance la pertinence de la forme « sujet ». Dans la noétique deleuzienne, penser, c'est rencontrer sa propre mort. Mais cette expérience doit être *arrachée* au vécu du sujet qu'elle-même produit[1].

Le lecteur aura bon droit de s'étonner d'une telle approche. Insistons pourtant à quel point cette opération conceptuelle est très courante en philosophie, opération dont on n'a pas à se désespérer et dont la cohérence interne reste indemne. Par exemple, concernant le « *il y a* » chez Levinas, un commentateur remarque que « l'imagination de ma propre disparition est, en toute rigueur, impossible, parce que je suis toujours là pour y assister, ici pour me saisir moi-même comme l'objet d'une pensée anonyme »[2]. Prenant au sérieux toute la portée de cette impossibilité, devrait-on dire alors de l'expérience du dehors la même chose que Levinas affirme de l' « *il y a* » : que c'est là une « expérience imaginée »[3] ? Si tel était le cas, alors la noétique asubjective deleuzienne viserait à se projeter au-delà d'une limite imaginaire, dans une expérience impossible, indiquant une origine mythique et prétendument perdue. Or le dehors chez Deleuze n'a rien d'originaire ; il reste à produire, il est obtenu à la limite, de manière asymptotique et à la fin, et ne peut certainement pas être donné au début. Car il est ce qui reste quand nous avons quitté le carcan de la représentation, *par lequel il a forcément fallu commencer*. C'est toute une entreprise d'exfoliation qui est nécessaire. Ce curetage rend consistante une philosophie asubjective telle que la promeut Deleuze. C'est la raison pour laquelle le dehors ne peut aucunement être dit point d'origine, puisque le concept vise, comme on l'a vu, à nommer ce qui renverse toute origine et ce qui dénie toute prétention à un fondement stable ou à l'universalité. Le propre de la pensée du dehors est de s'installer à la limite ainsi découverte, de se lier directement aux forces brutes qui traversent toutes choses, en deçà de la représentation et du système de jugement. Quand Deleuze affirme que l'exposition au dehors disqualifie la subjectivité transcendantale, il souscrit à une idée déjà présente chez Levinas : l'*il y a* est l'« horrifiant derrière toute finalité propre du moi thématisant », en ce qu'il « heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent »[4]. Ainsi, déjà chez Levinas on n'avait pas affaire simplement à une phénoménologie de l'expérience originaire prédiscursive ; dans un certain sens, on n'avait pas affaire à la phénoménologie du tout. Une telle expérience est-elle illogique pour autant ? Zarader elle-même concède qu'une telle expérience de la disparition du moi et du monde

[1] D, p. 160. Le sens du verbe « arracher » semble devoir être opposé aux verbes typiquement phénoménologiques tels « découvrir » ou encore « dévoiler ».
[2] R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, p. 42.
[3] E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 27.
[4] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1978, pp. 254-255.

existe ; c'est bien ce que nous éprouvons parfois, à l'occasion de certaines expériences qui n'ont rien d'imaginaire, et qui sont peut-être parmi les plus dignes d'être vécues. Il est vrai que se pose immédiatement la question délicate de trouver un langage fidèle à cette expérience. À le déterminer comme Deleuze et Blanchot le font, tout porterait à croire que le dehors nous condamne au mutisme. Or c'est tout le contraire qui se passe : naît en nous l'impératif de chercher, de dire notre impouvoir de penser[1]. Pour Deleuze, c'est même le point ultime où les différentes formes de pensée que sont la philosophie, la science et les arts puisent leur génie[2]. Ce problème discursif fut l'obsession de Blanchot ; nous considérerons son traitement par Deleuze et Guattari dans un chapitre ultérieur.

Laissant de côté pour l'instant ce problème de l'expression, discernons comment Deleuze surmonte le paradoxe formulé par Zarader. Deleuze affirme que le rapport du champ transcendantal avec l'asubjectif, l'impersonnel et le non égologique n'est que *de droit*. Pour être révélé et pleinement exprimé, il faut que s'y introduise un sujet qui double déjà ce plan, qui vienne l'habiter à titre d'existant transcendant[3]. Aussi, reste-t-il vrai que *de fait,* le dehors ne peut être qu'appréhendé par un sujet. Mais le sujet (qui est toujours un produit transcendant venant alourdir cet absolu), ne cesse de développer le dehors comme son présupposé, comme son cœur même. La preuve de Deleuze dérive ici de la méthode transcendantale elle-même, donc d'une interrogation sur le domaine du droit : « l'image de la pensée, dit-il, ne retient que ce que la pensée peut revendiquer *en droit* »[4]. Plus qu'à Kant, Deleuze emprunte cette méthode à Bergson, puisque dans l'ordre des faits ma conscience joue toujours le rôle d'écran qui vient réfléchir la lumière et donc la révéler. Mais en droit, tout comme la lumière ne peut pas se définir par ce qui est éclairé, le champ transcendantal ne peut pas se définir par un sujet universel qui opère la synthèse des choses. Toute réduction de ce genre est une sorte de déformation de la méthode, puisque le sujet finit alors par s'attribuer ce qui le conteste pourtant le plus : toute position d'un sujet fait déjà du dehors un mirage. Par un mécanisme d'illusion interne, on méconnaît alors que, sans objet ni sujet, le champ transcendantal reste l'asubjectif absolu. Non pas que ce champ préexiste, puisqu'il

[1] De la même manière, Derrida renvoie l'impouvoir non pas à la stérilité ni à l'absence d'œuvre, mais à l'inspiration elle-même. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 263. Eu égard à la constitution du sujet, cela veut dire que plus l'inspiration est puissante, plus celui qui l'accueille est faible.
[2] C'est la triade présentée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Néanmoins, nous touchons là à deux problèmes bien distincts : le premier concerne le rapport de la pensée à la non-pensée, le second, que nous sommes obligés de laisser inexploré, concerne le rapport des différentes formes de la pensée elle-même : art, philosophie, science (auxquelles Badiou ajoute la politique et l'amour).
[3] DRF, pp. 359-360.
[4] QPh?, p. 40.

n'existe pas *hors* sujet. Pour être plus précis, il faut soutenir que l'asubjectif est partout, dans tous les moments cruciaux de la vie *du* sujet. Pour inséparable que soit « ma » vie de la représentation et de ses déterminations empiriques (être ceci plutôt que cela, ainsi et pas autrement, ces traits de caractère et pas d'autres), cette inséparabilité dissimule une autre réalité, plus fondamentale : le survol d'un champ impersonnel, « une » vie indéfinie et pourtant parfaitement singulière, que « ma » vie développe comme son *présupposé*. Ce pourquoi, c'est précisément cet article indéfini qui deviendra chez Deleuze l'« indice du transcendantal »[1]. À cet égard, si le dehors manque certes de détermination empirique, on ne doit pas en conclure qu'il est chaos pur. En fait, par-delà cette opposition binaire chaos-cosmos, Deleuze cherche à fonder pourquoi détermination du sujet et processus de singularisation sont en proportion inverse. Plus la personne est indéterminée sur le plan des états de choses et de son vécu, plus grande est la déterminabilité du singulier sur le plan transcendantal. D'un plan à l'autre, les éléments ne se combinent pas de la même manière[2]. Tout le projet deleuzien d'un empirisme transcendantal dérive de cette distinction entre l'ordre du droit et l'ordre des faits, entre le mouvement infini de la pensée et le mouvement ralenti, figé de la représentation.

Le lecteur ne peut évidemment qu'être critique sur la nature d'une expérience de pensée sans sujet. Mais la vraie question n'est pas dans sa nature. Elle réside davantage pour Deleuze, qui curieusement contourne la question, dans notre capacité à faire l'épreuve du dehors. Cette épreuve est possible, on l'a vu, seulement quand nous aimons suffisamment l'insignifiant, quand nous nous mouvons dans le monde des signes et non plus dans le monde des attributs. Le problème que pose Deleuze, autrement dit, n'est pas tant le problème théorique de savoir si et comment la pensée peut affronter le dehors, mais de comprendre à l'inverse comment elle arrive à ne pas en faire la rencontre du tout ; et c'est de *cela* que Deleuze s'étonne tout en se proposant de l'expliquer.

En prenant pour critère l'ambivalence de la lutte avec le dehors, on pourrait dire que chez Deleuze deux extrêmes retiennent la pensée : (1) la représentation où tout est homogène, déjà réglé en fonction de la relation sujet/objet, des fins à poursuivre, des opinions à conforter, des méthodes à suivre : mais aussi, (2) le chaos pur, plus inquiétant et hasardeux, une ligne de dehors qu'on aurait franchie d'un geste trop violent, sans l'affronter.

[1] DRF, p. 361.
[2] Bien plus, les éléments eux-mêmes changent : formes et sujets sur le plan de l'organisation transcendante, relations de vitesse et de lenteur sur le plan de l'immanence.

Sur cet autre extrême, tout est devenu gratuit, plus rien de précis n'est pensé, aucun sens n'est produit. La pensée se définit chez Deleuze précisément par cette tension entre l'indifférencié où tout est peint noir sur noir et une représentation déterminée où tout concept est déjà contour net. Ce pourquoi, comme *Mille Plateaux* ne cessera de le répéter, c'est dans l'interstice, au milieu que tout se passe. Et quand Deleuze affirme que « la pensée est comme une plongée qui ramène toujours quelque chose à la lumière »[1], le geste propre à la pensée doit être interprété en fonction de cette double nécessité d'affirmer le dehors et de s'y affronter.

Cela implique qu'une fois le dehors atteint, on doive en sortir le plus vite possible, et ce afin de le rendre « vivable, praticable, pensable »[2]. Cette idée de lutte nous permet de mesurer plus pleinement comment Deleuze se démarque de Blanchot et résiste à la contradiction de son discours que fait si justement apparaître Zarader. En réalité, Deleuze n'encourage ni une rupture radicale qui ouvrirait sur un abîme et mettrait en échec le sujet (il ne suit donc pas Blanchot), ni l'accueil du sens que le sujet n'aurait plus qu'à reconnaître (il n'endosse pas la thèse phénoménologique). Ces deux positions n'arrivent pas à décrire la production du sens, défini comme un fragile effet de surface (effet qui expliquera la genèse de la subjectivité sans la présupposer).

Critique de Blanchot

Partant de la retranscription du dehors dans une conceptualité philosophique propre à Deleuze, il semble que bon nombre de soupçons d'obscurité qui pesaient sur Blanchot peuvent se dissiper. Au fond, ce que ce dernier élabore par la littérature, Deleuze n'a aucun mal à le réintégrer dans les cadres de sa doctrine des facultés. Ce qui réunit les deux auteurs avant tout, c'est une pensée se présentant comme étrangère au langage de la conscience et de l'intériorité agissante, ce qui a pour conséquence de problématiser le pouvoir qu'a l'homme de représenter, de signifier, et de s'exprimer dans un discours cohérent prétendant à l'universel. Essayons désormais de pointer la déformation que Deleuze fait subir à Blanchot. Il semble que les traits saillants qui expliquent que Deleuze emprunte une voie différente concernent (1) le rôle de la souffrance d'abord, (2) le statut des expériences-limite ensuite. Ce sont ces deux dimensions que nous proposons d'examiner ici.

[1] P, p. 206. C'est déjà cette même image de plongeur qui sonde que Deleuze employait dans son livre sur Proust.
[2] P, p. 151.

On a montré que l'expérience de la pensée métamorphose le rapport que nous avons à nous-mêmes : l'affaire de la pensée est qu'elle nous désubstantialise, désanthropologise, dépossède. Mais cette expérience peut faire l'objet de deux explications différentes. Le problème de Blanchot du point de vue deleuzien serait moins la radicalité de son geste de désubjectivation que son manque de légèreté, sa manière de faire de la mort du sujet l'expérience par excellence de la littérature, son insistance sur le lien secret entre souffrance et pensée, entre littérature et manque. Bref, seraient anti-deleuziens non seulement le trop de sérieux de Blanchot et sa théologie négative, mais aussi le pessimisme de sa description de la perte de l'*ego*, qui laisse croire que le sens ultime des choses est impossible à saisir et que l'angoisse est notre destin à tous[1]. Sans doute, il y a bien un aspect sacrificiel dans l'hypothèse de Blanchot qui postule une omission radicale du sujet, aspect qui n'a pas échappé à Zarader.

Regardons toutefois de plus près : en réalité, déjà Blanchot affirme que l'expérience qu'il vise est moins une perte de soi – cette expression ayant encore le désavantage d'être péjorative et d'impliquer un manque – qu'une *délivrance* de soi[2]. Ainsi, quand Blanchot dit « n'avoir plus d'appui dans le monde et être libre de soi »[3], il indique que le moi est un poids dont on n'a pas à déplorer la perte. C'est bien cette optique où l'on dégrossit ce qui nous pèse que préfère Deleuze. En nietzschéen, il oppose une pensée lourde et pesante à une pensée légère, ayant rompu avec les thèmes galvaudés de souffrance, de pulsion de mort, de désespoir. Bref, il s'oppose à la perspective où l'homme est supposé perpétuellement tourmenté. Et s'il y a bien chez Deleuze un traumatisme à l'origine de la pensée qui m'exclut, ce traumatisme est – et ici nous risquons le mot – positif : toute la vie spéculative se meut dans la surmontée d'obstacles *dont elle triomphe*. Avec l'irruption du signe, quelque chose s'interrompt certes ; c'est même la définition de cette expérience chez Deleuze, que de se poser comme excessive et de ne pas entrer d'emblée dans la discursivité. Pourtant, il y a une joie dans des signes ainsi rencontrés. C'est cette joie ressentie devant la pensée en train de se faire qui mérite d'être mise en avant. On comprend alors que la description initiale d'un pathos de la pensée qui serait mis du côté du désastre et du désarroi, y compris chez

[1] Bien plus, dans *L'être et le neutre*, Zarader estime que si la force de Blanchot fut d'aller aussi loin que d'assumer entièrement l'expérience-limite du désastre, cette réussite se fait au risque de nier le sens, voire travaille à le détruire.
[2] Pour une telle lecture qui conteste le simple constat d'anéantissement du moi au profit d'une libération, même si elle passe chez Blanchot par une expérience de la mort, cf. A. Cools, *Langage et subjectivité*, *op. cit.*, pp. 78-79.
[3] M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 240.

Blanchot[1], a quelque chose de déformé. S'il est vrai qu'il n'y a d'expérience de la pensée qui ne soit aussi expérience de la souffrance, tout le problème d'une constitution de pensée est celui de pouvoir nous arracher à l'angoisse. Et si la question « est-ce que tu as souffert pour la pensée ? » est certainement dans ce contexte une question fondamentale, cette souffrance ne peut même plus être dite *mienne*, tant elle dépasse par son excès mes conditions de réceptivité.

Dans cette lignée, il n'y aurait aucun sentimentalisme de la douleur chez Deleuze ou chez Blanchot relu par Deleuze. Quand ils « commentent » les penseurs dont l'œuvre est traversée par leur maladie (Kafka, Nietzsche, Artaud, pour citer les cas les plus importants), ils précisent que la vraie question est moins de savoir pourquoi tel ou telle souffre, mais comment il ou elle fait de sa souffrance une expérience impersonnelle de la pensée qui vient tarir les souffrances du corps. Deleuze crédite même Blanchot d'avoir montré que le « il souffre » est plus intense que « je souffre » : un autre système de perception et d'émotion, où la part trop subjectivement vécue est transfigurée, où elle élude le sujet et permet d'induire des affects non humains[2]. Ces affects ne sont pas monstrueux et ne doivent pas nous plonger dans l'inquiétude, mais signent l'entrée dans une expérience enrichie. Du « je » au « il », aucun romantisme, aucune litanie de l'anonyme, mais un délicat chemin producteur de sens. « L'émotion, affirme Deleuze, ne dit pas "je". […] L'émotion n'est pas de l'ordre du moi, mais de l'événement. » [3]

Deleuze ne voit donc aucunement dans le dehors une puissance de désintégration qui induit de la souffrance. Bien plutôt, le dehors fonde un constructivisme et un fonctionnalisme généralisés, et permet l'exploration de nouvelles combinaisons de sens. La pensée replonge dans ce qui rompt avec la trame du monde, tout en réinscrivant cette rupture dans le langage soumis aux règles du bon sens et du sens commun. Cette réinscription est à la fois malheureuse et inévitable. C'est la raison pour laquelle *Logique du sens* se termine par un constat qui peut sembler amer, rendant l'économie de cet ouvrage si difficilement tenable : l'événement est « trop vite recouvert par la banalité quotidienne ou, au contraire, par les

[1] « Penser, ce serait nommer (appeler) le désastre comme arrière-pensée ». M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 12. Certaines indications vont pourtant dans le sens d'une libération par le dehors, par exemple lorsque Blanchot évoque « la joie du plus grand esprit trouvant sa plus belle pensée » (M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, *op. cit.*, p. 85. Et sur la même page plus loin, évoquant Anne : « Elle est ; non, elle est bien, elle perd pied, sur elle tombe le tonnerre des sensations, elle étouffe, elle crie, elle s'entend, elle vit. Quel bonheur ! ») ou encore la « joie de l'univers » (*Ibid*., p. 83) Sur cette affinité de Blanchot et d'Artaud (qui considèrent tous deux comme première la fissure de l'être et non sa plénitude) cf. IT, p. 218.
[2] IM, p. 155.
[3] DRF, p. 172.

souffrances de la folie. »[1] La banalité, c'est tout le murmure des clichés et des idées vérifiées. La folie, c'est celle qu'Artaud sut si bien décrire : vol des pensées, désorganisation du corps, un langage devenu émission de sons, un état psychique de catatonie où les pouvoirs du sujet humain sont ébranlés[2]. C'est donc pour chaque pensée en train de se faire que Deleuze réaffirme les cris d'un homme occupé à refaire sa vie[3] ; donc affirme aussi la nécessité pour la subjectivité de reprendre ses droits, à fermer la parenthèse de la nuit blanchotienne en réclamant sa propre indépendance et son éminence. La question par excellence devient donc celle de l'entrelacement de ces deux pôles : profondeur et hauteur. N'en garder qu'un, c'est s'assurer de perdre la pensée. Elle est perdue deux fois, une fois dans le chaos, la profondeur originelle, infernale et douloureuse qui dissout toutes les formes ; une fois dans les hauteurs de l'esprit, qui a déjà constitué les personnes, un monde habitable, et un Dieu garant de l'harmonie. Dans les profondeurs, il n'y a que les agressions, des forces qui n'ont aucun sens, les corps et leurs passions insupportables. Mais en hauteur tout est désincarné, l'usage déterminant du jugement est reflété dans l'usage argumentatif du langage, le monde intériorisé est en accord avec une nature humanisée, et tout s'y ordonne selon la distinction et la clarté. Entre ces deux extrêmes, Deleuze recherche une expérience qui nous arracherait à la fois à « notre » petite souffrance personnelle[4] et à la souffrance devenue tellement insupportable qu'elle n'est même plus articulable. Ce débat sur la souffrance, on le voit, concerne éminemment le problème de la détermination subjective des émotions.

Considérons désormais le rôle de l'expérience-limite, qui permettra de préciser davantage la nature chez Deleuze de la subjectivation. L'expérience de l'intolérable dans le monde n'est pas affirmée par Deleuze comme étant une expérience d'une injustice majeure et désastreuse, d'un déchirement constitutif qui se fait hors monde, « mais [comme] l'état permanent d'une banalité quotidienne »[5]. Contre l'excès radical et la syncope de Blanchot, c'est à tout signe rencontré que Deleuze étend la puissance de désubjectivation : le tranchant d'un couteau qui « me » blesse – un exemple stoïcien constant dans l'œuvre de Deleuze –, les affects du cinéma, nos propres vies peuvent être autant de manifestations de la part

[1] LS, p. 290.
[2] M. Foucault, « La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1978, p. 522 : « chez Artaud, […] tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et […] la pensée, quittant l'intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet lui-même »
[3] La référence est artaldienne. Sur ces questions, cf. en particulier A. Artaud, « Position de la chair », in *L'ombilic des limbes*, Paris, Gallimard, 2017.
[4] Dans la mesure où dire « je suis en chagrin » a déjà perdu l'affect impersonnel qu'est la tristesse elle-même.
[5] IT, p. 221.

inactualisable et ineffectuable d'un événement, qui n'en finit pas d'arriver et ne cesse pas de nous attendre[1]. Là où Blanchot insiste sur les situations extrêmes, Deleuze estime que le lien que nous avons à notre milieu par le schème sensori-moteur s'effondre aussi bien dans les situations les plus ordinaires. Change donc le sens même de ce que nous appelons « expérience-limite » et « perte du monde », et la manière dont celles-ci répartissent le singulier et l'ordinaire. Pour repartir du cinéma, Antonioni ou Rossellini par exemple, avec la plus grande simplicité, montrent dans leur films les déambulations des personnages qui se sentent comme disqualifiés de l'environnement dans lequel ils évoluent, devenant voyants plutôt qu'agissants. Pourtant, rien ne se passe, aucun événement spectaculaire, aucun temps fort, aucune mortification dramatique, aucune angoisse devant le rien. C'est que le véritable événement n'est pas bruyant, et s'insinue dans les temps en suspens plutôt que dans un bouleversement extraordinaire. Pour Deleuze, il suffit qu'un détail se mette à gonfler par lui-même et prenne tout à coup une importance décisive. « Si la banalité quotidienne a tant d'importance, écrit Deleuze dans un passage qui nous semble capital, c'est parce que, soumise à des schémas sensori-moteurs automatiques et déjà montés, elle est d'autant plus susceptible, à la moindre occasion qui dérange l'équilibre entre l'excitation et la réponse […], d'échapper soudain aux lois de ce schématisme et de se révéler elle-même dans une nudité, une crudité, une brutalité visuelles et sonores qui la rendent insupportable, lui donnant l'allure d'un rêve ou d'un cauchemar. »[2]

La perte de séjour qu'impose la naissance d'une pensée ou d'un affect est omniprésente dans les analyses filmiques de Deleuze. Car l'effritement du monde, ce n'est pas le règne horrible du non-être[3], c'est aussi bien *L'éclipse* (Michelangelo Antonioni, 1962) : simple temps mort, espaces vides déconnectés, élémentaire constat que quelque chose s'est passé, que ce quelque chose n'a rien d'excessif ni de décisif, mais me force malgré tout à penser, de même qu'il force les personnages à se détacher d'eux-mêmes et à voir le rôle qu'ils jouent eux-mêmes. Ce dédoublement, ce que les psychologues nomment « dissociation », est déjà celui exposé dans *Logique du sens* à propos de la nécessité d'extraire l'événement : un soldat qui meurt, en ce sens, se voit mourir. On avait vu que

[1] Si le cinéma a pour Deleuze une grande importance philosophique, c'est parce que ses procédés artistiques sont en lien avec une nouvelle conception (1) de l'homme, (2) de la mémoire, (3) de notre lien au monde, (4) de l'impuissance à penser. Le cinéma moderne révèle particulièrement bien l'absence d'action modificatrice du sujet (au lieu qu'une situation globale suscite une action ou qu'une action spécifique révèle une partie de la situation). Il révèle donc un réel à déchiffrer, toujours ambigu (au lieu de la réalité déjà fonctionnelle et du milieu bien qualifié).
[2] IT, p. 10.
[3] Pour une lecture de Blanchot allant en ce sens, M. Zarader, *L'être et le neutre*, op. cit., p. 190.

paradoxalement, c'est la dissociation qui décrit chez Deleuze la genèse statique passive du sujet : c'est l'existence dépossédée d'elle-même, non pas certes au sens privatif, mais au contraire parce que devenue digne même dans l'adversité. On reconnaîtra évidemment là une relecture du thème stoïcien de l'*amor fati*. Lorsque je m'égalise à l'événement, alors les sens affranchis du schème sensori-moteur se mettent dans un rapport direct avec la pensée. Là encore, dans la doctrine deleuzienne des facultés le cheminement va en intensité de la sensibilité à la pensée. Ni acquise, ni innée, cette dernière est engendrée par force. Je me lève un matin et je vois tout d'un coup les premières rides ; c'est comme si une décennie avait défilé devant mes yeux : voilà un événement, l'écoulement d'un devenir, la reprise sur le plan de la pensée (si j'y arrive) de l'indéterminé qui se passe au niveau du corps. Ou bien, à l'instar du personnage de *La Fêlure* de Fitzgerald : je m'aperçois que l'amour que je porte à ceux qui me sont le plus proches est devenu tentative d'aimer. Pourquoi cet effort ? Pour préserver quoi ? C'est cela la pensée du dehors : elle nous fascine et nous enlève notre pouvoir de donner du sens, nous forçant à le *produire*. « Quiconque est fasciné, écrit Blanchot, on peut dire de lui qu'il n'aperçoit aucun objet, aucune figure réelle, car ce qu'il voit n'appartient pas au monde de la réalité, mais au milieu indéterminé de la fascination. »[1]

Ces exemples filmiques et littéraires nous montrent qu'à la différence de Blanchot, le dehors n'est pas chez Deleuze une tentative transgressive radicale, insistant à titre d'expérience-limite ou d'expérience extrême. La pensée du dehors n'est pas pour Deleuze le face à face dramatique avec la nuit qui confond les choses et qui refuse la cohérence de leurs liens. C'est que le problème de Blanchot fut d'abord de retrouver une expérience « nue » par-delà ce qui vient la brouiller, ensuite d'assurer une pure advenue, l'ouverture de la nuit qui n'est ni en dehors de l'être, ni un simple non-être. Or il n'y a aucune possibilité pour Deleuze d'atteindre à une « expérience nue », puisque tout est construction et combinaison de forces. Aucune trace chez lui de l'expérience muette et mystique, aucune contestation de ce qui risque de brouiller la pureté supposée du message. Partant, au lieu de la litanie d'une « pure advenue », Deleuze préfère le jeu miroitant des perspectives dans une logique héritée de Nietzsche. En conséquence de quoi la position de Deleuze par rapport à celle de Blanchot est plus tempérée, son argument consistant à dire – comme les livres sur le cinéma l'illustrent sans cesse – que c'est la connexion de points ordinaires quelconques qui produit un point singulier[2]. Ainsi chez Fitzgerald : les mondanités avec leurs

[1] M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 29.
[2] D'où notre tendance à présenter la pensée comme un effet de montage.

cérémoniaux et la sensation d'en être exclu ; deux points tout à fait ordinaires dont la rencontre produit un problème encore mal déterminé à résoudre, un point singulier intense où c'est tout le passé qui a cessé d'exister. Bref, contre Blanchot, il importe de destituer l'expérience-limite comme la seule inquiétude possible de la pensée. En réalité, dès qu'un signe est rencontré dans la banalité la plus quotidienne, la pensée est déstabilisée, mettant en œuvre la production des affects (en art), des concepts (en philosophie).

Que ces disciplines soient ensemble concernées est d'ailleurs cohérent dans le système de Deleuze. Précisons à cet égard que Blanchot refuse à la philosophie l'efficacité littéraire. Selon lui, le discours conceptuel « recouvre, récuse, offusque »[1] le dehors. C'est pourquoi la description du dehors fonctionnait uniquement chez Blanchot dans le cadre d'une réflexion sur la radicalité de la littérature. C'est encore cette même suspicion d'intellectualité abstraite qui pesait chez Proust, pour qui une œuvre d'art était toujours supérieure à un discours raisonné. En revanche, tant la philosophie (la pensée conceptuelle) que l'art (la pensée par affects et percepts) participent pour Deleuze de la puissance du signe. Aussi, un grand concept rencontré produit nécessairement le renoncement à mon « je », et par conséquent « me » mène à une puissance de pensée soustraite aux vérités abstraites de la représentation. Les distinctions de Deleuze se placent ailleurs que dans l'opposition franche de l'art et du discours conceptuel. Même la science, à laquelle Heidegger refuse le domaine de la pensée[2], acquiert ici un droit de cité. L'important désormais, c'est la manière dont chacun des domaines considérés – art, science, philosophie – émettent des signes dont s'emparerait la pensée. Un concept rencontré chez un auteur, une formalisation rencontrée en science, en ce sens, peuvent selon Deleuze constituer une énigme tout aussi grande que la rencontre d'une œuvre d'art.

Le passage à la limite

Qui dit pensée dit pour Deleuze trois choses : passivité, signe rencontré, détermination de l'indéterminé. Sa méthode s'évalue mieux si on précise qu'elle est à la fois *réflexive*, puisqu'elle nous fait connaître notre puissance de penser en dégageant progressivement le domaine du dehors ; *génétique*, puisqu'elle détecte dans l'impuissance la cause de la pensée comme seconde puissance ; et enfin *déductive*, puisqu'elle décrit comment les productions spécifiques de l'humanité (en art, en philosophie et en science)

[1] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 46.
[2] La fameuse déclaration que « la science ne pense pas » dans M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 26.

découlent de cette cause[1]. Dire de la pensée qu'elle affronte le dehors, c'est dire que son élément (au sens de Heidegger) « ne se réduit pas plus à l'extériorité du monde physique qu'à l'intériorité psychologique d'un moi pensant. »[2]

Finalement, ce qui se joue dans cette méthode est le rôle de la limite qu'est le dehors[3]. Comment y accéder ? Faut-il la franchir ou la repousser ? Si, obéissant à une conceptualité kantienne, nous définissons l'opération de délimitation comme ce qui dresse des domaines de juridiction, alors le dehors constitue à la fois la limite qui signe la défaillance de la pensée, mais aussi la limite où la pensée puise le mouvement infini qui la porte[4]. Deleuze admet qu'il est très difficile d'atteindre ce point-limite où la pensée n'est pas entachée par l'entendement, par les opinions courantes, ou par mon vécu personnel que je fais passer pour la réflexion universelle. Le dehors, en tant qu'il échappe à la phénoménalité, ne peut même pas être expérimenté, mais seulement inféré, approché asymptotiquement. L'exploration de cette limite, comme *Différence et répétition* l'affirme, a certes des accents apocalyptiques, en ce qu'elle incite la philosophie à se défaire du Dieu garant de l'unité, du monde répondant à la loi de stabilité et d'harmonie, et de l'unicité du moi. C'est dans ce programme que s'introduit la notion en apparence si curieuse de dehors. Ayant perdu sa stabilité et ses déterminations essentielles, le monde devient un hors-monde, toute identité se dissipe et la nuit ravale toutes choses, refusant la cohérence de leurs liens. C'est pourquoi, cette expérience restait pour Blanchot l'innommable par excellence (la nomination étant encore pensée sous l'égide de ce qui fixe et sécurise, donc de l'*actus intelligendi*). En outre, cette nuit réfractaire à toute totalisation prévisible était pour Blanchot surtout à l'œuvre dans l'écriture.

Nous avons tenté de décrire comment l'appareil conceptuel de Deleuze réinterprète cet état des forces libre et pur. En particulier, la réinscription deleuzienne modifie le pessimisme et l'exagération de Blanchot : loin de mener au désastre, le dehors offre chez Deleuze une possibilité de renouveau de la philosophie[5]. La dissolution et la désorganisation

[1] Il faut noter l'influence décisive de Spinoza concernant cette méthode, telle qu'elle est décrite dans SPE, p. 146, et que Deleuze présente en opposition à la méthode cartésienne.
[2] IT, p. 227.
[3] Cette question de la limite est centrale chez Deleuze. Par exemple MP, p. 197. David Lapoujade conclut son étude sur les mouvements aberrants en signalant que « la limite n'est pas quelque chose qu'on pense, mais qu'on affronte ; et qu'on ne pense que si on l'affronte. Cette question traverse toute la philosophie de Deleuze » Cf. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, *op. cit.*, p. 292.
[4] Sur cette double exigence, cf. Bertrand Renaud, « *Le passif de mort ou l'éthique à l'impossible : sur* L'Écriture du désastre », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de E. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 259.
[5] M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 76 (trad fr. Questions IV, *op. cit.*, p. 133) : « Faire signe vers ce qui, dans la philosophie, demeure impensé, ce n'est pas une critique de la philosophie. »

du monde a en effet pour corollaire de libérer des forces emprisonnées par la représentation (si bien que les choses finissent bel et bien par s'organiser, mais tout autrement). La fonction propre à la pensée est de délier, de déranger, pour sans cesse lier et arranger autrement.

L'examen de la question de la pensée a permis de mettre en évidence sa structure asubjective. La pensée est impersonnelle, parce qu'elle dépend entièrement pour Deleuze d'un champ de forces anonyme. Elle appartient par conséquent à un domaine privilégié : le dehors qui rend coextensifs les forces de l'homme et les forces du chaos. De ce point de vue, Deleuze suit tout un courant moderne initié par Nietzsche, et qui a tenté d'introduire la philosophie dans un nouvel élément. Ce courant aux contours inégaux, qu'on retrouve à des degrés divers chez Heidegger, chez Klossowski, chez Bataille ou chez Foucault, participe d'une même préoccupation pour ce qui suspend le sens, pour ce qui décharge et fluidifie le bien connu. C'est dans ce contexte que s'insère le réemploi de Blanchot par Deleuze : le dehors signe la présence paradoxale d'un absolu, mais d'un absolu d'indétermination *en attente* d'être déterminé. Mettre l'impensé au cœur de la philosophie permet à Deleuze de décrire comment la pensée pénètre cet espace cru et noir. Cette aventure est à la fois ambitieuse et angoissante, mais ne nous mène pas au désespoir. Si le moi est dissous dans ce parcours, si la référence à la personnalité est perdue, ce qui reste sont des vibrations et des flux dont « je » suis fait. Quelque chose passe ou ne passe pas derrière cette limite, et c'est sur ce nouveau plan qu'il faut se créer quelque chose de vivable et de pensable. L'idée d'un impensé dans la pensée signe moins pour Deleuze une impossibilité onto-logique (à la manière de Heidegger), mais indique un besoin vital (comme Artaud a su le décrire dans sa correspondance avec Pierre Rivière). Ce problème où l'homme doit rendre tolérables les forces pourtant inhumaines qui nous traversent, Deleuze le réinscrit dans le cadre de la constitution de la vie elle-même.

Par conséquent, un grand danger se présente à l'homme. Comment passer par la catastrophe du dehors sans s'y perdre ? Comment traverser en vainqueur les aventures de l'involontaire ? Un dessaisissement radical de soi ne nous mène-t-il pas dans la folie et dans la mort, comme certains (dont Artaud) en ont fait l'expérience douloureuse ? En réalité, la pensée du dehors ne se réclame pas exclusivement d'un mouvement de déshumanisation et de désubjectivation, mais entame aussi un mouvement inverse d'intériorisation et d'humanisation. Ainsi, peut-on dire que chez Deleuze, le dehors inhumain est proto-

subjectif, dans le sens où il appelle subséquemment un processus de subjectivation à venir[1]. Penser, c'est s'effondrer, mais pour d'autant mieux renaître de ses cendres. Si, en suivant les indications même de Deleuze, nous venons de montrer en quoi le dehors est « source » de la pensée, nous devons analyser encore en quoi il est aussi et surtout un « barrage »[2] pour la pensée.

Insistant sur ce second aspect, la philosophie de Deleuze invite l'homme à la sobriété et à l'ascèse[3]. En définitive, tout en notant la primauté des forces anonymes impersonnelles, Deleuze estimera qu'il n'est ni possible, ni même souhaitable de se débarrasser du moi. En effet, c'est la fine frontière entre le dehors et le dedans qui définira en dernière instance la topologie du sujet et les coordonnées par lesquelles il passe. Seulement, cette frontière est poreuse et permet tout un échange entre la forme d'intériorité et les forces du dehors plus lointaines que tout extérieur. À la rigueur, il devient impossible de distinguer le dehors du dedans, qui sont l'envers et l'endroit d'un même processus. C'est bien ce passage à la limite entre ce qui *dénie* le sujet d'un côté et ce qui le fait *advenir* de l'autre qui préoccupe Deleuze. Cette thèse constitue un autre moment de la configuration spécifique de la question « qu'est-ce que l'homme ? » : le moment de la genèse dynamique de l'individu humain, comme corps et comme âme.

[1] Que le dehors ne soit *encore* personne et pas *encore* monde, c'est ce que semblait déjà admettre Blanchot : « l'ouverture opaque et vide sur ce qui est quand il n'y a plus de monde, quand il n'y a pas encore de monde ». M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 31. Ce passage du « plus » au « pas encore » est une correction importante dans le chef de Blanchot et permet de concevoir le dehors comme étant la source d'un processus. Ce pourquoi, certains ont pu proposer de distinguer les acceptions du dehors comme un milieu de la pensée, comme ce qui inspire la pensée, comme ce qui interdit la pensée, ou comme ce qui constitue une menace pour la pensée. Cf. l'ensemble des études dans É. Hoppenot et A. Milon (sous la dir. de), *Maurice Blanchot et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010.

[2] IT, pp. 218-219.

[3] C'est ce que remarque à juste titre Rancière, pour contester l'efficacité politique de l'esthétique deleuzienne. Cf. J. Rancière, « Deleuze, Bartleby et la formule littéraire », in *La chair des mots*, Paris, Galilée, 1998, p. 184 : « La pensée découvre sa puissance identique à la puissance de la matière, où le conscient s'égale à l'inconscient, où le *logos* se révèle *pathos* et le *pathos*, en dernière analyse *apathie* ».

Troisième partie :
L’anthropologie philosophique

La seconde partie examinait le statut du sujet dans la doctrine des facultés. En prenant comme point de départ le devenir, nous avons articulé trois thèses qui se présentent chez Deleuze comme étant centrales : (1) le devenir est indifférent aux divisions logiques du concept, (2) pour le penser, il faut donc sortir du cadre de la représentation, (3) cette sortie implique à son tour la libération des éléments libres et purs : les intensités. Or, le principe sélectif d'éternel retour ne fait-il pas précisément revenir l'intensité et elle seule, c'est-à-dire la différence que je fais et que je suis ? Un premier examen des textes de Klossowski a permis d'attirer l'attention sur une forme spécifique de désubjectivation, concomitante de la perte du monde et de Dieu. Outre l'établissement de l'empirisme transcendantal, cet argument décide aussi chez Deleuze du sens exact que prend la genèse statique du sujet. Cette genèse est à comprendre de façon stoïcienne, comme extraction de l'incorporel qui va de l'état des choses aux états de la pensée.

Or, un tel schéma qui réarticule pensée et sensibilité n'a rien d'évident. Pour ne pas rester dans la généralité, nous avons resserré le niveau d'analyse. Dans le cadre plus précis de la faculté de sentir, Deleuze se propose d'expliquer comment les intensités récusent le sujet sentant : le sentant est absorbé ou happé par le sentir. Avec cette thèse, Deleuze retrouve une conceptualité proche de Kant et de la phénoménologie. Partant d'un commentaire des *Anticipations de la perception*, nous avons d'abord montré pourquoi la perspective de Deleuze n'est assurément pas celle de la phénoménologie : au lieu de l'alimenter, l'identification de l'intensité et de l'être du sentir conteste la thèse phénoménologique d'être-au-monde. Ensuite, on a noté que le kantisme de Deleuze reste profondément influencé par Maïmon, par Cohen et par Vuillemin. L'ensemble de ce chapitre avait pour ambition de montrer pourquoi la critique adressée par Deleuze au sujet phénoménologique de la sensation est une critique immanente, menée au nom même de l'expérience que nous avons de sentir. Dans cette expérience, la conscience différentielle et son objet ne font plus qu'un, les deux trouvant leur source dans des synthèses passives organiques, aussi appelées « primaires »[1].

La doctrine deleuzienne des facultés faisait intervenir une opération critique analogue dans le cas de l'acte de penser : l'homme pensant constitué et sa faculté d'intelligence sont chez Deleuze systématiquement dévoyés. Si le monde de la représentation culmine avec

[1] En outre, nous avons pu voir comment cette thèse rend possible et nécessaire de concevoir mon corps propre en intensité, autrement dit comme corps sans organes. Le sujet du sentir est une prise, une étreinte du chaos. C'est cette idée que Guattari reprend pour son compte, en référence au « *grasping* » de Whitehead.

l'immanence égologique ou cogitative[1], l'acte de penser tel que Deleuze l'entend ne peut en revanche pas être réapproprié par le sujet sans être trahi. Il est bien clair qu'archéologiquement, le problème du sujet de la pensée a toujours été lié au problème de l'unité de l'homme[2]. En raison de ce poids historique et de cet enchevêtrement notionnel, la déconstruction du « sujet de la pensée » doit se faire plus prudemment.

Nous sommes partis des difficultés psychologico-noétiques les plus générales : qu'appelle-t-on penser ? l'homme pense-t-il ? si oui, comment est-ce qu'il s'individue au contact de la pensée ? Puisque Deleuze n'a jamais directement abordé ces problèmes, nous avons dû les reconstituer à travers les arguments provenant des horizons intellectuels différents. Le commentaire de *Logique du sens* tout d'abord révèle que l'extraction de l'incorporel prend le corps pour « modèle » de la pensée. Mais le modèle lui-même ne pense pas : c'est l'Idée[3] qui se pense en moi, sur le mode impersonnel de « *es träumte mir* » (« il m'est venu un rêve »). On avait vu à cet égard que Deleuze considère la pensée moins comme un acte psychique qui envelopperait un objet de réflexion, que comme un contenu objectif lui-même[4]. En outre, la pensée mobilise selon Deleuze tout l'« inconscient » du penseur (et ce en un sens spirituel très différent de la psychanalyse). La confrontation avec Heidegger a permis de mieux comprendre la désubjectivation par la pensée, en faisant ressortir la théorie du signe et les rapports de la bêtise avec l'individuation.

En un second temps, nous avons examiné comment Deleuze et Blanchot remettent en cause le dispositif sub-jectif de l'acte de penser. Mais la radicalité de leur thèse était hautement problématique. Comment justifier que l'homme ne soit rien d'une unité pensante qui s'éprouverait comme telle ? Pourquoi l'homme serait nécessairement détruit alors qu'a lieu la pensée ? Pour répondre à ces questions, nous avons mobilisé le concept de dehors. Le problème le plus général se pose pour Deleuze en ces termes : « comment brancher la pensée directement et immédiatement sur le dehors »[5] ? Pour le dire plus simplement : comment faire en sorte que tout ce qui nous apparaît définitif puisse être perpétuellement remanié ? L'idée que la pensée doive franchir la ligne du dehors aboutit à deux conséquences

[1] Ce fut déjà la thèse de J. Beaufret, dans *Dialogue avec Heidegger, II Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973, p. 187.
[2] Sur l'articulation de ces problèmes, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 479.
[3] Confrontée au dehors, la pensée investit pour Deleuze une Idée qui est obscure en tant qu'elle est distincte, et même d'autant plus obscure qu'elle est distincte. Contre le clair et le distinct, Deleuze reconnaît avec Leibniz l'obscur comme séjour secret du clair, et le confus comme ce qui épouse étroitement le distinct. Ce chiasme (qui découpe autrement les termes qui étaient en présence chez Descartes) est d'une grande importance philosophique, et est déjà présent chez Blanchot.
[4] Sur cette distinction, A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 492.
[5] ID, p. 356.

irréversibles sur celui qui pense. D'une part, « je » ne suis pas la cause de l'acte de penser. D'autre part, le « sujet » n'est pas l'agent, mais le patient d'une pensée qui se forme ailleurs qu'en lui : c'est cette passivité d'abord qui fait le sujet.

Pour mieux établir ce fait, nous nous sommes demandés critiquement avec Zarader s'il est possible de réaliser le passage à la limite exigé par Blanchot[1]. En définitive, pour qu'il ne se réduise pas à une reconstruction philosophique imaginaire, il nous a semblé que le dehors devait être distingué du sens radical qu'il prend chez de Blanchot : les forces à l'état libre ne font pas chez Deleuze l'objet de fascination obscure, sans aussi faire l'objet d'un rude combat. Premièrement, nous sommes toujours déjà au-dehors comme dans un horizon absolu (indépendant des horizons relatifs liés aux sujets[2]). Pourtant, on a vu que ce champ transcendantal impersonnel est continuellement masqué par les transcendances qu'il produit (transcendances dont le sujet fait partie). Mais le premier problème que veut poser Deleuze n'est pas tout à fait celui-là. Il lui a d'abord fallu établir que sans la présence inquiétante et excessive des forces anonymes, le sujet resterait coupé de la réalité, déjà enfermé dans le jeu des significations normalisées et formalisées auxquelles il ferait allégeance. C'est dans un second temps seulement qu'il devient possible de comprendre l'articulation entre la percée et l'effondrement du sujet. Toute la vie biopsychique se passe pour Deleuze dans cette lutte entre (1) ce qui risque de nous précipiter et de nous désagréger et (2) ce qui nous sauvera, nous ramenant à la surface.

[1] Sur ce problème de la limite et la dénaturation de l'intention initiale, cf. M. Zarader, *Cet obscur objet du vouloir*, *op. cit.*, p. 79. Pour Deleuze, si le dehors est certes la limite absolue de la pensée, il faut atteindre cette limite et rebondir sur elle, et non pas la franchir.

[2] MP, p. 194 : le dehors « ne connaît plus les Moi, parce que l'intérieur et l'extérieur font également partie de l'immanence où ils ont fondu »

Chapitre VIII : Du dehors au dedans

Relativisation du dehors

La description de la lutte du sujet pour l'existence fait apparaître chez Deleuze deux difficultés capitales. Premièrement, comment définir la genèse dynamique de l'individu humain sur fond de forces anonymes ? Comment quelque chose d'humain peut-il s'extraire du chaos ? Deuxièmement, puisque l'involontarisme est chez Deleuze paradoxalement une figure du vouloir, comment expliquer que tout en n'étant pas déterminée par moi, la rencontre de la ligne du dehors se travaille et se prépare par tout une série d'exercices pratiques ? Or, qui serait le maître de ces exercices, sinon le sujet ?

Ces deux difficultés nous obligent à reconstituer ce que serait une anthropologie philosophique chez Deleuze. Étant donné que la pensée du dehors excluait l'homme, pourquoi examiner maintenant une forme de vie humaine, un mode fini parmi une infinité d'autres, alors même qu'on semblait être complètement sortis de tout anthropocentrisme ? On a l'impression d'une extraordinaire chute de tension par rapport à la libération des éléments inhumains informels. Or, la question ainsi posée rate évidemment l'essentiel. Pour mieux le percevoir, il suffit de rappeler la construction argumentative de l'*Éthique* de Spinoza : l'homme et la science de l'homme y sont donnés comme *but*, mais il est évident qu'ils sont un très mauvais point de départ pour la *méthode*. Il en va de même pour le système deleuzien. Désormais, je sais par exemple que l'homme n'est pas une substance mais le résultat d'un processus, je sais aussi que chacune de mes pensées singulières n'exige pas que j'en sois l'initiateur, je sais enfin que le sentir ne se réduit pas au simple rapport charnel au monde environnant. Et c'est seulement une fois ceci accepté que nous pouvons aborder en toute clarté les comportements des hommes, en évaluer la valeur, voire souhaiter conduire l'humanité – « comme par la main »[1], dit Spinoza – à la béatitude suprême. L'homme est bien là, mais en tant qu'il renaît de ses cendres, en tant qu'il est d'abord passé par la catastrophe qui lui a retiré sa place centrale et inaliénable. Pour mieux me comprendre et mieux vivre, il faut d'abord que je fasse personnellement l'épreuve du dehors qui m'inconscientise.

Confronté à ce problème d'articulation de l'homme et du dehors, Deleuze tire la solution générale de l'idée que l'homme est un pli des forces du dehors. Cette idée ne va pas de soi et est assez peu conforme à la conceptualité de Blanchot. Que voudrait dire, du reste,

[1] Spinoza, *Éthique*, Livre II, Introduction.

le substantif de « pli » ? On a vu que la pensée du dehors, telle que le chapitre précédent l'a déduite méthodologiquement, était destinée à nous faire atteindre à l'interstice, aux frontières invisibles, à une matière encore non liée et non organisée. Défini comme agent d'érosion, le dehors disposait toujours d'une puissance que Deleuze et Guattari nomment dans *Mille Plateaux* de déterritorialisation ou encore de déstratification[1]. Deleuze précise à ce propos que l'image classique de la pensée, essentiellement hiérarchisante, a eu le besoin de se protéger contre toute intrusion de ce type. Le dehors est une menace parce qu'il pousse la réflexion jusqu'au seuil où le sujet est aboli. En raison de ce franchissement de seuil, on a été tenté d'identifier le dehors avec un fond primitif indifférencié ou avec le chaos qui défait la personne[2]. Une telle présentation doit désormais être corrigée[3]. En réalité, « la pensée du dehors » peut échouer de deux manières. Une première fois dans sa constitution (la limite n'a pas été atteinte) ; une seconde fois dans ce qu'elle fait ou non passer[4] (la limite des significations a été franchie, mais aucune pensée n'est extraite du chaos). Si nous avons paré le premier danger, il nous reste le second, plus grave encore.

Ainsi s'opère un changement de contexte : le chaos devra maintenant être affronté pour que quelque chose du sujet humain survive aux forces qui l'emportent. Pour le dire autrement, il est impossible de vivre en étant constamment ouvert à toutes les sollicitations du dehors. En effet, si je me demande concrètement ce que je fais là dans le monde, dans quel univers de valeurs je suis inséré, quel est mon rapport au tissu social, mon rapport à autrui, très vite les choses se compliquent. Nous voyons une fois de plus la nécessité de modérer les analyses de Blanchot qui faisaient de l'intériorité un interdit et du dehors informel un absolu. Une reprise intériorisante sera nécessaire à Deleuze pour éviter une simple absorption dans l'univers inhumain élémentaire. Ce n'est pas un hasard si ce problème d'une lutte pour la subjectivité a été formulé par tous les auteurs qui ont tenté de thématiser les forces de la dissolution : qu'il s'agisse de l' « il y a » chez Levinas ou de la conscience anonyme chez Sartre, aucun des auteurs ne s'est contenté de l'instauration de l'indifférencié. Tous ceux qui ont posé ce problème ont cherché au contraire à se détourner de ce qui me dissout et de ce qui me renvoie vers mon impuissance[5]. Deleuze n'échappe pas

[1] En simplifiant l'argument, on peut dire que ces termes désignent une possibilité de recharge à partir du chaos.
[2] C'est le cas du discours tragique de Nietzsche, lorsqu'il décrit le moi confronté au Fond sans visage. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 5.
[3] En effet, le modèle oppositionnel entre le « sans-fond » et les individualités substantielles est inadéquat et sans pertinence dans l'œuvre de Deleuze. Sur cet aspect, par exemple LS, pp. 165-166.
[4] Pour un problème analogue eu égard au corps sans organes, MP, p. 349.
[5] Rodolphe Calin a consacré une étude importante à l'articulation chez Levinas de l'être anonyme et de l'émergence du soi. Cf. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005. C'est là un trait de la pensée

à ce mouvement de recul devant l'invivable. En effet, il ne suffit pas de reconduire toute chose à la différence qu'elle est, comme on l'a fait précédemment à propos de l'intensité chez Klossowski. Il faut rendre compte également de la manière dont la chose *s'extrait* du chaos. Quand ce problème est appliqué à l'homme et non plus à la chose, il devient éminemment vital : l'atténuation des forces impersonnelles est nécessaire si on veut que la vie (y compris dans sa dimension biologique) soit supportable. S'installe alors le rythme même de l'existence, un battement entre déprise et reprise de soi, où (1) tantôt le « je » s'arrache à la présence obsédante de l'être dans le recueillement et l'habitation, s'affirmant contre le neutre qui le conteste, (2) tantôt le « *il y a* » réaffirme sa mainmise et est irrémédiablement accompagné par l'extinction de l'ego.

Nous comprenons maintenant dans quel contexte et pour quelles raisons s'est développé le concept de pli. Dans son étude sur Leibniz, Deleuze insiste sur le principe de pliage comme critère opératoire du Baroque. Tel qu'il l'entend, ce concept a évidemment une extension qui dépasse largement les cadres d'un simple courant artistique. En nous restreignant ici à la valeur philosophique du pli pour une ontologie de soi, tentons d'en comprendre les conséquences sur l'insertion de l'homme dans le monde. Puisque le pli permet à Deleuze de tenir ensemble deux éléments (la désubjectivation par le dehors et la subjectivation par le dedans), c'est ce rapport limite qu'il faut analyser pour montrer comment le dehors cesse d'être chaos pur *absolu* pour devenir un espace *relativement* non formé. Cette relativisation dedans/dehors, ordre/désordre, cosmos/chaos est essentielle pour notre recherche. Elle explique, en dernière instance, que Deleuze ne promeuve ni une déchéance absolue de la subjectivité, ni l'universalité de la subjectivité, mais entende en fonder la nature processuelle[1] ou encore « agencée ».

Pour caractériser la genèse dynamique de l'individu, Deleuze se réfère au « repliement ». Mais cette notion reste chez lui mal délimitée. La première précision doit porter sur le point suivant : vu à partir du pli, le dehors devient une abstraction, ou au mieux une approximation ; à la lettre, *il n'existe pas*. Cette thèse peut surprendre car elle semble annuler les longs développements sur l'influence de Blanchot sur Deleuze qui ont précédé. La difficulté s'estompe si on précise que le pli fonctionne comme un crible qui fait sortir

---

de Levinas dont Deleuze se rapproche le plus, puisque la primauté revient à l'*existence* au détriment de l'*existant* : l'égologie levinassienne, si elle a une signification ontologique forte, n'en est pas moins le résultat d'une emphase préalable sur l'anonymat.

[1] On retrouve la même inspiration chez Guattari. Cf. F. Guattari, *Micropolitiques*, *op. cit.*, p. 396 : « Il n'existe pas, selon moi, de niveau indifférencié de la subjectivité. La subjectivité […] est toujours hautement différenciée, hautement processuelle ».

quelque chose du chaos (même si ce quelque chose s'en distingue très peu). Aussi la théorie de Deleuze évolue-t-elle vers l'idée qu'une expérience radicale et absolue du dehors est impossible[1] : il nous faudra un filtre, précisément le corps et la conscience comme écran. Pour cette raison, Deleuze fait systématiquement intervenir des processus de subjectivation (comme plis de l'âme) et des processus d'individuation (comme plis du corps) qui nous feraient percevoir moins[2]. Cette thèse s'illustre le mieux dans ses commentaires de Bergson, mais aussi dans les analyses de la peinture de Bacon. De façon générale, *Logique de la sensation* montre que le peintre passe nécessairement par l'écroulement généralisé des clichés pour atteindre la force et pour composer les puissances au-delà de l'homme. Tout penseur (et le peintre pense non moins que le philosophe) traverse donc une catastrophe dont il revient « les yeux rouges et les tympans percés »[3]. Or tout le problème est justement de revenir de cette « région » où je n'ai plus aucun point d'appui. Comment octroyer au dehors un espace de pensée, là même où cet espace dissout tout foyer d'intériorité ? Lorsque Deleuze introduit le concept du pli, c'est justement dans l'optique d'exiger que la catastrophe soit contrôlée et limitée[4]. C'est déjà ce dynamisme que nous faisions apparaître en creux dans le mécanisme de la bêtise. (1) Tantôt le « je » était présenté positivement comme un pôle défensif qui résiste aux agressions abêtissantes du dehors, (2) tantôt le caractère incontournable de l'ego était accusé d'interdire la pensée. Il s'agissait (1) tantôt de laisser monter les forces originaires par la fêlure du je, (2) tantôt de se concevoir comme une réalité seconde qui sort de cette masse par différenciation. Deleuze ajoute maintenant que cette versatilité n'a rien de contradictoire : c'est la réversibilité du pli lui-même.

À première vue, l'explication donnée n'est pas convaincante. On a du mal à percevoir en quoi cette discussion touche aux éléments constitutifs de l'homme, pourquoi elle ne se réduit pas à des changements terminologiques mineurs. Pour mieux fonder cette thèse, nous devons montrer (1) que le pli comporte une proto-subjectivité sans reconstituer pour autant une forme de transcendance égologique, (2) que l'homme n'est par conséquent pas une forme universelle, mais un processus de repliement contingent, historique et partiel.

---

[1] Zarader évoque à juste titre à ce propos un « monstre » théorique. Cf. M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 248.

[2] En effet, si le dehors n'existe pas, ce n'est qu'en vertu de notre impuissance à le suivre, par insuffisance intrinsèque de notre procès de subjectivation/individuation. Cf. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1965, p. 565 (lettre à Bourguet, mars 1714) : « il est impossible qu'une créature soit capable de tout pénétrer à la fois dans la moindre parcelle de la matière ». Cité in LP, p. 104. L'expérience du dehors est concrète, mais dans la mesure où elle est incontestablement trop grande et trop forte pour nous, elle est aussi abstraite (se réduisant à des rapports de forces).

[3] CC, p. 14.

[4] Pour une telle expérience dans le domaine pictural, cf. les analyses dans FB-LS, p. 105.

Le pli comme prototype de subjectivité

Si cette revendication finale de la subjectivité par Deleuze peut surprendre, le sujet compris en fonction du pli n'est ni une trahison des développements précédents, ni un retour vers la sécurité d'un refuge. Tout comme nous l'avons fait pour le dehors, distinguons d'abord le dedans des termes voisins : enfermement, intériorité, identification, subjectivité. L'équivoque que peut entraîner la référence au « dedans » se dissipe car cette référence ne désigne pas une intériorité renfermée dont l'espace serait exclu et isolé du dehors. En fait, puisque la constitution de l'espace du dedans dérive directement des forces informes et anonymes à l'état libre[1] entre dedans et dehors il y aura accouplement et étreinte. Cette réversibilité rend caduque toute idée de sujet ou d'individu comme principe isolé. L'examen des synthèses humiennes nous avait déjà fourni une occasion de le remarquer. Nous pouvons maintenant préciser que c'est comme pli que l'homme se contemple : il se voit et se reconnaît comme un décrochage de son principe[2]. D'où une nouvelle interprétation du sujet comme ce qui se replie, s'intériorise, se conquiert progressivement, et qui trouve ses conditions déterminantes au-dehors[3].

Notons à cet égard à quel point la reprise de la « pensée du dehors » par Foucault est plus proche du problème ainsi posé que de Blanchot lui-même. En effet, Foucault s'est proposé d'explorer, à la fin de son œuvre, les pliures du dehors et les manières dont elles créent inévitablement un dedans comme point de subjectivation. Certes, Blanchot nous a appris que le penseur n'est personne. Dans une perspective semblable, Foucault affirme également que « tous ceux qui pensent que c'est l'homme qui pense »[4] sont encore pris dans une forme de transcendance théologique. Pourtant, Agamben remarque que « [d]ans les derniers travaux de Foucault, il y a une aporie qui […] semble très intéressante. Il y a d'une

[1] DRF, p. 239 : « Si la pensée ne cesse de « tenir » au dehors, comment celui-ci ne surgirait-il pas au dedans, comme ce qu'elle ne pense pas et ne peut pas penser : un impensé dans la pensée » ; « le plus haut paradoxe de la pensée : le rapport avec soi constitue un dedans qui ne cesse de dériver du dehors. »

[2] En ce sens, Deleuze reprend un modèle « scopique » bien connu en philosophie. Mais la fêlure temporelle du sujet pervertit ce modèle : celui qui se regarde n'est pas exactement celui qui est regardé. En ce sens, Deleuze complexifie l'idée que la conscience a deux objets : un objet primaire (le phénomène) et un objet secondaire (l'objet qu'elle peut être pour elle-même). Dans *Différence et répétition*, la référence aux personnages tels Narcisse, Actéon, Diane ou Orphée servait précisément à montrer que l'action du miroir (qui est de refléter) ne peut être attribuée à l'homme qui s'y reflète : les voix active et passive s'y mêlent. C'est ce miroitement qui est mené jusqu'au bout par Blanchot. Sur l'importance archéologique de ce modèle scopique, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, pp. 437-469.

[3] Macherey va dans le sens de cette interprétation. P. Macherey, « Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai », in *Revue de synthèse*, vol. 108, n°2 (1987), p. 282 : « Ainsi le dedans, ou si l'on peut dire le dedans du dedans, n'est-il pas un pur dedans, illusoirement refermé sur lui-même, et dont l'image apaisée se substituerait tout d'un coup aux figures violentes du dehors ; mais il est le dedans du dehors, ou encore le dedans tel qu'il se forme lui-même à partir du dehors d'où il est paradoxalement issu. »

[4] M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 354.

part tout le travail sur le "souci de soi" : il faut se soucier de soi, dans toutes les formes de pratique de soi. Et en même temps, à plusieurs reprises, il énonce le thème apparemment opposé : il faut se déprendre de soi. […] Donc il y a bien ici une aporie : un souci de soi qui doit aboutir à une déprise de soi. Une manière dont on pourrait poser la question, c'est : qu'est-ce que c'est qu'une pratique de soi, non pas comme processus de subjectivation, mais comme pratique qui n'aboutirait au contraire qu'à une déprise, qui trouverait son identité uniquement dans une déprise de soi ? Il faudrait pour ainsi dire se tenir en même temps dans ce double mouvement, désubjectivation et subjectivation. »[1]

Deleuze et Guattari appliquent le même procédé que celui décrit par Agamben : la désubjectivation s'accompagne chez eux d'une étude des modes selon lesquels nous sommes amenés à nous reconnaître et à nous constituer (individuellement et collectivement). En fait, toutes les activités humaines doivent pour eux recevoir une nouvelle fin en fonction d'une production de subjectivité. Comme chez Foucault, cette reconnaissance n'aura pourtant plus rien d'une identification d'une enceinte personnologique[2], mais exigera plutôt un travail, une culture, ou un souci de soi. Le dehors, au lieu de mener à une dilution absolue de la subjectivité humaine comme c'était le cas chez Blanchot, en expliquera pour Deleuze la genèse dynamique. Et c'est parce qu'il adopte cette perspective génétique et temporelle que Deleuze évite en conséquence de se donner toute faite la subjectivité. Une telle conception s'inscrit dans l'idée que la forme isolée « homme-sujet » ne peut pas servir de révélateur de conditions d'expérience réelle. On se rappellera que tout le problème de l'empirisme supérieur est précisément de dépasser l'équilibre humain pour prolonger l'expérience vers une perception augmentée[3], dépliée, surhumaine ou inhumaine. Les questions d'agentivité, d'attribution des actes, d'introspection psychologique, d'observation de mes semblables, de l'existence d'une nature humaine ou de l'origine des traits de personnalité ne sont certes pas sans intérêt pour Deleuze, mais ces questions d'anthropologie sont subordonnées à la méthode transcendantale.

En fait, même Blanchot soutient le recours au sujet humain, à condition de penser le sujet comme pli. Le lisant, on a souvent l'impression d'une radicalisation de l'inhumanité du neutre, d'autant plus terrible qu'il est silencieux et omniprésent. Une lecture attentive

[1] G. Agamben, « Une biopolitique mineure », interview avec S. Grelet et M. Potte-Bonneville, in *Vacarme*, n°10 (1999), pp. 4-10.
[2] Comme dans la peinture des figures chez Bacon, mon contour est tout entier au service de la vibration.
[3] B, p. 15 : « nous percevons les choses là où elles sont, la perception nous met d'emblée dans la matière, est impersonnelle et coïncide avec l'objet perçu ».

montre que, dans l'œuvre littéraire de Blanchot, on peut déjà trouver une oscillation entre d'un côté « l'ivresse de sortir de soi, de glisser dans le vide, de se disperser dans la pensée de l'eau »[1], comme le personnage de Thomas en faisait l'expérience quand il était submergé par les remous de la mer ; et d'un autre côté la noyade en soi, si bien que Thomas « se rejoignait, […] se confondait avec soi »[2]. Il est donc possible de déceler chez Blanchot la présence en creux de deux mouvements corrélatifs, semblables au couple enrouler-dérouler chez Deleuze : la pensée s'objectivant, devenant extérieure à elle-même ; et une pensée s'intériorisant, se prenant elle-même en vue. Et plus loin dans *Thomas l'obscur*, Blanchot unit en une seule phrase les deux tendances opposées : « Il était là sur le parquet, se tordant, puis rentrant en lui-même, puis sortant »[3]. Ces passages souvent négligés nécessitent qu'on amende ce que de nombreux lecteurs de Blanchot ont pris pour une complète disparition du sujet. N'a-t-on pas affaire là aux spasmes du moi, au contact topologique du dehors et du dedans, où le moment de suprême absorption est suivi nécessairement par un moment où l'on défend « jusqu'au dernier instant son droit à la conscience et sa part de pensées claires »[4] ? Et partout dans *Thomas l'obscur*, Blanchot reconnaît cette cadence du personnel et de l'impersonnel, de l'existant et de l'existence : « je » suis plus obscur que les ténèbres, et pourtant « je » continue à dire « moi », guidé par un instinct aveugle[5]. Seulement, chez Deleuze comme chez Blanchot, ce rapport à soi *dérive* du rapport du dehors qui le rend possible. Le refuge du dedans comme figure constitutive de la vie n'a de sens que si on pose comme premier l'affrontement au chaos qui défait formes et figures. Tout se passe alors comme si le « je » humain cherchait à se poser *en s'effaçant*[6].

L'homme comme pli

S'il fallait accepter cette existence d'une proto-subjectivité, alors la figure de l'homme (son rôle, sa nature) s'en trouverait aussi grandement modifiée. Pour assurer la continuité de l'analyse, il est nécessaire à Deleuze de montrer (1) que l'homme est le résultat de l'activité du pli, (2) que cette activité produit objectivement l'homme comme composé

[1] M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, *op. cit.*, p.11.
[2] *Ibid.*, p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 32.
[4] *Ibid.*, p. 80.
[5] Voir par exemple les pages très belles et comiques où « une Anne toujours plus pauvre et plus rare » se retrouve être « Anne la vivante, la blonde et, ô horreur, l'intelligente ». Cf. M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, *op. cit.*, pp. 68-69. Le remplacement de l'article indéfini par un article défini décrit bien le gain de détermination, mais ce gain est aussi coupure, car le nouveau plan ainsi instauré perd irrémédiablement l'horizontalité indifférenciée.
[6] « Cet étrange contraste de survivance et de mort, écrivait encore Breeur à propos de la conscience chez Sartre, est ce qui caractérise la vie du sujet ». Cf. R. Breeur, *Autour de la bêtise*, *op. cit.*, p. 146.

déterminé de forces, mais que (3) les compositions empiriques sont essentiellement historiques, contingentes et plurielles. Récapitulons l'ensemble de ces arguments.

Deleuze commente avec finesse le statut de l'homme chez Foucault : « Force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme »[1]. Les termes employés sont significatifs : le verbe « plier » a ici à la fois un usage transitif et intransitif[2]. Pour comprendre la teneur réelle de cet énoncé, insistons sur ceci que l'homme n'est pas insignifiant : il est éminemment plié. À l'instar des derniers travaux de Foucault, l'usage final des termes « subjectivation » et « individuation » ne doit pas nous étonner : l'homme comme terme d'un processus[3] désigne ici un ensemble de degrés locaux d'intensité, ensemble qui fait sa propre différence. En d'autres mots, il y a des « modes » ou des « manières » d'être individuantes, mais les entités ainsi produites seront des réalités obliques et dérivées, dont la présence – à l'instar des simulacres chez Klossowski – est simulée. Spinoza décrit avec finesse cette « plicature »[4] ontologique où il n'y a plus de formes hétérogènes, infranchissables, irréductibles, mais où tout est composition sur le plan de la Nature, autrement dit sur le plan de Dieu. Rappelons que l'univers spinoziste ne fonctionne pas par filiation ou par développement organique, mais dans des compositions infiniment variables. Pour Spinoza, l'homme n'est pas une forme substantielle mais une entité cinématique (dans ses manières de fléchir les éléments et matériaux non formés). Il est évident que dans un tel modèle, l'homme n'est plus le terme éminent (dont on dit qu'il jouit des prestiges de la culture, du langage, de la raison). C'est toute la nature qui est polymère, faite de textures différentes, dont l'homme n'est qu'un cas expressif particulier. L'étude par Deleuze du thème de l'expression chez Spinoza explore en détail l'argument où c'est encore la substance divine qui parle en moi.

Suffira-t-il de dire que je ne suis rien par rapport à Dieu qui est tout ? Certainement pas. À propos de l'articulation dedans/dehors, partie/tout, enveloppement/développement, Kim Sang Ong-Van-Cung remarque à juste titre que « Deleuze désigne ainsi […] le mouvement de l'infini dans le plan de constitution ». Et elle poursuit ainsi : « L'absolu y est doublement appréhendé : il se développe ou se déplie dans ses attributs et ses modes qui l'expliquent (de l'Un au multiple) et l'absolu est enveloppé dans ce qui l'explique. L'absolu

[1] F, p. 121.
[2] Usage transitif : je rabats les forces souples pour obtenir une épaisseur déterminée. Usage intransitif : je bats en retraite, je me courbe moi-même sous l'effet d'une pression.
[3] Rappelons que le suffixe latin *-tionem* décrit le résultat d'une action.
[4] MP, p. 312.

est dehors (développé ou expliqué) et en même temps dedans (enveloppé ou impliqué) et c'est le rapport dedans/dehors que l'expression traduit chez Spinoza. En langage deleuzien, le Penser est une invagination du Dehors et non une activité intérieure et le Dehors est toujours déjà un pli de la pensée et non une présence extérieure. »[1] Que ce soit chez Leibniz ou chez Spinoza, Deleuze montre que le pli du sujet ne s'oppose plus à son déploiement : c'est le même être univoque qui se recueille en soi-même et se dit de ses propres différences.

Le second argument concerne l'homme non plus comme pli, mais comme composé spécifique de forces. Ces forces ont une telle liberté de combinaisons qu'aucun sujet ne peut être fiché, assigné, immobilisé définitivement. On peut bien entendu concevoir une variété de manières de définir le composé humain. *Dasein* (Heidegger), sujet social (Marx), corde tendue entre le singe et le surhomme (Nietzsche), l'entre-deux de deux formations historiques (Foucault) : à chaque fois, il s'agit d'intégrer dans la nature de l'homme certaines forces au détriment d'autres. Nous considérerons plus loin dans ce chapitre la définition deleuzienne de l'homme en référence au cerveau et à l'automate spirituel. Bornons-nous ici à l'essentiel. Le point décisif est de démontrer que là où ça se plie, il y a l'ébauche d'une subjectivité. Comprise comme épiphénomène des forces du dehors, la production du sujet change radicalement de sens. En particulier, il faut insister sur la dimension d'autopoïèse[2], sur « le caractère artificiel, créationniste de la production de subjectivité »[3] humaine. Par « créationniste », Deleuze et Guattari veulent dire que la subjectivité est produite *sui generis*, une subjectivité en quelque sorte objective. En particulier, leur conception brise la distinction traditionnelle homme/nature et tous les repérages que cette distinction conditionne. Il n'y a pas pour eux d'une part un ego pur, spirituel et extra-mondain, et de l'autre des étants transcendants composant le monde. Or on a vu que le champ transcendantal est différentiel, rythmique et vibratoire : aucun sujet transcendantal, aucune nature humaine ne résiste à ces forces primitives. Un commentateur de Whitehead décrit bien cette inspiration processuelle. On pourrait reprendre aisément son explication en l'appliquant à Deleuze : « pour que le sujet puisse être la condition *a priori* universelle et nécessaire de l'expérience, il devrait être extérieur et libre par rapport aux corps, à l'étendue et à la matière ; alors que, tout au contraire, la conception naturaliste de la subjectivité […] fait du sujet un but en même temps

[1] Ong-Van-Cung, Kim Sang, « Le pouvoir d'être affecté : modes spinozistes et singularités chez Deleuze », in *Spinoza-Deleuze : lectures croisées* (sous la dir. de P. Sévérac et A. Sauvagnargues), Lyon, ENS Éditions, 2016, p. 48.
[2] Guattari reprend ce terme à F. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989, p. 35.
[3] F. Guattari, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1993, p. 21.

qu'une cause, l'individualise sans l'isoler de la nature »[1]. L'homme, autrement dit, ne s'insère pas dans le monde comme un étant extra-mondain qui viendrait en rupture avec la naissance cruelle des choses[2].

Troisièmement et dans un souci de précision terminologique, insistons sur ceci que les manières de nous constituer et de nous rapporter à nous-mêmes sont plurielles. Dire qu'il y a des plis – et non un pli – de subjectivation participe alors d'une inspiration nietzschéenne et perspectiviste : le point de vue qui égalise tout, qui généralise et unifie (ainsi : l'ego transcendantal comme structure universelle, l'Homme comme essence bien définie) est un point de vue falsificateur, incapable de saisir ce qui ne se produit qu'une fois, le coup de dés[3]. À supposer que le pli constitue mon mode d'existence effectif, ce pli doit être essentiellement contingent[4]. L'anthropologie philosophique est pour Deleuze et Guattari historique, typologique et topologique, se faisant dans l'in-essentiel (donc contestant l'idée même d'une « nature » humaine). Deleuze ne dit pas simplement que la question « *qu*'est-ce que l'homme ? » n'a pas de réponse définitive. Il affirme à la fois plus et moins : que la question elle-même dépend d'une conjoncture[5]. Il faudrait, pour être sérieux, faire une histoire des modes de subjectivation, décrire la place tout à fait particulière du christianisme dans cette histoire, ainsi que les césures spécifiques entre le discours classique, le discours romantique et le discours tragique. Deleuze a tenté à plusieurs reprises une esquisse de ces figures de subjectivation et d'individuation. Ainsi dans *Logique du sens*, où il rapportait l'âge classique à l'individu, l'âge romantique à la personne, et la pensée tragique à la montée d'un chaos qui défait la personne. À chaque fois, il s'agissait dans ce livre de déterminer précisément les modes correspondants de langage (langage réel quand il y a assignation d'un individu, langage idéal quand la subjectivité est la forme de celui qui parle, langage ésotérique quand s'opère la subversion du moi et son ravalement par le sans-fond). Bien plus, d'après l'économie interne de *Logique du sens*, ces discontinuités historiques

[1] X. Verley, « Whitehead et la subjectivité », in *Les Études philosophiques*, vol. 63, n° 4 (2002), p. 524.
[2] On comprend aisément dès lors la lecture à la fois spinoziste et anti-subjectiviste que fait Deleuze du roman de Tournier. La progression de Robinson y est telle que le personnage tend de plus en plus vers une existence cosmologique, où le sujet est minoré au profit des éléments de l'île, elle-même devenue solaire. Cf. M. Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 136 : « Exister, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire *être dehors, sistere ex*. Ce qui est à l'extérieur existe. Ce qui est à l'intérieur n'existe pas. » La postface de Deleuze à ce livre est reprise dans LS, pp. 350-372
[3] F. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 228.
[4] S'il y a bien une histoire des processus de subjectivation, celle-ci doit donc être brisée, plurielle, détectant à chaque fois les parts de libération et d'aliénation de l'homme dans son rapport à soi.
[5] En d'autres termes, il serait plus intéressant de se demander *qui* est cet être qui a posé cette même question à un moment donné de son histoire ? Sur une telle approche, cf. D. Sardinha, *L'émancipation de Kant à Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, pp. 154-155.

déterminaient une organisation spécifique de la vie même[1]. Ce qui compte toutefois dans ces mutations du sujet esquissées par Deleuze, c'est moins une histoire des mentalités que l'affirmation de la valeur dérivée, contingente et non originaire du « je » dans sa co-extensivité avec l'histoire de la représentation. Si l'homme a toujours été pour lui-même une grande question, ce qui reste vraiment absolu, c'est le rapport avec le dehors.

Plis du corps

Nous avons parlé jusqu'ici de façon générale, en considérant les façons d'appréhender conceptuellement l'humain. Mais puisque l'homme n'est pas qu'un être spirituel abstrait, qu'en ira-t-il de l'individuation biologique ? L'organisme et le corps humain, en tant que plissements et enveloppements au-dedans, obéiront au même schéma leibnizien. Pour Deleuze, c'est toute forme vivante, tout organe qui sort de l'indifférencié et qui le retrouve inéluctablement. Même dans sa dimension biologique, la vie se détermine essentiellement en posant un problème (la lumière comme problème de l'œil, le sonore comme problème du tympan[2]). Dans cette sortie du chaos, la vie se referme et se clôt. Elle devient possible. Et nous devons nous réjouir de cet arrêt relatif des forces : c'est grâce à ce pli, et vu de son côté, que le dehors sera éprouvé, n'étant ni donné ni donnable[3], n'existant même pas en soi, mais insistant à titre de limite absolue, étant simplement inféré[4]. Et là encore, si cette genèse dynamique de l'organisme est fondamentale, c'est moins parce que l'organisme nous mettrait à l'abri en créant une enveloppe protectrice face au chaos, qu'au contraire parce qu'il nous permet d'autant mieux de le confronter et de l'endurer[5]. Qu'elle soit appliquée à la subjectivation ou à l'individuation humaines, cette idée d'agencement dans l'hétérogène traverse toute l'œuvre de Deleuze et sera amenée à prendre de plus en plus d'importance à partir des années 70. Pour l'illustrer, Deleuze mobilise plusieurs modèles d'importance variable : biologique, artistique, ou encore strictement ontologique.

Partons de l'exemple le plus simple, celui d'un être végétal. Deleuze juge utile de préciser que le dehors d'une plante n'est pas simplement les matériaux fournis par son

[1] Organisation qui dépendait dans cet ouvrage des coordonnées que sont la hauteur, la profondeur, et la surface. Sur ces thèmes complexes, que nous ne pouvons développer en détail ici, cf. LS, pp. 159-166. Ce sont ces coordonnées qui sont abandonnées par Deleuze au profit d'une étude des plis.
[2] Sur ces exemples, cf. par exemple B, p. 5.
[3] En ce sens, on doit rapprocher le concept de dehors et celui de virtuel. Sur cette dimension de réserve, cf. B, p. 108.
[4] Ou plutôt, il y a une complète réversibilité entre l'originaire et le dérivé, ce qui expliquerait une affirmation comme celle qu'on trouve dans MP, p. 327, qui suppose *a contrario* que ce sont les sujets qui sont inférés, tandis que le dehors est donné en même temps qu'il donne.
[5] Sur ce thème, cf. P, p. 154.

environnement immédiat (milieu dans lequel elle évolue, aliments, quantité de lumière) ; ce sont aussi bien le vent que les autres animaux, dont l'homme fait partie. Il ne s'agit pas simplement de marquer un échange perpétuel entre l'extérieur et l'intérieur – c'est une évidence qui aurait peu d'intérêt philosophique –, mais plutôt de noter la complète transversalité des processus d'individuation dans la nature. C'est par d'étranges noces contre nature que l'orchidée se reproduit à l'aide d'une guêpe, d'après un exemple récurrent chez Deleuze. Loin d'être immobile et figée sur sa strate organique, la plante agence avec des éléments multiples et toujours « à côté ». Si bien que, plus radicalement, qu'il s'agisse d'un organisme ou de la pensée, tout se fait par don et capture. La subjectivité et l'individuation humaines n'échappent pas à ce mécanisme transversal, quand elles plongent dans le fond et lui soutirent un peu de consistance. Il n'y a donc pas de délimitation entre l'individuel, le social, l'inconscient, et le cosmique.

Mais on se demandera de nouveau pourquoi nommer « repliement » le mouvement spécifique de l'organisme qui va du dehors au dedans ? Pour le justifier, Deleuze se sert non plus de Leibniz, mais du modèle théorique d'épigenèse en biologie. Ce modèle permet de comprendre comment, à partir d'un milieu simple (ainsi, un œuf comme champ préalable d'individuation), se forme un individu complexe et parfaitement organisé. Dans ce modèle morphogénétique, il y a une première pliure organique, une intériorisation de l'extérieur qui va former une enveloppe de cohérence ou de cohésion. Ce pliage est apparenté à ce qu'on désigne en embryologie par le terme de « gastrulation » (littéralement une entrée dans l'enveloppe qui protège, comme reploiement d'une partie de tissu vivant à l'intérieur d'autres tissus). Au cours de la première phase de la morphogenèse (à partir du quinzième jour chez les êtres humains), on assiste à un ensemble de mouvements d'enroulement qui servent à recouvrir et à revêtir les structures sous-jacentes. C'est par ce renforcement vers l'intérieur, par ce repliement des parties concaves, que se formeront les structures aussi variées que les muscles, le squelette ou les organes. Cette véritable migration intérieure, cet enfoncement en profondeur, nous donne le modèle d'un dehors constituant un dedans, mais le constituant par pliure[1]. Si l'on s'en tient ici à ce que disent les études en embryologie, on

[1] Ce modèle relationnel et processuel était déjà à l'œuvre dans le commentaire de Hume qu'est *Empirisme et subjectivité*. Rappelons brièvement le problème : à supposer que tout individu est une agglomération, une *concrescence* d'éléments, comment pourrait-on dire qu'un individu qui surgit du dehors continue à le traîner avec soi ? Examinant les synthèses passives, nous avons vu qu'à un premier niveau, un organe se définit par la faculté de saisir et de lier (synthèses primaires), et qu'à un second niveau, l'esprit à son tour devient sujet en contractant des habitudes (synthèses secondaires). Rapportées au pli, subjectivation et individuation se caractériseraient par une répétition créatrice qui contracte une habitude sur un mode tout extérieur. L'homme, de ce point de vue, est « une machine à contracter, capable de soutirer une différence à la répétition » (DR, p.

voit une fois de plus que le plus objectif produit le plus subjectif. Non seulement entre le moi et le non-moi il n'y a que des échanges mais, à la rigueur, l'interaction est telle qu'il n'y a plus de frontière nette qui présupposerait d'avance ce qui revient au dehors et ce qui revient au dedans. Deleuze en tire l'idée que le principe d'individuation n'est pas à chercher dans des formes constituantes, mais des forces directionnelles, toujours composées, croisées. C'est à ce niveau que l'indifférencié se spécifie et se singularise. Toute individuation s'engendre donc par pli et dépli, enveloppement et développement, involution et évolution. Du germe ou de la semence à l'organisme adulte bien constitué, de l'organisme constitué à la mort comme involution (c'est-à-dire le retour à l'inanimé, dans le grouillement intensif du monde), nous retrouvons la même com-plication universelle qui a tant intéressé Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*[1].

Comme on peut le voir, le concept du pli permet de rendre compte d'une continuité de l'organique et de l'inorganique, de l'animé et de l'inanimé, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la même matière, mais traversée par d'autres forces plastiques, par d'autres manières de plier. Les cloisons traditionnellement étanches entre l'animé et l'inanimé sont en réalité si mobiles qu'on passe insensiblement d'un être à un autre être. Si on tente de schématiser le trait caractéristique de Deleuze, on peut de nouveau y reconnaître un modèle ontologique fort : l'idée qu'il n'y a qu'un seul et même monde, qu'un seul et même fond, et que pourtant sur ce fond tout se distingue en intensité et par degrés. C'est la thèse fondamentale d'univocité : un même être pour toutes les différences individuantes. L'être, autrement dit, n'est pas obscurci par les étants, puisqu'il est pour Deleuze parfaitement exprimé (c'est-à-dire développé, déplié) par eux. Ici encore, l'opposition à Heidegger est de taille et détermine toutes les autres : la superficialité au détriment du désir d'authenticité, la splendeur de l'anonyme et non l'angoisse du « on », communication du dehors et du dedans, et non plus le rapport d'une ontologie de l'être à une phénoménologie de l'étant[2].

107.) Ce thème humien revient constamment. Sans établir de liste exhaustive, mentionnons en particulier DR, pp. 102-106 ; MP, p. 68 ; QPh?, p. 200.

[1] Il n'y a aucune raison, dans cette perspective de pli, d'ordonner les différences internes ou de graduer les ressemblances externes. Il y a mise en jeu, passage de seuils entre les règnes disparates de la nature. Ce sont ces zones d'indiscernabilité qui désignent dans *Mille Plateaux* l'irréductibilité des devenirs.

[2] Deleuze reprend à Foucault une critique de la nostalgie de la Grèce, opposant là encore Ouvert et Dehors. Cf. F, p. 107 : « Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas révéler l'Être ou déplier l'Ouvert, dans une geste [dans le sens de cycle ou saga] historico-mondiale. C'est beaucoup moins ou beaucoup plus, dirait Foucault. C'est ployer le dehors dans des exercices pratiques ».

Plis de l'âme

Si l'on s'en tient désormais à la plicature spirituelle, il faut mettre en évidence pourquoi Deleuze préfère nommer le lieu de cette activité de pli : « âme »[1]. Ce remplacement du sujet par l'âme ne se réduit évidemment pas à une simple rivalité de termes. Il s'agit là de deux subjectivations différentes, dont nous comparons les composantes dans le schéma ci-dessous :

Âme	**Sujet**
Entretient un rapport d'ontogénie qui l'ouvre sur l'extérieur	Coupé du dehors
Dissipative, proliférante	Assemblant, diminutif
Son ressort est la dimension de singularité	Fonctionne comme un archétype
Modalité fragmentaire et transitoire d'une puissance de vivre	Modalité unidimensionnelle
Accroche intensément aux affects	Fournit des expériences balisées, rassurantes
Nœud d'interactions, à traiter en termes d'énergies en conflit ou en affinité	Centre vide, fixe et immobile
Non centrée sur la subjectivité humaine	Définit l'homme en propre
Fonction existentielle	Fonction gnoséologique et individuante

Ce schéma montre que l'uniformité recherchée en philosophie par l'usage des concepts de sujet (ou, si l'on veut, d'ego transcendantal) traduit plutôt le moment où le processus de singularisation s'est aliéné. « Âme » (terme qui n'est plus guère utilisé en philosophie) désigne à l'inverse pour Deleuze un ensemble d'intensités irréductibles aux sujets assignables : les intensités y sont continues et toujours impliquées les unes dans les autres. L'âme s'oppose donc au sujet comme le devenir à la transcendance réifiée : elle ne cesse de décloisonner le vécu, là où le sujet enferme, aménage et centralise[2]. Bref, le sujet a une microtexture qu'il recouvre, microtexture que Deleuze désigne notionnellement comme étant l'âme. Dans la mesure où la tradition a élaboré le concept d'âme autour de grands théorèmes philosophiques et théologiques, la position de Deleuze a quelque chose de surprenant. N'est-il pas abusif de recourir à ce concept, alors même qu'il n'est plus ni forme informante du corps animé, ni principe rationnel, ni forme substantielle de l'homme ? Pourtant, la position de Deleuze n'a rien de mystérieux si on la rapporte à nos analyses

[1] Au sens de composé de forces qui rivalisent ou s'étreignent : « l'âme comme vie des flux est vouloir-vivre, lutte et combat » (CC, p. 69).

[2] Transposé en termes politiques, le problème introduira un clivage entre le vécu individuel segmentarisé, et un devenir qui file à travers les segments et qui connecte les processus partiels. Sur cette question, cf. MP, p. 254 et K, p. 151.

précédentes. En résumé, les arguments avancés sont les suivants : (1) l'âme n'est pas la différence spécifique de l'homme, (2) au lieu de constituer une intériorité, l'âme conteste la dichotomie extérieur/intérieur, (3) l'âme décrit un spectre intensif large, qui garantit ma spécificité sans m'imposer de coordonnées subjectives, (4) l'âme est incommensurable : comme toute intensité, elle affirme sa distance[1], (4) comme dans le parallélisme de Spinoza, l'âme ne jouit d'aucune éminence sur le corps et brasse des flux hétéroclites (matières, connaissances, signes). On se bornera ici à resituer ces éléments dans leur contexte, pour montrer les raisons qui poussent Deleuze à remettre en question l'hégémonie du sujet au profit de l'âme.

Premièrement, l'âme n'est pas le privilège de l'homme. Un profond animisme semble en effet traverser toute l'œuvre de Deleuze : (1) étant donné qu'une âme se crée dès qu'il y a un pli ; (2) étant donné aussi que tout s'individue par un ensemble de contractions, par des manières de lier et d'organiser la matière ; alors (3) il faut dire qu'il y a une âme (définie comme une multiplicité supérieure et interne) même pour les animaux, même pour les plantes, même pour l'inorganique. Néanmoins, on a vu que l'empirisme de Deleuze fait aisément communiquer les notions bibliques et néo-platoniciennes. Voilà pourquoi la critique du sujet (comme substrat, portance, hypostase) et la défense de l'âme (comme intensité irrécupérable par la représentation) vont-elles de pair. « L'âme chante la gloire de Dieu », écrit Deleuze, en ajoutant plus loin que « la plante chante la gloire de Dieu »[2]. C'est que dans les deux cas en effet, il s'agit de liaisons vitales superstitieuses, où l'entité constituée se contemple dans son principe, principe qui la destitue et la défigure. De *Différence et répétition* au *Pli*, il faut remarquer une extrême continuité de l'analyse, le ressassement de mêmes formules[3], même si les modèles explicatifs et les notions mobilisées changent. Pour mieux fonder la thèse, Deleuze précise encore que l'âme ne définit plus l'homme comme le ferait une forme. Pour cela, il a dans l'histoire de la philosophie deux alliés de renom. Chez Spinoza, l'âme cesse de désigner notre partie spirituelle pour s'étendre à l'ensemble des individus qui composent la nature, le terme « âme » n'exprimant que le pouvoir d'affecter ou d'être affecté de ces individus. Leibniz procède à une opération sinon

[1] Ceci valait déjà pour Leibniz. M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994, p. 168, qui développe l'argument d'après lequel la substance qu'est le moi « peut reconnaître son action comme ce qui la différencie de toute autre substance ».
[2] LP, p. 5 et 107 respectivement. Également DR, p. 107.
[3] A. Badiou y voit une certaine « monotonie », non pas au sens de redite ou de répétition pesante, mais au sens de monotonie ontologique, comme véritable et unique « voix » de l'être qui serait constamment mise en scène par Deleuze.

semblable, du moins analogue : l'individu est inséparable d'une âme qui éclaire une région (même un bloc de marbre, en ce sens, « perçoit »). La région du monde éclairée dépend non seulement du corps de chacun, mais surtout d'un certain nombre de singularités qui constituent l'individu. Ce qui « me » fait en effet, c'est la parcelle limitée exprimée clairement (une vague) par rapport à la totalité du monde exprimée obscurément (chaque goutte d'eau de la mer)[1].

Deuxièmement, on peut donc montrer que l'âme ne définit pas une intériorité riche, mystérieuse, inaccessible à autrui (*interior intimo meo*). Le problème est ailleurs. En fait, si la théorie leibnizienne de microperceptions inconscientes est importante pour Deleuze, c'est parce qu'elle pose la question de l'individu comme contraction de singularités pré-personnelles. L'individu est donc compris comme un « site » qui émerge du fond obscur de la nature. Chaque individu prélève sur l'ensemble du monde qu'il exprime obscurément une portion déterminée d'expression claire et distincte. Ce faisant, conformément aux analyses de *Différence et répétition*, l'individuation n'est plus réductible à une spécification (puisque celle-ci suppose celle-là), elle ne va plus du genre à l'espèce, mais de singularité en singularité. C'est même le seul « progrès » d'une âme : actualiser, effectuer toutes les singularités (même les contradictoires), voire en gagner d'autres. Autrement dit, la conquête de la subjectivité ne va pas pour Deleuze du général au particulier, mais se fait en intensification[2] : plier, ce sera instaurer des rapports humains dans une matière non humaine. Ultimement, ce qui nous distingue, ce qui nous confère nos traits, ce sont les complexes de singularités autour desquels nous sommes pliés[3].

Compte tenu de ce qui précède, on comprendra que Guattari puisse écrire : « Quand nous visons notre propre existence, nous la vivons avec les mots d'une langue qui appartient à cent millions de personnes ; nous la vivons avec un système d'échanges économiques qui appartiennent à tout un champ social ; nous la vivons avec des représentations de modes de production totalement sérialisés. Cependant, nous vivrons et nous mourrons dans une relation totalement singulière avec ce croisement »[4]. En fin de compte, c'est cette relation singulière qui *me* distingue et *me* définit, et ce par-delà toute position ego-logique (ego soit

[1] Sur cet exemple et la théorie des petites perceptions : Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface.
[2] LP, p. 100.
[3] Dans le système de Leibniz, Deleuze remarque que Dieu crée d'abord le monde alors que les âmes sont une *production* ou un *résultat* de cette création. Dieu crée, non pas Adam pécheur, mais un monde où Adam a péché. Cette thèse théologique suggérait déjà un décentrement de l'intériorité et de l'âme humaine. Chez Leibniz, en effet, la place privilégiée et ordonnatrice de l'homme dans le monde est problématique.
[4] F. Guattari, *Micropolitiques*, *op. cit.*, p. 98.

comme sub-jectité et portance, soit comme connaissance/conscience de soi). Il faut noter que change du coup la nature des relations intersubjectives : « Ce qu'il y a d'intéressant dans une personne, écrit Deleuze, ce sont les lignes qui la composent, ou qu'elle compose, qu'elle emprunte ou qu'elle crée »[1]. Cette casuistique implique que c'est chaque singularité qui réclame pour elle une dignité et un étonnant respect[2]. Le mystère ou le charme de quelqu'un, c'est comment il ou elle fonctionne, quelles singularités il ou elle incarne. Mais il faut tenir ici ensemble deux exigences. Premièrement, ne pas réduire une singularité que je rencontre au simple « vécu » de quelqu'un (être né ici ou là, avoir été influencé par untel ou unetelle, avoir vécu ceci plutôt que cela – tout ceci renvoyant encore à un empirisme naïf). Deuxièmement, on ne peut davantage noyer les singularités que nous sommes ou que nous rencontrons dans l'universel[3], prétendant avoir affaire à tous et donc à personne, sous couvert d'une humanité fictive et anhistorique. Dans un ordre d'idée qui contraste avec l'éthique de la communication, les singularités, il faut les connecter, les faire converger, dans un « *fiat* » qui décidera du problème de ma vie, mais qui ne dépend ni de la réflexion, ni de la représentation, ni de la discussion interpersonnelle.

Troisièmement, il y a bel et bien chez Deleuze et Guattari une idée du destin, d'une destination de l'existence singulière de l'homme. Mais ce destin se joue dans les rencontres de l'âme avec les signes, et dans l'organisation de ces rencontres. On a vu que la rencontre du signe est nécessairement sur le mode du sublime kantien : l'imagination est confrontée à sa propre limite, mise face à la présentation d'un illimité ou d'un infini (qui n'est pourtant pas au-delà du sensible). Cette présentation n'est pas simplement négative car, comme l'affirme Kant, elle « élargit l'âme »[4]. Deleuze émet l'idée que si la conscience et le sujet unifié en résultent et viennent récupérer les rencontres, c'est simplement par accident, comme un degré ou un seuil sur une échelle intensive plus large. En réalité, la manière de plier qui nous fait une conscience n'est même pas la meilleure, la plus libératrice, car partout l'activité de l'âme se poursuit en dessous des seuils de conscience[5]. En deçà des structures subjectives et des structures conscientielles, il y a non pas l'indifférencié, mais des singularités dans lesquelles nous baignons. Ces singularités se rapportent à nous comme la

[1] P, p. 50.
[2] Sur l'articulation du destin, du respect de l'individu, et du hasard des rencontres, cf. D, p. 51.
[3] Sur cette double exigence, PV, p. 20.
[4] *CFJ*, §29, Rem., p. 159. Ak, V, 274.
[5] Dans un même ordre d'idées, Nietzsche a pu affirmer que « la conscience est la dernière et la plus tardive évolution de l'organique et par conséquent aussi ce qu'il y a en lui de plus inachevé et de moins solide ». F. Nietzsche, *Le gai savoir* (trad. P. Wotling), *op. cit.*, p. 69.

cause à l'effet. En ce sens, le recours de Deleuze à l'âme est hautement paradoxal. L'âme n'est pas pour lui un principe d'identité : les âmes nombreuses forment plutôt un milieu d'individuation, dont le « moi » n'est qu'un prélèvement[1]. Si on retient cette hypothèse, il y aurait un tel brassage de devenirs qu'il pervertirait la hiérarchie et la distribution chrétiennes. Ce fut précisément, on l'a vu, toute la préoccupation de Klossowski : décrire comment plusieurs âmes vivent dans le corps, et comment une seule âme passe par plusieurs corps[2].

Quatrièmement, on a vu que l'âme se définit par un brassage de devenirs. À cet égard, comme Badiou l'a bien perçu chez Deleuze, la pensée « n'est pas un coup d'œil de l'âme, mais un parcours athlétique »[3]. Ce parcours difficile se joue sur la limite indiscernable entre ma formation et ma déformation[4]. Dès qu'elle pense en tout cas, l'âme dans sa partie intensive ne « réfléchit » plus un objet, mais se met en rapport avec un mouvement vital qui la traverse[5]. La référence à Leibniz est intéressante pour plusieurs raisons. D'une part, l'objet chez Leibniz n'est plus une forme essentielle prête à la récognition, mais devient mise en variation et modulation : « c'est un objet maniériste, et non plus essentialiste : il devient événement »[6]. Dès qu'elle sent, l'âme sent non pas les qualités des objets, mais les puissances du rythme. D'autre part, le sujet est à son tour affecté : la substance qu'est le « moi » n'est plus le support ultime des propriétés (*ultimum subsistens*), ni le support

[1] C'est notamment la différence établie par Nietzsche entre le « moi » et le « soi ». Sur ce problème, qu'on retrouve également chez Simondon, cf. D. Astor, *Deviens ce que tu es*, Paris, Autrement, 2016, p. 127.

[2] Ce statut transitoire de l'âme est aussi décrit par Lawrence. Deleuze en fournit une présentation dans un texte important, repris dans CC, pp. Cf. D. H. Lawrence, *Apocalypse* (trad. F. Deleuze avec une préface de G. Deleuze), Paris, Editions Balland, 1978, pp. 28-29 : « Le monde païen n'était pas seulement fait de conjonctions vivantes, il comportait des frontières, des seuils et des portes, des disjonctions, pour que quelque chose passe entre deux choses […]. Les jumeaux sont donc les maîtres des flux, de leur passage, de leur alternance et de leur disjonction ». Les termes employés sont significatifs. L'idée générale consiste à contester que l'âme immortelle est sujette à la multiplicité (selon la multiplicité des corps dans lesquels elle est infusée).

[3] A. Badiou, *La clameur de l'être*, *op. cit.*, p. 56.

[4] La fameuse « Figure au lavabo » de Francis Bacon peut servir ici de guide d'analyse. Deleuze décrit en détail comment un premier mouvement qui va de l'aplat à la figure se double d'un second qui va au contraire de la figure à l'aplat. Au demeurant, *Logique de la sensation* décrit le même double schéma que celui étudié dans *Le Pli* : du dehors au dedans (la figure s'enferme, d'abord parce qu'elle est enfermée) et du dedans au dehors (la figure tente de s'échapper et de rejoindre l'aplat, de se dissiper en lui, dans une aspiration à se fondre en lui). Deleuze en tire une conception générale du corps peint chez Bacon comme entrelacement, comme ensemble complexe de plis et déplis, bref, comme « plexus ». Par ailleurs, conformément à nos remarques précédentes, il en conclut que toute déformation est en réalité statique, et statique parce qu'elle se fait en intensité et non dans les parties extensives. Cf. FB-LS, pp. 21-26 et p. 91. Il faudrait reprendre ici la description si particulière du contour chez Bacon par Deleuze, et démontrer la particularité de son étude, laquelle identifie le geste de pinceau et le geste de pensée.

[5] C'est le sens de l'expérience éprouvée par le personnage de Robinson dans le roman de Tournier : « Je pense que l'âme ne commence à avoir un contenu notable qu'au-delà du rideau de peau qui sépare l'intérieur de l'extérieur, et qu'elle s'enrichit indéfiniment à mesure qu'elle s'annexe des cercles plus vastes autour du point-moi ». M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 74. Le personnage de Robinson finit par s'identifier à l'île déserte elle-même : « Robinson n'est infiniment riche que lorsqu'il coïncide avec Speranza tout entière. » (*Ibid.*)

[6] LP, p. 27.

immuable auquel arrivent des modifications (*ultimum perdirabile*). Autrement dit, le sujet n'est plus un sub-jet, ce qui est jeté en dessous, mais ce qui est jeté par-dessus, ce qui tend à être. Bien que le sujet est la cause finale du pli dans la matière[1], cette cause finale est aussi la plus précaire.

Tous ces aspects obligent à définir l'âme comme intensité, donc comme une série de chutes et de remontées par rapport à l'intensité 0 (le degré non individué de référence qui vaut pour toutes les intensités). Cette aventure de l'âme est son aventure propre. La critique virulente du moi substantiel et de l'ego transcendantal peut alors s'accompagner d'une louange de l'âme comme flux vital, comme dissociation polymorphe. L'âme est la vie même des forces et des flux qui me traversent et que le moi conscient tente d'anéantir, de neutraliser et de conquérir. La question est de savoir quelle partie rejettera et excèdera l'autre. On voit à quel point la destruction prudente de soi comme sujet est en corrélation chez Deleuze avec un élargissement de l'activité de l'âme (« cette part éminemment fluente, vibrante, luttante »[2]). Si le sujet est ce qui enferme et l'âme ce qui ouvre au dehors, alors cela nécessitera une guérison de l'âme, tout un parcours athlétique dans la pensée pour que son mode fini puisse rejoindre l'infini. À cet égard, Deleuze nous invite à l'invention de nouvelles possibilités de vie qui ne seraient plus emprisonnées par l'homme et par l'invention moderne du sujet. En définitive, il s'agit bien de maintenir un idéal de formation de soi, mais hors du rapport historiquement noué entre théorie d'attribution et métaphysique de la substance. Notre archéologie de la longue supposition du sujet a déjà montré que le sujet n'a rien d'irréductible et de définitif en philosophie, qu'avant l'identité vide du « je », il y a eu une pléthore de formes d'expérience « subjective » où le sujet n'avait pourtant pas encore trouvé de formulation assujétissante qu'il a aujourd'hui. Dans un texte impertinent, Blanchot se demandait, étant donné que le sujet est une formation discursive moderne, si on doit aller jusqu'à dire qu'avant l'advenue philosophique du sujet, (1) on ne pensait pas, (2) on pensait autrement, (3) on pensait improprement, (4) ou si on doit dire que le sujet était simplement dissimulé, déjeté, attendant sa lente et nécessaire gestation, de Descartes à Husserl[3]. Toutes ces hypothèses sont évidemment absurdes : il est évident que les humains

[1] L'influence ici est celle de Whitehead. Cf. *Procès et réalité*, Paris, Gallimard, 1995, p. 357 : « Le terme de "sujet" a été retenu car, en ce sens, il est familier et philosophique. Mais il est trompeur. Le terme de "superject" conviendrait mieux. »
[2] CC, p. 69.
[3] C'est la question ironique que pose Blanchot, dans un dialogue fictif très court, dont chacune des répliques est parcourue par un humour féroce. Cf. M. Blanchot, « Qui ? » in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989), pp. 49-51.

(mais non pas l'homme-sujet) pensaient, aimaient, créaient, et qu'ils le faisaient tout autant que nous. Le complexe « conscience – subjectivité – humanité » ne vient pas fonder la possibilité logique restée inaperçue de ces expériences. Bien plutôt, ce complexe vient réduire ces expériences et en écraser les dimensions asignifiantes, rythmiques et processuelles.

Désert et expérimentation sur soi

Si l'âme nous promet aux aventures les plus insolites, son devenir n'est jamais garanti : il faut s'accrocher, jouer avec les composés de forces sans céder à la tentation du néant. C'est déjà cette fragilité qu'exprimait Levinas, quand il remarquait chez Blanchot que l'espace désertique du dehors rend « à notre séjour son essence d'exil et aux merveilles de notre architecture leur fonction de cabanes dans le désert »[1]. « Une cabane dans le désert », « un trou dans l'eau », « mots sur le sable »[2] : cette idée pourrait bien être le motif secret récurrent de la pensée de Deleuze. En effet, ces formules décrivent parfaitement la dynamique d'ensemble où le sujet cherche son lieu pour se retrouver, là même où il est confronté à l'insoutenable.

En particulier, le thème d'exode ou du voyage dans le désert est chez Deleuze caractéristique d'une nouvelle figure de la subjectivité[3]. Dans son acception symbolique courante, le désert est un milieu aride qui semble s'étendre infiniment et qui est inhabité de façon permanente. Dans l'histoire de la philosophie, l'évocation du désert dépend surtout d'un milieu d'assombrissement et de désolation : de Nietzsche à Deleuze, en passant par Heidegger et Blanchot, c'est le thème théologique du désert comme lieu d'épreuves qui définit la pensée. C'est un thème important et récurrent, qui en philosophie a beaucoup secondé la critique de la modernité[4]. Dans la pensée des simulacres de Klossowski par exemple, le désert renvoie à l'idée que « tous les fondements de la terre sont ébranlés »[5]. Chez Deleuze, le penseur crée le désert en même temps qu'il est fait par lui. C'est dans cette perspective encore qu'il affirme du désert qu'il est « l'expérimentation sur soi-même », « notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent. »[6]

[1] E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 23.
[2] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, p. 100.
[3] D, p. 34 (sur le désert comme milieu simple mais éminemment peuplé) et p. 37 (sur le devenir-désert). La réflexion sur l'île déserte doit également être rattachée chez Deleuze à ce thème.
[4] Un ouvrage à paraître semble considérer cette question pour elle-même : A. Tynan, *The Desert in Modern Literature and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
[5] Psaume 82.
[6] D, p. 18.

Cet emploi du symbole du désert est assez lâche, car il combine une référence à un certain archétype de l'humanité, un commentaire littéraire et une conception spécifique du hasard.

Comment expliquer que le désert (qui n'est évidemment pas un « concept » au sens strict) devienne le lieu de cette adjonction du vide, d'inconnu et de subjectivation ? D'abord, contrairement à l'Ouvert phénoménologique[1], le désert est aux confins de l'humanité, si bien que vivre en lui c'est vivre l'invivable. On se rappellera que le désert dans l'Ancien Testament est lieu d'exode, mais aussi de reconnaissance du dehors[2]. Dans son sens primordial, le désert doit avant tout être compris au sens d'« être déserté de Dieu ». Cette absence, comme Abraham en fait l'expérience, nous met en route hors du pays natal, de la parenté, de la maison. Lorsque Dieu se détourne et lorsqu'il nous demande en retour de nous détourner de l'amour, du foyer, et de la famille, Il nous précipite sur une « terre aride et ravinée, terre sèche et sinistre, terre où personne n'est jamais passé, où aucun homme n'a jamais habité »[3]. Ce désert, que Blanchot identifie explicitement au dehors, nous empêche de tout rapporter à notre « je » et nous extrait de la représentation dominée par la logique et l'entendement. Alors, sans chemin ni repère, la pensée devient nomadisme sur cette image tellurique où manque encore l'ordre humain, où l'on erre sans destination (on se meut en ayant l'impression de rester sur place). Pour Blanchot, c'est exilée dans l'espace désertique que la pensée naît comme intensité pure et comme l'extrême détermination de l'indéfini. Là encore, dans ce recours au désert, le trait philosophiquement pertinent est donc à l'opposé de Heidegger, qui privilégie le séjour, la demeure, l'habitation, l'appel des origines[4]. Pour

[1] Sur cette comparaison, ainsi que sur le rapport du désert aux conditions de la perception cf. CC, p. 144-145.

[2] On va au désert (ἔρημος, qui a donné « ermite ») pour se perdre ou pour se retrouver, si bien que ce lieu représente à la fois un paysage psychique et une étendue géographique. De même, il peut pareillement nous faire traverser la mortification, la purification, la rédemption, ou encore l'initiation. Sur ces aspects, cf. A. Ronnberg (éd.), *Le livre des symboles*, Cologne, Taschen, 2011, pp. 116. Pour l'origine désertique du monachisme, cf. J. Comby, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Paris, Cerf, 2003, pp. 88-89.

[3] Jr 2, 6. Le judaïsme en particulier est traversé par cette hésitation entre la primauté de la Loi et la primauté de la Terre promise. Blanchot privilégie incontestablement la Loi, car la Terre promise est encore le lieu du séjour, d'une sédentarisation : « Le désert fait des esclaves de l'Égypte un peuple, mais un peuple sans terre, lié par une parole. » (*L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 183). Il n'est pas anodin par ailleurs, comme les exégètes l'ont fait remarquer, que le personnage central du *Pentateuque* qu'est Moïse meurt aux portes de la terre promise, comme pour signifier que ce n'est pas la terre qui compte, mais l'alliance. C'est même l'argument théologique central pour plaider en faveur d'un *Pentateuque* plutôt qu'un *Hexateuque* qui inclurait le livre de Josué. Sur l'exil, voir par exemple M. Blanchot, *L'entretien infini*, p. 452 : « Le dépaysement ne signifie pas seulement la perte du pays, mais une manière plus authentique de résider, d'habiter sans habitude ; l'exil, c'est l'affirmation d'une nouvelle relation avec le Dehors. »

[4] Sur le lien du désert au nomadisme, à l'exode et à l'exil, ainsi que la différence de Blanchot et de Heidegger à cet égard, nous renvoyons à l'article instructif d'É. Hoppenot, « Exode et exil dans la pensée de Maurice Blanchot », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 86 (2015), pp. 215-234. De même, sur l'itinérance et la déambulation chez Deleuze et Guattari, ainsi que la figure de Caïn comme figure vagabonde, cf. MP, p. 509 et p. 516. Ces différences d'accent sont d'autant plus pertinentes que Deleuze (par l'intermédiaire de Beaufret) et Heidegger commentent tous deux un vers de Hölderlin : « Le Père a détourné des hommes son visage. »

Deleuze, penser n'est pas rentrer à la maison, auprès de la garde de l'être, mais au contraire voyager, expérimenter, essayer ; à condition de préciser que voyager n'est certes pas bouger dans le désert, car le voyage se fait en intensité, d'autant plus ample et sublime (au sens kantien) qu'on reste immobile[1]. Comme Rancière l'a bien saisi[2], il y a un quiétisme à l'œuvre chez Deleuze, un dépouillement fondamental qui empêche d'identifier la désubjectivation à la quête exaltée de l'inconnu ou à la défense naïve du mouvement. À strictement parler, c'est donc l'austérité qui formera le « caractère » de quelqu'un, c'est-à-dire qui déterminera l'ensemble de forces qu'il ou elle enveloppe.

Ces premières observations permettent de donner toute sa portée philosophique à la formule en apparence si vague de Deleuze : « le désert, l'expérimentation sur soi-même, est notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent »[3]. Cette thèse définit une topographie de la subjectivité. Premièrement, la possibilité pour moi de me ressaisir n'est pas absente chez Deleuze. Seulement, la perception expérimentale de soi-même est une opération seconde et dérivée. La question vitale reste de savoir si l'homme est capable d'endurer ce défaut d'une origine fixe et s'il acceptera d'être traversé par des intensités qui témoignent simplement d'un moi dissous. Si ce régime de l'irruption vient lui fournir une identité, celle-ci sera forcément précaire. Deuxièmement, pourquoi évoquer le jeu du hasard et la nécessité ? « Au plus profond de la subjectivité, précise Deleuze, il n'y a pas de moi, mais une composition singulière, une idiosyncrasie, un chiffre secret comme la chance unique que ces entités-là aient été retenues, voulues, cette combinaison-là, tirée : celle-là et pas une autre. »[4] Le texte ici cité nous impose de commenter chaque mot. Dans cet énoncé concentré, Deleuze reprend et approfondit ses thèmes de prédilection. Il lie (1) la pensée comme parcours dans l'espace désertique du dehors, (2) la lutte contre soi-même, l'opération que j'entreprends contre moi quand « je » subis l'attrait du dehors, (3) la réaffirmation de l'identité, mais comme le fruit d'un processus d'individuation, comme « cas » sobre qui me singularise, et (4) une conception très rigoureuse – ici vraiment théologique – du rachat, du salut et de la rédemption, la « chance unique » pour moi de

[1] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, p. 34, évoque « un nomadisme existentiel intense ».
[2] J. Rancière, « Deleuze, Bartleby et la formule littéraire », in *La chair des mots*, Paris, Galilée, 1998, p. 199 : « Il [Deleuze] procède à une autocorrection interminable, à une rectification infinie de l'image de la pensée qu'il propose. […] Car le mobilisme universel est aussi bien un quiétisme, un indifférentisme ». Ce thème du voyage immobile est prépondérant, et indique l'extrême sobriété de tout ce qu'a écrit Deleuze. Aucune invitation au mouvement chez lui, et s'il y a bien un intérêt pour des figures vagabondes, ces figures sont extrêmement pures en vérité.
[3] D, p. 18.
[4] CC, p. 150.

m'égaler à l'événement, de vivre dignement mon destin. Car il y a bien une forme de destin dans ce monde expérimental empiriste où les individuations se font par rencontres de forces. « Peut-être la gloire est-elle cela, ce vouloir caché qui fait communiquer les entités, et les tire au moment favorable. »[1] À la manière de Spinoza, Deleuze n'a donc jamais abandonné le contenu positif de la notion de salut.

Élaborant ces thématiques, Goddard remarquait que Deleuze explique comment « au plus haut niveau de conscience, la conscience se compare avec l'absence de conscience (le désert), et comment cette absence de conscience prend la forme même de la conscience (la vacuité, l'absence de tout contenu). En d'autres termes, comment le trop subjectif est en même temps le trop objectif, comment la plus extrême solitude est en même temps la plus totale dépersonnalisation »[2]. Cette idée de désert spirituel intime est évidemment curieuse. Pour lui donner une valeur philosophique, on peut introduire deux précisions. La perspective de Deleuze se distingue de Husserl d'abord. Certes, le « je » n'est pas chez ce dernier une substance et un principe de commencement qui se posséderait en propre, mais plus simplement un pouvoir de se ressaisir, de dire « je », bref, de se découvrir comme ipséité. Cependant, l'expérimentation vise chez Deleuze le sujet dans l'avenir et non pas le sujet comme le pôle d'une centration fonctionnelle. Il y a d'autant moins d'anamnèse et de possession de soi que, par nature, nous ne savons pas ce que nous sommes. « Ce qu'on est, on ne peut le savoir qu'à l'issue d'expérimentations, comme quelque chose de futur »[3]. Par une curieuse inversion, Deleuze conteste donc le sujet comme origine, pour faire de l'âme une tâche et un apprentissage. Aucune distinction phénoménologique entre identité-*ipse* et identité-*idem* ne semble pouvoir combler ce différend.

Par ailleurs, le présupposé de Deleuze, quand il affirme une lutte interne au sujet, est à l'opposé de celui de Kant : chacun est déjà plusieurs, tout moi supposément déserté est en réalité déjà peuplé, amitiés et inimitiés comprises[4]. Dans son étude, de Muralt a bien insisté

[1] CC, p. 156.
[2] J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité*, *op. cit*, pp. 30-31.
[3] « Entretien sur l'Anti-Œdipe avec Raymond Bellour », in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 223.
[4] Sur la « personnalité » en tant qu'elle est composée par une multitude de « parts intérieures » cf. M. Rigouste, « Nous sommes des champs de bataille », in *Chimères*, n° 87 (2015/3), p. 177 : « Nous fabriquons ainsi une ou des personnalités à l'école, pour résister à l'autorité du directeur, survivre aux brimades d'autres enfants, y participer ou s'allier avec l'enfant humilié, dénoncer d'autres enfants pour éviter des punitions, ou chercher à tromper la surveillance des pions. Puis au travail, devant la télé, dans la rue, en prison, dans les sexualités, à la guerre – nous construisons des personnalités structurées par les contradictions entre nos parts discriminées et nos parts privilégiées, nos parts individualistes et nos parts empathiques, nos parts résignées et nos parts insoumises. » Cela veut dire que le sujet, parce qu'il est une concaténation qui s'installe en nous à la

sur la résistance de Kant face aux « ruineuses conséquences dans la démarche purement analytique dans la définition de la conscience : la multiplicité des sujets »[1]. Or c'est bien une multiplicité démonique d'âmes qu'affirme Deleuze, une pluralité de pulsions qui se combinent et se séparent, créant des consonances ou au contraire des dissonances. On ne peut même plus se contenter du rapport identique d'un même sujet aux divers objets représentés. Nous connaissons les raisons de Kant de s'en méfier : la distinction entre penser et représenter n'était pas chez lui opératoire, de sorte qu'il pouvait identifier rigoureusement le « je pense » avec la forme de toute représentation, et en faire l'expression concrète du sujet logique. Aussi, était-il forcé que Kant découvre l'unité du sujet, une fois comme *connaissance* du moi-objet dans le sens interne, une autre fois comme la *conscience* de soi (même si ce soi était comme on l'a vu la plus pauvre de toutes les représentations, puisque forme vide et principe logique obtenu par abstraction). C'est donc la représentation qui guidait l'ensemble du criticisme, et qui donnait l'impression que l'équipement transcendantal est un donné. Chez Deleuze, la subjectivité vivante devient l'objet d'invention et de création. « Je » suis un milieu, je tourne en moi-même pour sélectionner les points singuliers de ma vie. Il y là a une puissance vitale qui décide et tranche de ce que je suis, et non le tribunal de la raison.

Cela explique également pourquoi ces considérations sont liées à une conception du salut. En effet, le seul rachat possible consiste à *vouloir* le hasard que nous sommes, à affirmer le coup de dés qui nous habite et la configuration d'événements que nous sommes. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que toute l'œuvre de Deleuze se constitue autour d'une décision spirituelle centrale qui veut l'événement. Chaque combinaison qui nous compose se rapporte à la répartition entre nos points ordinaires et nos points singuliers. Cette réalité essentiellement composite requiert qu'on débrouille les lignes et linéaments dont chacun est fait, qu'on détecte la manière dont ces lignes sont tissées. Dans cette optique, me connaître n'est certes pas faire preuve d'introspection, mais sortir au dehors, découvrir comment en moi il se plie, comment une partie du monde est éclairée à partir de ce pli et comment une partie reste dans l'ombre. Car le problème du moi est précisément celui-ci : comment incarner les singularités que je n'ai pas choisies, les faces sortantes du coup de dés qui me composent et qui entrent en accord ou en désaccord, qui s'étreignent ou qui se

manière d'un logiciel, sous l'effet des appareils de pouvoir, devient donc l'objet d'une lutte intra-personnelle. Nous revenons plus loin sur ces aspects de l'œuvre de Deleuze et Guattari.

[1] A. De Muralt, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958, p. 56.

séparent ? Bref, ce sont tous les rapports de forces qui nous constituent qui attendent d'être – non pas assignés, ce qui serait encore un moyen de fixer ce qui revient à chacun de nous – mais soigneusement suivis, scrutés pour que l'expérimentation ne rate pas, pour que la lutte contre soi-même ne tourne pas à un chant de la mort et de l'immolation de soi. En définitive, la haine déclarée de l'intériorité n'est chez Deleuze qu'une déclaration de foi dans la vie, une manière de dire que le monde le plus fermé peut aussi devenir à certaines conditions le plus illimité. C'est pourquoi le désert est en dernière instance tout le contraire d'une région aride : il est la région qui révèle l'intensité. S'il y a expérimentation sur soi-même, le « moi » qui subit les dynamismes des forces est une bataille qui se déroule en moi et dont je suis le patient déserté : « c'est le combattant lui-même qui est le combat »[1]. Il semble que pour Deleuze, l'enjeu du combat consiste précisément à changer de plan, à combattre, dans la subjectivité, la subjectivité elle-même. À chaque étape décisive de la psychogenèse, nous avons peut-être d'abord affaire à ce combat *contre soi*. De Lawrence, Deleuze écrira : « chaque bombe qu'il pose explose aussi en lui-même, il est lui-même la bombe qu'il fait éclater »[2].

En ce sens, nous sommes une collection de forces agonistiques, un paquet de flux agonistiques dont l'unité reste variable et problématique. Même la conception moléculaire du désir renvoie dans l'*Anti-Œdipe* à ce voyage intensif qui défait les frontières : « Le désir, écrivent Deleuze et Guattari, est un exil, le désir est un désert qui traverse le corps sans organes […]. Jamais un exil individuel, jamais un désert personnel, mais un exil et un désert collectifs »[3]. L'inconscient est donc déjà peuplé par un groupe (quand il investit la réalité dominante) ou une meute (quand il investit les devenirs)[4], dont il faut détecter les tactiques d'expansion, de contagion, de propagation. Entités de l'inconscient, meutes et groupes sont des pullulements intérieurs du moi. Ainsi, à la question de savoir combien nous sommes finalement, *Mille Plateaux* répondra par une reprise déformée de la parole théologique :

[1] CC, p. 165. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants, op. cit.*, pp. 16-17, indique bien que dans ce contexte, le penseur est la conséquence d'une pensée qui se distribue en lui.
[2] CC, p. 147.
[3] AO, p. 452.
[4] Cette distinction renvoie à une distinction entre désir paranoïaque et désir schizophrénique, qui recoupe celle entre groupe-assujetti et groupe-sujet. Cependant, si la géographie intérieure n'a rien de stable mais reste conflictuelle, c'est parce que « un même groupe peut présenter les deux caractères à la fois, dans des situations diverses mais coexistantes. » (AO, p. 418)

« chacun connaîtra les siens ». Comme une manière de dire que, dans la pluralité de voix en moi, Dieu reconnaîtra la combinaison qui me dépasse et qui me fait advenir[1].

Précisons enfin dans quelle mesure le résultat du combat contre soi est encore une formation subjective. Les textes ici commentés montrent comment Deleuze construit une transversale, échappant à l'alternative imposée entre l'adage socratique « connais-toi toi-même » et l'adage empiriste d'après lequel « moins on se connaît, mieux on se porte ». En fait, l'invitation à se connaître n'implique ici aucune philosophie de l'introspection : l'homme se retrouve d'autant mieux qu'il se déserte. On conçoit que Deleuze et Foucault aient pu définir l'existence non par le sujet, mais par une expérimentation qui en fait une œuvre d'art, d'après un modèle éthico-esthétique. Serons-nous suffisamment artistes pour ne pas nous constituer en un « moi », mais pour créer de nouvelles formes de subjectivation, autant humaines qu'inhumaines, autant particulières que collectives ? Cette question n'est évidemment pas spéculative, et nous verrons dans les prochains chapitres en quoi s'y joue le rapport concret que nous avons au pouvoir, au langage, aux autres, à l'art et au désir.

Automate spirituel

Nous voudrions désormais resserrer le champ d'analyse, pour considérer une figure qui permet à Deleuze d'appréhender philosophiquement l'homme de façon originale. Il n'y a aucune raison en effet que la figure de l'humain ne se renouvelle pas avec la nouvelle image de la pensée. Tandis que la représentation faisait de l'homme rationnel la source de ce qu'il pense et fait, avec l'écroulement de ce système les coordonnées auparavant inconnues émergent : l'involontaire, l'automatique, l'asubjectif. Ces coordonnées (qui doivent pouvoir être admises comme étant en réalité les plus communes, les plus ordinaires) ont mis longtemps à s'établir dans notre culture. Deleuze ne dit jamais que ces coordonnées sont meilleures, mais qu'elles visent à décrire autre chose[2]. Il est alors possible de déplacer la question, et de faire l'hypothèse que l'opposition entre deux modes de fonctionnement de la pensée recouvre cette autre : l'opposition entre deux manières de concevoir l'homme (tantôt comme être autonome raisonnable, tantôt comme automate spirituel).

[1] Il n'est pas un hasard que, dans la même optique, l'incorporel est souvent décrit par Deleuze comme « la bataille qui survole les combattants » : elle n'est pas leur collection, puisqu'elle a l'avantage de la hauteur, et donc de faire advenir les états du corps.
[2] MP, p. 461.

L'homme chez Deleuze est plus proche de la marionnette de Kleist ou de la vieille légende juive de Prague du Golem[1], que d'un homme occidental éveillé et rationnel. La pensée est un phénomène particulièrement apte à révéler cette puissance diabolique en nous. Pour être plus précis, plutôt que d'être dirigée par l'individu autonome souverain, la pensée se dote chez Deleuze d'un « auto-mouvement »[2]. L'indépendance du mouvement et son caractère forcé dérivent de la théorie des signes au contact desquels les facultés sont débordées et excédées[3]. Cette évocation de l'*automaton spirituale*, qui peut passer pour particulièrement ambigüe car elle retire à l'homme toute maîtrise, ne doit pourtant pas nous étonner. Chez Deleuze, la pensée prend sur soi le mouvement au lieu d'être dirigée par un sujet : au lieu d'un faisceau visant les choses, elle devient une réalité autonome qui me détermine dans une série de procès finis. Par « automate »[4], on ne comprendra pas que le mouvement de l'âme est lié à une motricité qui serait grossièrement mécanique, mais qu'il y a une certaine autonomie dans l'enchaînement des actes de pensée par rapport à leur support. Et cet automatisme des connexions mentales ne s'identifie pas avec le déterminisme strict[5]. Deleuze s'intéresse à ce mouvement dépersonnalisé : le moment où danser n'est plus mouvoir son corps propre, où penser n'est plus diriger son esprit sur les choses, où parler n'est plus simplement s'exprimer.

Cette constitution impersonnelle et processuelle est bien marquée par Heinrich von Kleist dans deux textes : un sur la danse et la marionnette, et un autre portant sur le mécanisme de la parole en train de se faire. Dans le premier, il soutient que l'homme n'est qu'une pièce parmi d'autres dans la machinerie qui fait danser la marionnette. Dans le second, il soutient que l'élaboration discursive de la pensée est en rapport avec l'inconnu. Ces écrits sont bien connus de Deleuze et jouent un rôle décisif dans la manière moderne de définir l'humain. Les arguments de Kleist doivent être confrontés à la fois à la noétique de

[1] Le Golem est un être dépourvu de libre-arbitre. Le mot en hébreu veut dire « embryon », « informe » ou « inachevé ». Pour une première mention de cet être embryonnaire à l'apparence humaine, cf. Psaume 139, 14-16. Tout ce thème de l'informe peut être renvoyé chez Deleuze au concept de sujet larvaire et au rôle de l'embryon dans la morphogenèse.
[2] P, p. 167.
[3] Sur le mouvement forcé, cf. FB-LS, p. 71.
[4] Comme nous l'avons fait pour le désert, il est possible d'extraire quelques traits archétypaux de ce symbole de l'automate tel qu'il inspire l'inconscient collectif : brouillage de la frontière du spontané et du déterminé ; le caractère détraqué, potentiellement irréfrénable de la machine ; la dimension inquiétante du mécanique plaqué sur le vivant.
[5] L'intérêt de Deleuze pour la neurologie doit être lié à ce thème. Rappelons que « cerveau » désigne moins chez lui une réalité biologique et organique, qu'une nouvelle métaphysique de la mémoire, de la pensée, et de la vie : « L'identité du monde et du cerveau, l'automate, précise Deleuze, ne forme pas un tout, mais plutôt une limite, une membrane qui met en contact un dehors et un dedans, les rend présents l'un à l'autre, les confronte ou les affronte. » (IT, p. 268)

Deleuze et à ses analyses du cinéma (en particulier le cinéma qui occulte le héros personnel conscient). Quand Kleist fait de la vie spirituelle le mouvement automatique de l'esprit, il invente autant le spectateur de cinéma que la figure contemporaine du penseur. Aux hommes lucides qui agissent et réagissent dans un milieu réel actualisé, Kleist préfère les personnages qui sont objectivement vidés, absents à eux-mêmes, peu concernés, débordés par la situation et impassibles. En première approximation, on peut croire que le « je » est un automate spirituel dans le cas suivant : je fixe des yeux le lointain par la fenêtre et mon esprit est porté, emporté dans un processus dont je ne peux après coup reconstruire avec précision les différentes étapes. Toutefois, la distinction conscience-inconscience que cet exemple (bien connu des phénoménologues) suppose ne constitue pas une bonne grille d'analyse. L'automatisme chez Deleuze ne vise ni un état d'égarement, ni une perte de contrôle, ni un moment de conscience peu alerte. Pour cette raison, l'engagement variable de l'intentionnalité phénoménologique (de la rêverie à l'attention lucide) ne peut plus servir de principe explicatif.

Relevons le contexte d'apparition de l'homme ainsi transformé en automate spirituel. *Uber das Marionettentheater*[1] est un essai que Kleist présente comme un dialogue fictif entre un danseur et un interlocuteur anonyme, figuré en première personne. Lors de l'échange, le danseur prétend (au grand étonnement du lecteur) que le théâtre de marionnettes est le paradigme d'un geste beau. Dans les arguments mobilisés, le génie de Kleist est d'inverser ce qu'on aurait naturellement tendance à affirmer. Il conteste l'idée que c'est l'âme du marionnettiste qui contrôle ses membres, lesquels activent à leur tour les fils et provoquent les mouvements de l'automate. En fait, le mécanisme du personnage n'est pas contrôlé ; il n'obéit pas au modèle de correspondance entre le mouvement humain et le mouvement de la marionnette. Cette discussion sur l'art prend de l'ampleur et se conclut sur l'idée générale que c'est l'assujettissement aux mouvements forcés de l'esprit qui définit les hommes, même si cette réalité est recouverte à mesure que la réflexion se fait plus claire et plus forte. Bref, le problème est bien plus général : le mécanisme automatique devient notre part la plus noble et la plus profonde.

Sans rien représenter ni rien reproduire, le marionnettiste connecte les points singuliers de son corps avec les points singuliers du pantin. Cette connexion se fait grâce aux lois proprement physiques, causales, dont la première et la plus importante est

[1] Pour la traduction française : Kleist, H., *Sur le théâtre de marionnettes* (trad. B. Germain), Paris, Sillage, 2010.

simplement la loi de la gravité. Sans développer la complexité de son texte devenu célèbre, il nous suffira d'indiquer que Kleist formule en 1810 un thème particulièrement inspirant pour la philosophie : la nécessité de traverser la conscience pour la dénier, de passer de l'autre côté du miroir, d'atteindre une inconscience et une absence de savoir d'où jailliront la grâce et la beauté. Et s'il nous est difficile d'abandonner toute prétention à la maîtrise, à la manière du protagoniste du dialogue, c'est que nous restons trop humains, trop enclins à la « posture » artistique et intellectuelle. Car en définitive, la thèse de Kleist consiste bien à dire que c'est la conscience – avec l'autonomie fictive qu'elle se donne – qui alourdit l'homme et fait de sa danse une danse toujours trop apprêtée, manquant de grâce naturelle. La danse de la conscience (par exemple le ballet où un danseur exprime avec son corps son désespoir), a quelque chose de calculé, planifié, et par conséquent d'arbitraire dans sa manière de rapporter une émotion à un mouvement[1]. C'est au contraire quand le danseur retire sa dernière parcelle d'intelligence, quand il met sa *vis motrix* dans ses vertèbres, qu'il répare le désordre introduit par la conscience : sa danse atteint le point où son moi n'est plus qu'une vibration dont les gestes sont devenus automatiques et désubjectivés. Mais ce que le danseur atteint si difficilement et par tant d'efforts ridicules, la marionnette le déroule naturellement. Ce que l'homme a tant de peine à retrouver, la marionnette le possède en propre, produisant des déplacements en défiant la gravité, semblant effleurer le sol pour s'en servir. Il y a dans son mécanisme une beauté des mouvements automatiques qui échappe au fait d'afficher une attitude peu naturelle et peu sincère. La conclusion de Kleist à l'issue du texte est sans appel : la conscience de soi est l'ennemie de la beauté[2].

Cette discussion est importante pour plusieurs raisons. Premièrement, le principe de la marionnette vient reformuler le problème classique du lien entre corps et esprit, problème central dans *Logique du sens*. Deuxièmement, de manière analogue au danseur-marionnettiste, la figure du penseur pour Deleuze sera aussi définie comme support d'une

[1] Cette critique de l'émotion, supposément originaire et donc à reconquérir, est constante chez Deleuze et Guattari. En réalité l'émotion est inséparable d'une production des émotions, laquelle fonctionne dans des agencements complexes (aux niveaux macro et micro). À l'émotion individuelle, les auteurs préfèrent donc le concept spinoziste d'affect impersonnel.

[2] Pour aller plus loin, précisons que Kleist oppose dans ce texte la beauté brute du pantin et la beauté divine de la pure conscience de soi. C'est bien ce problème du rapport fini/infini, intériorité abusive/extériorité absolue, qui est repris et développé par Deleuze, quand il en appelle à un plissement qui sera apte à constituer les subjectivités de demain : « l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes » (F, p. 141). Les critiques littéraires et les traducteurs vont dans le même sens : « En position intermédiaire entre la marionnette et le dieu, il ne nous reste qu'à poursuivre nos incertains pas de danse hors de la grâce, à nous enfermer dans nos machinations hasardeuses et brillantes […]. » (Cf. Roger Munier, avant-propos de *Sur le théâtre de marionnettes*, Paris, Éditions Traversière, 1981, p. 16). Puisque le sujet perd sa prérogative, nous sommes mis dans l'obligation d'établir un rapport nouveau entre le mouvement et la subjectivation.

pensée autonome. Il devient impossible au penseur de la diriger arbitrairement où il veut. Si la pensée a ses postures, ces postures ne sont pas celles du sujet. Troisièmement, Kleist permet l'introduction de ce que Deleuze et Guattari désigneront plus tard sous les termes « machine » ou « agencement ». Nous le montrerons dans le chapitre suivant : l'homme n'est qu'une pièce dans un ensemble qui le détermine mais sur lequel il peut agir en retour.

Sans développer davantage ici ces arguments, il nous suffira de traduire dans le langage de la philosophie de Deleuze ce que dit Kleist. Le régime représentatif tel que nous l'avons décrit était précisément encore un moyen de faire des manières, de penser culturellement : la lucidité de la réflexion n'est que le stéréotype du sens commun, donc une caricature de ce que veut dire penser. Dans la nouvelle image, le penseur doit plutôt être traversé, saisi par des puissances supérieures ou inférieures à la conscience. Dès lors, l'automate spirituel ne s'obtient pas spontanément, il se travaille et se construit : au lieu de choisir, je dois me mettre dans la condition où je me laisse choisir. L'exercice de la pensée est donc paradoxal : c'est mon propre effort qui produira la déposition de tout effort, faisant de moi un somnambule ou un possédé[1].

Dans ces conditions, quelle science intime de lui-même un somnambule peut-il avoir ? Des deux pôles, actes subjectifs et objectité du problème, Deleuze privilégie systématiquement le second, parce que le problème éveille en nous l'exercice transcendant des facultés, faisant de nous un navire sans pilote. Une intense activité prend place dans l'esprit, mais en mon absence[2]. Il y aura donc bien un sujet, mais seulement larvaire, puisqu'il est le seul capable d'endurer le tracé de la pensée qui se fait. C'est ce pur dynamisme (qui se nomme chez Deleuze le drame de l'Idée) qui sera recouvert par l'invention européenne de la conscience, laquelle assurera l'unité du sujet pensant en lui attribuant ses facultés comme autant de modes. Les idéalités ne sont donc jamais justiciables d'une détermination conscientielle ou égologique : elles nous traversent sans émaner de nous. L'on voit ici l'extrême ambiguïté de Deleuze, qui était déjà celle de Kleist : comment supposer une manipulation sans manipulateur, une action sans agent ?

[1] C'est pourquoi, il nous semble que Badiou a raison de voir dans la condition de la pensée telle que décrite par Deleuze quelque chose d'ascétique et d'aristocratique. Cf. A. Badiou, *La clameur de l'être*, *op. cit.*, pp. 21-24.

[2] Cette thèse provoque d'ailleurs une réponse circonspecte de la part de l'interlocuteur du danseur dans le dialogue de Kleist : « Je me mets à rire. Il est vrai, pensais-je, que l'esprit ne peut se tromper là où il n'en existe aucun. » H. Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes* (trad. B. Germain), Paris, Sillage, 2010, p. 15.

Mais s'agit-il réellement là d'une ambiguïté ? Quand nous commençons à déchiffrer une énigme (qui ne se réduit pas pour Deleuze à ce qui nous paraît « intéressant »), quand nous nous mouvons dans la construction d'un problème encore en voie de détermination, alors nous nous trouvons pris par quelque chose qui reflue sur nous. De ce point de vue, on a tort de concevoir la pensée comme un phénomène psychique dépendant d'une faculté humaine en général. La pensée est plutôt un contenu indépendant de son inhérence à moi, elle est un être objectif[1]. D'où la tendance de Deleuze à traiter la pensée comme être extramental, plutôt qu'un être mental. De la sorte, l'Idée est dé-psychologisée (et en ce sens elle garde son origine platonicienne), mais elle est aussi soustraite à tout mode de donation phénoménologique. Puisqu'il y a toujours antériorité de la pensée sur le penseur, la vraie question est de savoir de quelle pensée je suis la marionnette. Ou encore, comme Hélène Cixous se le demandait : « qu'est-ce qui m'a fait danser, vivre, et mourir ? Quel pouvoir m'actionne ou me passionne ? »[2]. Dans cette manière de poser le problème (plus que d'y répondre), la pensée est libérée de la souveraineté d'un sujet et de l'opinion individuelle d'un auteur. Un malin génie inspire l'artiste en prenant, comme chez Kleist, la place de la conscience[3]. Cela ne veut aucunement dire que le penseur ne doit pas avoir le goût d'une idée bien faite, bien taillée, autrement dit consistante[4]. Seulement, cette consistance s'engendre sur fond d'un processus presque chimique.

Dans son autre essai, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*[5], Kleist revient sur ce mouvement péristaltique de l'âme. Ce texte affirme que l'élaboration

[1] Sur cette opposition entre acte subjectif et être objectif, et le cadre théorique dans lequel cette opposition s'est forgée, on pourra se reporter aux remarques d'Alain de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 492. C'est encore cette extramentalité qui est signifiée dans M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, *op. cit.*, p. 17 : « en dehors de lui se trouvait quelque chose semblable à sa propre pensée ». L'état psychique ou l'acte noétique, autrement dit, ne sont pas les prédicats d'un sujet défini comme ego.

[2] H. Cixous, *Prénoms de personne*, Paris, Seuil, 1974, p. 128.

[3] C'est le thème du vol ou don des pensées, qui implique en retour une aliénation physique et matérielle. A. Artaud, « Lettre sur Lautréamont », in *Œuvres* (édition établie par Evelyne Grossman), Paris Gallimard, 2004, p. 1253. Cette idée nous parait originale. Elle doit être distinguée de ce avec quoi elle a tendance à se confondre : (1) le thème éculé du pouvoir inspirant des muses, (2) la psychanalyse freudienne et la découverte de l'inconscient, (3) les problèmes, philosophiques et théologiques, de la pluralité des sujets, d'autres « moi » que le mien comme agents de la pensée.

[4] Sur ce souci de précision, de consistance et de composition, cf. B, p. 10.

[5] Pour la traduction française : H. von Kleist, « Sur l'élaboration progressive des idées par la parole », in *Sur le théâtre de marionnettes* (trad. B. Germain), Paris, Sillage, 2010. Les idées de ce texte sont à comparer notamment avec M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 209. Les arguments ont en commun de concevoir la pensée et la parole comme deux séries prises dans un rapport d'excitation et de simultanéité, comme s'il s'agissait de deux roues qui progressent parallèlement sur le même axe et qui se concurrencent de façon dynamique. Sur une analyse similaire de l'essai de Kleist, cf. J. Schlanger, « Kleist. "L'idée vient en parlant" », in *Littérature*, n°51 (1983), p. 9 : « Le souci de conserver l'expression, loin d'exciter l'esprit, lui fait perdre sa tension. Et ce qu'on a conçu clairement peut se retrouver exprimé confusément. Il est probable que ces gens […] avaient pensé quelque chose de pertinent et de clair. Mais en passant d'un coup de la pensée à l'expression […] ils ont perdu l'excitation qui tient l'idée. »

de la pensée part nécessairement d'une intuition obscure. « Je crois, écrit Kleist, que maint grand orateur ne sait pas ce qu'il va dire au moment où il ouvre la bouche. »[1] Puisque l'expression précède et dépasse toujours la pensée, expression et pensée entrent dans un état d'émulation : la parole tâtonne et cherche aveuglément un point virtuel dans l'avenir. Entraîné par le mouvement de parler, l'orateur n'est plus un opérateur conscient, si bien que le phénomène de la parole acquiert une consistance interne : visant un objet idéel à constituer, mue par un effort de discerner l'indiscernable, la pensée progresse et horizonne au fur et à mesure des phrases. Tout comme l'appétit vient en mangeant, l'expression de l'Idée vient en parlant. Par cette thèse, Kleist dénonce la fameuse formule de Boileau d'après laquelle ce qui se conçoit bien s'énonce clairement : c'est au contraire ce qui s'exprime bien – et vite – qui se retrouve être bien conçu à la fin, et comme résultat inattendu du processus d'élaboration de la parole. La seconde conséquence est encore plus étonnante : plus l'idée est clairement articulée par la conscience, plus son extériorisation par la parole devient gênante et maladroite. Arrivée à la conscience, l'intense activité nécessaire à la pensée fait défaut, comme nous l'expérimentons parfois lorsqu'il s'agit de livrer le résultat d'une pensée désormais coupée de son champ de production. Pour regagner cette énergie matérielle, l'essentiel pour Kleist est d'avancer, de se mettre en chemin sans préjuger du résultat. Le corps se charge en intensité (au sens presqu'électrique du terme), si bien que l'esprit devance ce qu'il est censé concevoir ; il y a alors, en termes deleuziens, un *pathos* de la pensée, ou la pensée comme passion[2]. Le sujet parlant est comme pris dans ce qu'il ne sait pas encore, en contact topologique avec ce qu'il ne pense pas encore, au lieu d'exprimer ou manifester ce qu'il sait déjà. Naturellement, il y a dans ce processus quelque chose d'irrationnel, à condition de distinguer l'irrationalisme du simple illogisme : en réalité, il y a bien une *logique* dans cette série de procès finis, même si le procès lui-même n'est aucunement guidé par la raison humaine.

Kleist est donc un interlocuteur privilégié pour refonder l'anthropologie philosophique autour de cette idée d'un automate purifié. À chaque fois, les mouvements en intensité du corps et le mouvement du processus intellectuel se répondent sans s'imiter. Pour traduire cela dans un langage deleuzien, on dira que le dehors est affirmé comme étant le seul principe d'animation de l'automate spirituel, lequel fonctionne d'après les phénomènes

[1] H. von Kleist, « Sur l'élaboration progressive des idées par la parole », in *Sur le théâtre de marionnettes, op. cit.*, p. 29.
[2] Sur la charge d'électricité et l'intensité pure, cf. MP, p. 468. Sur la concordance des phénomènes du monde physique et les phénomènes de la pensée, cf. H. von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes, op. cit.*, p. 31.

de relance, de blocage, de relais. C'est en ce sens que la théorie de Deleuze rend compte de la logique d'une *pensée pure*, pensée qui ne nécessite pas de validation culturelle (à l'instar de la danse de la marionnette). Ces textes de Kleist sont en outre à relier aux « possessions démoniaques » ou aux « privations divines »[1] chez Klossowski, à tout un drame par lequel la pensée dépasse l'homme comme sujet-suppôt.

À propos de la critique du sujet comme pièce maîtresse dans le mécanisme de la pensée, trois thèmes se relancent chez Deleuze. (1) Premièrement, il rappelle constamment le clivage entre deux facultés hétérogènes chez Kant (réceptivité de l'intuition, spontanéité du « je pense ») comme étant le point de départ de l'avènement d'une conscience constituante, mais fondamentalement brisée. Or le propre de l'automate est de ne fonctionner qu'en se détraquant : le blocage fait partie intégrante de son mécanisme. (2) Deuxièmement, Deleuze mobilise le thème foucaldien de la séparation de la logique des énoncés et de la physique des visibilités, chacune ayant une forme propre, si bien qu'il soit impossible de soutenir la thèse phénoménologique d'intentionnalité. Or l'automate est porté lui aussi par une fonction de consistance, une protosubjectivité irréductible à l'intentionnalité. (3) Troisièmement, Deleuze mobilise un argument esthétique : la capacité du cinéma moderne à faire voir le mécanisme de la pensée. Le cinéma, qui a la puissance de communiquer un choc à la pensée, a donc en même temps la capacité de convertir cette puissance de l'image en notre propre impuissance. Ce faisant, le noochoc, loin de garantir un sujet capable de penser, brise plutôt tout monologue d'un moi pensant. De ce point de vue, le cinéma participe activement à la libération des coordonnées perceptives et déictiques, proposant une sémiotique asubjective et asignifiante, loin de tout monologisme. Au demeurant, l'automate est justement une telle pensée qui s'extériorise, qui devient visible[2]. Bien plus, il faut conclure de ce qui précède à un rapport entre l'automatisme, l'impensé et la pensée.

De trois manières radicalement différentes, Deleuze retrouve dans l'œuvre de Kleist ces béances qui impliquent un déchirement du sujet : entre réceptivité et spontanéité (chez Kant), entre les énoncés et les visibilités (chez Foucault), entre le sonore et le visuel (dans ses livres sur le cinéma). Si nous rassemblons ici des thèmes apparemment très divers et confus, c'est que tous trois participent de la même force de désintégration qui explique la posture de Deleuze : la philosophie centrée sur la personne est *praticable*, mais elle présente

[1] LS, p. 287.
[2] A supposer que quelqu'un demande de localiser la pensée, il faudrait pour répondre montrer tantôt un écran, tantôt la copie imprimée d'un livre, tantôt la bouche parlante de quelqu'un. Répondre en se référant à l'ego constitue une sorte de mystification.

peu d'intérêt. De trois manières, le sujet est en effet expulsé de sa capacité à s'approprier ses pensées. Une première fois avec Kant, en se représentant sa propre activité comme celle d'un autre, si bien que les pensées émergent dans la fêlure du je. Une seconde fois avec Foucault, en se pensant comme un pli venu du dehors, et ce à l'encontre de la corrélation noético-noématique. Une troisième fois avec le cinéma, en découvrant l'automate spirituel qui étend dans un procès linéaire fini l'ordre formel des pensées[1]. En ce sens, les analyses filmiques chez Deleuze sont pleinement philosophiques. Le modèle du spectateur de cinéma demeure celui qui fait l'épreuve de quelque chose d'impensable dans la pensée, qui est dépossédé jusqu'à ne dépendre de plus rien d'extérieur, et qui développe des visions et auditions intérieures impersonnelles. De ce fait, nous assistons à la naissance en l'homme d'une faculté de voyance en marge du schème sensori-moteur bien établi, en marge autrement dit de la représentation, laquelle suppose encore des affections et perceptions centrées sur un sujet capable d'agir. Avec l'émergence de l'*automaton spirituale*, nous expérimentons une vision du sublime dont – contrairement à ce qui se passe chez Kant – on a bien du mal à renaître intact[2].

D'où le paradoxe d'un penseur possédé, sous contrôle de forces qui lui échappent (mais pas tout à fait sans contrôle). Ce qui compte dans cette réévaluation par Deleuze des phénomènes spirituels comme la fatigue, l'épuisement, le somnambulisme, l'hypnose, l'amnésie, ce sont bien les scénarios de perte de soi. Dans une page étonnante de *Pourparlers*, Deleuze évoque un « somnambulisme sur plusieurs années », « les amnésies et les hypermnésies », les souvenirs qui ne sont plus les nôtres, et qui constituent pourtant la condition d'un travail de longue haleine[3]. Au moins, hors de soi, le possédé a presque toujours affaire au Dieu ou au Diable[4], tandis que le sujet de réflexion (numériquement un) reste le penseur des régions tempérées (il ne fait que « représenter » un objet lui-même supposé le même). L'automate n'interprète jamais volontairement et de son propre chef les signes du monde, il est forcé, comme dépossédé. Ce pourquoi, chaque grand geste de la pensée est peut-être à interpréter à la manière d'un délire d'action. Rappelons brièvement

[1] Sur cet aspect sériel où les états d'esprit forment des maillons, et se déduisent les uns des autres dans une suite, cf. IT, p. 227.
[2] Finalement, que les affects qui émergent dans cette expérience du signe soient cinématographiques importe peu ; le cinéma a simplement pris au XX^e^ siècle un rôle de révélateur de cette nouvelle image de la pensée. Ce qui importe est que les signes agissent comme une commotion et dissolvent tout ce qui m'attache encore à mon identité.
[3] Cf. P, p. 189.
[4] Sur ces expériences d'exaltation et d'abandon, où l'on est hors de soi, aspiré ou absorbé par intensification d'idées, cf. H. Michaux, *L'infini turbulent*, Paris, Mercure de France, 1964 (édition revue et augmentée), pp. 20-21.

que la psychiatrie du XIX[e] décrit le délire d'action comme un phénomène où la personne atteinte du trouble continue à avoir un comportement rationnel, raisonnable et cohérent, mais qui ne trahit sa folie qu'au moment où s'accomplit soudainement une action « grandiose » et concise (ainsi : meurtre, trahison). Dans le délire d'idées en revanche, l'esprit peine à raccorder les représentations à un scénario cohérent (ce manque de raccordement étant dû à un défaut ou à un excès de rationalisation). Au-delà de ces considérations cliniques, la question de l'automate (son agressivité, son extériorisation d'une pensée inconsciente, sa pétrification intérieure, son fonctionnement pathique) est en fait surtout philosophique et théologique. Dans ce contexte, Deleuze et Guattari évoquent volontiers le grand détournement opéré par certaines figures de l'Ancien Testament : Caïn, qui commet le premier meurtre de l'humanité, et découvre par là même ce qu'est la mort ; Jonas, qui prend la direction opposée à celle indiquée par Dieu, mais redevient prophète malgré lui à Ninive. Là encore, la charge théologique de la question d'une « pensée du dehors » est partout présente. Pour les figures vétérotestamentaires ici évoquées (et qui font partie intégrante de l'intelligence de la foi), il s'agit d'affronter Dieu pour tester les formes d'une vie encore inconnue, mais cette exigence a toujours quelque chose de fou et d'irrationnel. L'automate spirituel, malgré la curiosité qu'il provoque, rappelle alors que le signe est à l'origine d'une réaction en chaîne, d'une précipitation chimique qui fera – si le processus ne rate pas – advenir la pensée.[1]

Genèse statique et genèse dynamique

Récapitulons les résultats de ce parcours. On a montré que Deleuze fait correspondre le problème du pli avec le problème d'individuation et de subjectivation : « toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages »[2]. Ainsi, le pli est une puissance qui différencie la différence, ce pourquoi il se définit chez Leibniz par une duplicité fondamentale : replis extrinsèques dans la matière, plis intrinsèques dans l'âme. On comprend pourquoi c'est dans sa lecture de Leibniz comme penseur baroque que Deleuze trouve une théorie aboutie qui lie une nouvelle philosophie de la nature à une nouvelle philosophie de l'esprit, toutes deux étant prises dans une logique du pli poussée à l'infini. Dans la nature, tout corps déjà plié est une texture. Dans l'esprit, tout pli est déjà subjectivation d'une pensée. Ma vie dans les plis (moi comme tissu organique et

[1] On peut se demander si le dehors ne fonctionne pas chez Deleuze comme un catalyseur dans le domaine de la chimie, accélérant la genèse de la pensée, mais ne faisant pas lui-même partie de l'équation, n'étant lui-même jamais consommé, mais bien régénéré à la fin

[2] LS, p. 259.

comme être spirituel) doit donc être dite essentiellement maniériste, baroque. Quelles forces du dehors suis-je en train d'envelopper pour rendre la vie plus respirable ? Comment suis-je en train de tisser mes points d'appui, d'infléchir la répartition du singulier et de l'ordinaire ? Ce sont là pour Deleuze des dimensions vitales et pas du tout abstraites. Certaines dimensions se réclament d'un sujet, mais on peut dire que la vie qui naît ainsi est à son niveau le plus bas ; d'autres font vaciller le moi et mettent sur son lieu déserté l'impératif de penser. Tantôt on se retrouve, unique et irremplaçable, tantôt on s'élance, temporaire et singulier[1]. Ou plutôt, c'est ce va-et-vient qui compte : on va au dehors, mais à condition de pouvoir aussi se replier, avec toutes les précautions nécessaires pour ne pas être emporté dans la folie ou dans la mort. C'est pourquoi le dépli et le pli n'apparaissent pas chez Deleuze en opposition, mais forment deux opérations complémentaires[2]. L'apparente relativité des pôles marque surtout la nécessité d'un constant renouvellement du processus de subjectivation. Le pli qu'est le sujet est donc condamné à s'inventer et à varier sa manière de s'extraire du dehors[3], si bien que toute subjectivité devient « plurielle et polyphonique »[4].

Ce déplacement du débat philosophique vers un principe plus plastique du pli (dont l'homme ne serait qu'une modalité historiquement déterminée et transitoire), permet en outre de tempérer l'impression chez Deleuze de la mort de l'homme ou de la mort du sujet. Rien n'est aussi étranger à Deleuze et Guattari qu'une désubjectivation intempestive, comme si la fin de toute référence au *cogito* ne portait pas en elle ses propres menaces, ses propres obstacles pour la pensée, des violences d'un autre ordre encore que l'« enracinement » de l'Occident dans l'humanisme et la métaphysique du sujet. En faisant intervenir l'âme flottante contre le sujet fixe, Deleuze entend simplement montrer comment les objets se redressent enfin, comment je m'égale à l'événement qui pourtant m'exclut. Cette thèse pose un problème original : si le sujet n'a aujourd'hui aucune importance, nous avons pourtant pour tâche de redécouvrir l'âme, de sorte qu'on vive autrement, plus intensément. Plusieurs traits se dégagent ainsi de l'œuvre de Deleuze, très différents de la défaite du sujet annoncée par la postmodernité. Insistons en particulier sur la nécessité (1) de mettre au jour la force comme élément refoulé de la représentation, (2) d'éviter d'engloutir les singularités que nous

[1] MP, p. 383 : « On s'élance, on risque une improvisation. Mais improviser, c'est rejoindre le Monde, ou se confondre avec lui. »
[2] D. Astor, *Deviens ce que tu es*, *op. cit.*, p. 18 : « l'expansion est tantôt accroissement, tantôt affaiblissement ; la rétention est tantôt intensification, tantôt répression ».
[3] Sur le caractère inachevé et inaccompli de soi, cf. M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 125. Si Deleuze et Guattari préfèrent parler du fait de « s'extraire » du dehors, c'est pour éviter toute intériorisation de l'extérieur par une subjectivité de type « récipient ».
[4] F. Guattari, *Chaosmose*, *op. cit.*, p. 12.

sommes dans l'homogène, (3) de penser des techniques précises de réappropriation soi, quitte à ce que ces techniques – comme ce fut le cas chez Foucault – renouent avec des modèles chrétiens ou antiques d'un souci de l'âme. Poussant jusqu'à son paroxysme le recouvrement de l'âme et du moi, Deleuze écrit : « Ce qu'aime mon âme, je l'aime aussi, ce que hait mon âme, je le hais »[1]. Contrairement à l'inertie du moi-sujet, le dedans de l'âme doit être conçu comme l'expression du dehors, tandis que le dehors reste l'exprimé du dedans. On peut résumer de la sorte les deux pôles dedans/dehors précédemment dégagés :

Dedans (genèse dynamique)	**Dehors (genèse statique)**
Condensation, inscription du passé dans l'esprit (existence mentale) et dans le corps (existence physique)	Ouverture de l'avenir
Reprise intériorisante	Forces impénétrables, sans égard pour moi
Limitation	Expansion
Intégration locale, unification	Chaos préindividuel
Exercices pratiques de subjectivation, formation de soi	Désubjectivation, déformation
Fonde le système de la représentation	Permet la formation de la pensée
Composé de forces	Décomposition qui redistribue les forces

Dans le schéma esquissé ci-dessus, notons que ce qui fait communiquer dedans et dehors, leur membrane, est justement un automate spirituel (car c'est lui qui transgresse la limite de l'humain et du divin). C'est cette communication que vise Deleuze avec l'idée d'une « métaphysique du cerveau »[2], dans la mesure où le cerveau introduirait « de nouvelles connexions, de nouveaux frayages, de nouvelles synapses »[3]. En fait, puisque le cerveau se définit par l'écart entre l'excitation et la réponse, il assure à la fois le schème sensori-moteur (genèse dynamique, habitude) et la rupture de ce schème (genèse statique, formation de la pensée). La rupture du schème (qui peut être due à la fatigue, à la vision de l'intolérable, à un affect trop intense) a donc une importance toute particulière, dans le sens où elle est inchoative de la pensée. C'est cette rupture qui fait communiquer pli et dépli. Le propre du cerveau, ou de l'automate spirituel si l'on veut, est de franchir la ligne dans les deux sens, si

[1] CC, p. 169.
[2] Cette idée, présente dès *Image-temps*, sera développée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Selon Deleuze, les trois aspects que la neurologie fournit à la philosophie sont les suivants : probabilitaire (il y a du fortuit et de l'aléatoire dans le point-coupure), topologique (il y a un contact sans distance entre les éléments ré-enchaînés) et irrationnel (il y a coextensivité du cosmos et du cerveau). Bref, la biologie moléculaire du cerveau sert à décrire les nouveaux circuits de la pensée, par-delà toute logique causale, totalisante ou associative (où une réponse spécifique correspondrait à un stimulus). IT, p. 273 : « quelque chose a changé, qui est sans doute lié à la connaissance scientifique du cerveau, mais plus encore à notre rapport personnel avec le cerveau. »
[3] P, p. 204.

bien qu'on ne puisse plus décider ce qui vient du dedans ou ce qui vient du dehors, ce qui a trait aux états intérieurs mentaux ou aux stimuli du monde extérieur. Que la réalité soit tout entière mentale ou le mental tout entier réel n'a dans ce contexte pas beaucoup d'importance. Le cerveau représente donc le prétendant idéal pour désigner une subjectivité sans sujet : il fonctionne comme un échangeur, il lance des éclairs d'un pôle à l'autre, rendant peu pertinente la séparation entre l'étendue et la pensée[1]. L'automate spirituel montre surtout que la pensée ne surgit pas mystérieusement de la matière, mais qu'elle est en continuité fondamentale avec elle : c'est vers cette idée que tend l'œuvre tardive de Deleuze[2].

En ce qui a trait plus spécifiquement au langage, la conséquence de la thèse de Kleist est la nécessité de ne pas avoir de contrôle sur la langue, de se déprendre de sa maîtrise. C'est dans ce cadre qu'il faut lire la formule étrange de Deleuze et Guattari, d'après laquelle l'écrivain « commence par énoncer, et ne voit et ne conçoit qu'après »[3]. Pour mieux la comprendre, on devra reprendre la métaphore de Kleist en l'appliquant à des problèmes linguistiques plus précis. Tout comme la ligne d'univers parcourt le geste de la marionnette, il y aura un rapport d'ontogénie entre le discours de l'individu et ce que Deleuze et Guattari appelleront les « agencements ». Dans ce modèle, l'homme n'est qu'une pièce dans un univers de référence composé par les agencements, un univers à dimensions fractales et s'organisant à l'infini. Ce fonctionnement agencé explique non seulement le jeu du langage, mais aussi du désir. Quand je parle, quand j'ai peur, ou quand j'aime, s'enclenche en moi un automate mutant, une « machine » qui, en tant que telle, dépasse complètement la sphère anthropologique. Cette thèse complexe nous oblige à considérer chez Deleuze et Guattari la controverse concernant les présupposés de la linguistique et de la psychanalyse.

[1] R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 22 : « La nature de la conscience est la nature même de l'étendue réelle. »

[2] Cela veut dire avant tout que « penser, c'est apprendre ce que peut un corps non-pensant, sa capacité, ses attitudes ou postures. » (IT, p. 246) Ce problème de l'articulation d'un geste physique et d'une émotion psychologique est important ; on le retrouve tant dans l'art ancien de la marionnette que dans l'art renouvelé par le cinéma du jeu de l'acteur. Ce problème reste central dans le théâtre avant-gardiste soviétique de Constantin Stanislavski (pour qui un corps bien positionné produit chez l'acteur la conscience d'un sentiment), mais aussi chez Robert Bresson (dans l'idée décisive du « modèle »). La question générale consiste chez eux à comprendre à quel moment une pose superficielle, une façade personnelle se mue en mécanique inconsciente plus profonde, donc plus juste.

[3] K, p. 52.

Chapitre IX : Le personnologisme en linguistique et en psychanalyse

Sujet du langage et sujet du désir

Les sections précédentes ont fondé l'exigence de notre effacement devant un événement qui nous requiert, effacement qui conditionne paradoxalement notre naissance véritable[1]. Le diptyque *Capitalisme et schizophrénie* prend acte de cette déprise de soi et explore les conditions réelles d'une existence hors sujet. En effet, comme a pu l'affirmer Deleuze, « beaucoup d'auteurs sont trop polis, et se contentent de proclamer […] la mort du moi. Mais on reste dans l'abstrait tant qu'on ne montre pas […] comment le moi se décompose, puanteur et agonie comprises »[2]. Être parlant, être désirant, être social, l'homme n'est pas simplement pensée et sensation. Quel serait dès lors mon rapport à moi-même, quand j'aime, quand j'écris, quand je suis pris dans une conversation quotidienne, ou quand je décide de m'engager politiquement ? Lorsque Deleuze et Guattari formulent en 1972 le problème de l'inconscient machinique, puis en 1975 le problème d'agencements collectifs d'énonciation, ils rejouent sur un nouveau plan le « dehors » blanchotien. Comment comprendre et éclairer cette perspective originale ? Tout d'abord, puisqu'il fait du sujet une « pièce » d'une machinerie inconsciente, *L'Anti-Œdipe* (1972) atteste que la psychanalyse est impraticable et que la véritable science de l'inconscient doit être une analyse qui ne serait plus centrée sur l'individu. Le court commentaire de Kafka (*Kafka. Pour une littérature mineure*, 1975) servira d'intermédiaire entre les deux tomes du diptyque en introduisant de façon discrète le concept d'agencement. C'est pourtant là un apport notionnel conséquent, qui permet que la controverse directe avec la psychanalyse se transforme dans *Mille Plateaux* (1980) en une exploration minutieuse de ce qui échappe à la culture, à la signification et à la connaissance. Si le traitement de la linguistique et de la psychanalyse dans ces ouvrages nous a semblé particulièrement important, c'est (1) en raison de certains aspects de l'anthropologie philosophique qu'il révèle, (2) parce qu'il permet la politisation de la question du sujet. En définitive, il s'agira de montrer que le sujet humain dissimule le mode réel de fonctionnement des formations de pouvoir. Dans ce chapitre, c'est dans ce dispositif complexe de « machines de désir » et d'« agencements d'énonciation » que nous souhaitons inscrire l'anthropologie de Deleuze et Guattari.

[1] Sur la manière dont Blanchot articule dissipation et réunification subjective, ce que nous avons nommé « les spasmes du moi », cf. Jérôme de Gramont, *Blanchot et la phénoménologie : L'effacement, l'événement*, Clichy, Editions de Corlevour, 2011, p. 9.
[2] E, pp. 62-63.

Le problème principal sera d'abord de trancher si la place du sujet dans le langage est première, comme le pense Benveniste, ou bien si elle est dérivée, comme le pensent Deleuze et Guattari. Nous verrons que la linguistique suppose que c'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet. Pour Deleuze et Guattari en revanche, le lien qui unit la parole au « je » qui s'y exprime n'est pas fondateur. Si leur hypothèse est correcte, il faudra expliquer (1) pourquoi le langage est essentiellement « neutre » et (2) pourquoi la production d'énoncés est une position, voire une fabrication du sujet. Plus particulièrement, on verra dans quelle mesure la production d'énoncés dans la littérature devient un moyen pour atteindre une vie plus que personnelle. En ce sens, la fabulation littéraire semble démentir le personnologisme inhérent à la linguistique. Les exemples littéraires que nous utilisons mettent au jour un fonctionnement qui peut être généralisé à l'ensemble du langage. Pour illustrer cette thèse, nous étudions la figure spécifique qu'est le discours indirect libre, qui dévoile distinctement la raison pour laquelle les énoncés n'ont pas pour cause un sujet, mais un « agent ». Nous en faisons un argument central en faveur de l'idée que la linguistique doit se dépasser en une pragmatique qui analyserait les agencements d'énonciation. Notre conclusion de cette partie sera qu'il n'y a pas d'acte *individuel* d'utilisation d'énoncés, mais une rumeur anonyme, source des tensions dans la langue qui la mettent en contact topologique avec son propre dehors.

Si la psychanalyse a partie liée avec les présupposés de la linguistique, c'est en raison de l'une de ses thèses majeures : l'inconscient est structuré comme un langage. De là, la psychanalyse tire, sur le terrain du désir qu'est le sien, une prérogative toute identique du sujet. En décalquant la critique de la psychanalyse de la confrontation avec la linguistique, on montre alors que la faille de ces disciplines est moins dans les solutions proposées, mais d'abord dans la formulation du problème lui-même.

Les deux traitements de la langue : extensif et intensif

Plaçons-nous tout d'abord du point de vue strictement linguistique en nous demandant si on peut dire du sujet qu'il est la cause d'un énoncé. Ce que les linguistes appellent un embrayeur (*shifter*) est un indicateur linguistique qui participe à l'actualisation d'un pronom, et sans lequel l'objet de référence pour ce pronom resterait non identifié. Ainsi, les termes « ici », « maintenant », ou encore « je » ne sont évidemment pas statiques, mais constituent dans le discours des opérateurs de glissement. Soit dans l'énoncé « Je viendrai demain » : le « je » et le « demain » sont autant de places vides à remplir, qui n'ont de sens qu'en fonction de leur actualisation.

Parmi tous les embrayeurs capables de s'individualiser, ceux qui sont centrés sur l'ego paraissent toutefois être plus fondamentaux. C'est en comprenant qui est le locuteur, qui dit « je », et à qui, que nous comprendrons les référents de la phrase « Je viendrai demain ». Ce sont en effet le « je » et le « tu » qui sont capables – c'est notamment la théorie de Benveniste – de distinguer au sein des instances du discours les actants et les circonstants, les énonciateurs et les destinataires. Du point de vue de la linguistique, le procédé d'explicitation exige la mise au point des déterminations psychologiques ou de situation, des circonstances ou des intentions des sujets. En définitive, ce sont avant tout les pronoms personnels qui constituent pour les linguistes « les marques d'investissement et de désinvestissement du sujet d'énonciation dans son énoncé »[1]. Grâce à cette thèse, la linguistique a largement participé à la mise au jour de la subjectivité dans le langage. C'est l'ensemble du discours qui tendrait pour elle vers un « je » plus profond. Plus profond car à la rigueur, il ne renvoie à aucun état de choses, à aucune personne en particulier, à aucun rapport de désignation ou dénotation, mais au « je » sui-référentiel[2]. Et puisque la condition de l'énonciation réside dans les catégories grammaticales et dans le « je » comme opérateur logique, la linguistique retrouve partout la *personne* (au sens moral et juridique de ce terme) si chère aux philosophes[3]. De ce fait, la linguistique a pu aisément opérer un glissement ; elle a commencé à s'occuper de plus en plus du sujet, dans la mesure où elle pouvait enfin fournir à la subjectivité un fondement linguistique, fondement qu'elle mettait dans la relation mutuelle entre les deux embrayeurs personnologiques « je » et « tu ». La langue existe, donc les personnes existent. En d'autres termes, la linguistique s'est épanouie sur le terrain des philosophies du sujet, dont elle partage le vocabulaire métaphysique[4].

[1] J. Le Blanc, « La linguistique de l'énonciation et le concept de déictique », in *Linguistica*, n° 31, (1991), p. 34.

[2] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 261 et 265 respectivement : « A quoi donc *je* se réfère-t-il ? A quelque chose de très singulier, qui est exclusivement linguistique : je se réfère à l'acte de discours individuel où il est prononcé, et il en désigne le locuteur. » ; « l'énonciation s'identifie avec l'acte même ; mais cette condition n'est pas donnée dans le sens du verbe ; c'est la « subjectivité » du discours qui la rend possible. »

[3] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 252 : « Chaque je a sa référence propre et correspond chaque fois à un être unique, posé comme tel [...]. Je signifie « la personne qui énonce la présente instance de discours contenant je ». » Un article portant sur la logique de l'itinéraire de Benveniste insiste sur le rôle prépondérant qu'y prend la notion de « personne ». Cf. C. Normand, « Emile Benveniste : quelle sémantique ? », in *Linx*, n° 8 (1996), p. 237 en particulier : « En somme la sémantique que Benveniste annonce est une sémantique de la personne dans son rapport au monde, de ce sujet que, très vite on a appelé *sujet de l'énonciation* ».

[4] Par exemple, sur la rencontre de Benveniste et de la phénoménologie, C. Normand, « Benveniste: une linguistique saussurienne de la signification », in *Linx*, n°26 (1992), pp. 49-75.

Toute autre est la thèse de Deleuze et Guattari, qui dénoncent cette confirmation de la subjectivité par la linguistique. Renversant la perspective, Deleuze écrit : « Il n'y a pas besoin d'être quelqu'un pour produire un énoncé, et l'énoncé ne renvoie à aucun *cogito*, ni sujet transcendantal qui le rendrait possible, ni Moi qui le prononcerait pour la première fois »[1]. Cette thèse a naturellement de quoi étonner. Aussi il nous faut être prudents, et commencer par une explicitation des traitements possibles de la langue. Nous distinguons, en accord avec nos distinctions précédentes dans le chapitre sur le sentir, deux usages : l'un extensif, l'autre intensif.

Les présupposés de la linguistique appartiennent à l'usage extensif. Dans la théorie des embrayeurs précédemment esquissée, des semblables parlent à des semblables, sous les règles du bon sens et du sens commun : ils échangent des informations, donnent et comprennent des ordres, s'aiment, se saluent et se promettent. Les mots s'emploient dans un contexte intersubjectif où la formation des énoncés est un travail de construction réfléchi. On reconnaît là les fonctions classiques de dénotation, de manifestation et de signification étudiées dans *Logique du sens*. On reconnaît également ce que Deleuze appelle l'image dogmatique de la pensée, son régime représentatif. Ce qui définit la linguistique en effet, c'est son double présupposé : (1) que l'énoncé se rapporte au signifiant (ce qui permet l'information), (2) que l'énonciation se rapporte à un sujet (ce qui permet la communication). Ainsi s'établit un rapport vaguement représentatif entre les mots et les choses, mais aussi le rapport de l'ego à l'autrui.

Nous avons déjà insisté sur la préoccupation constante chez Deleuze de fournir une explication génétique de ces phénomènes. Or, qu'est-ce qui assure ce double pouvoir du langage ? Pour répondre à cette question, la linguistique présuppose la stabilité. En raison de ce présupposé, elle n'arrive à rendre compte que du fonctionnement apparent de la langue. Plus particulièrement, pour asseoir le rapport représentatif et référentiel, la linguistique fera appel à la subjectivation et à la signifiance. C'est même de ces deux invariants prétendument structurels qu'elle tire sa scientificité et son formalisme. Mais ce faisant, la conception structuraliste du langage uniformise l'énonciation. Ce codage finit par considérer une série de facteurs pourtant déterminants comme étant des variations accidentelles (comme s'il s'agissait de traits non formalisables, et par conséquent non pertinents).

[1] F, p. 14.

Le cas du performatif et de l'illocutoire tel que révélé par Austin est particulièrement éclairant, tant ce cas résiste à une formalisation par la linguistique. On le sait, Austin décrit un rapport *immanent* d'un énoncé et d'un acte. Pour rendre compte de ce rapport, Deleuze et Guattari établissent la nécessité d'une politique de la langue, qu'ils distingueront d'une simple socio-linguistique. Cette référence à l'illocutoire peut nous servir d'occasion pour révéler ce que néglige le traitement informatif du langage. Par exemple, comment rendre compte de l'extrême mobilité au sein d'une même langue des composantes que sont le langage vernaculaire (langue maternelle), véhiculaire (langue de commerce), référentiaire (langue culturelle) et mythique (langue spirituelle)[1] ?

Deleuze et Guattari estiment qu'il faut considérer la variabilité des dialectes, les manières personnelles de moduler le langage (manières renvoyées par la linguistique classique à un usage individuel de la *parole*, qu'elle oppose à l'usage collectif du *langage*), considérer même la façon dont le langage est affecté de l'intérieur par les corps sociaux. Ces facteurs exigent une approche générative, transformationnelle, tenant compte des matières sémiotiquement non formées, prenant en considération des territoires physiques et spirituels. Pour l'illustrer, Deleuze et Guattari prennent pour exemple le traitement de l'anglais par les Noirs américains. Les chants d'Afrique comme référence mythique relaient les chants d'esclaves. Ce nouveau circuit devient à son tour une langue maternelle dans un territoire spécifique qui est celui des États-Unis. Ce pourquoi, cette langue sera destinée à se doubler d'une référence spirituelle aux Évangiles. On a affaire ici à un continuum complexe, où la langue se propage en tache d'huile à partir d'un agencement précis que sont les plantations de coton[2], en fonction d'une histoire et d'un contexte.

Parce qu'elles sont « a-signifiantes », toutes ces composantes sont mises au rebut par la linguistique comme étant des facteurs abstraits, inutiles, trop autonomes. En raison de cette exclusion, la linguistique constitue pour Deleuze et Guattari un marqueur de pouvoir. Elle n'étudie pas le langage dans la neutralité scientifique, car son objet théorique est déjà un langage disciplinarisé, assujetti au « je », déjà organisé autour des divisions bi-univoques. Ainsi, les énoncés du *black english* tels « *she my sister* », « *I be running* » seront traités d'après leur écart par rapport la langue standard, au lieu d'être conçus comme une langue qui se creuse et se bricole dans une autre. Demander que l'on forme des phrases

[1] Sur ces distinctions, voir DRF, p. 61.
[2] Deleuze et Guattari évoquent à propos du *black english* l'ouvrage de J. L. Dillard, *Black English: Its History and Usage in the United States*, New York, Random House, 1972.

grammaticalement correctes, en ce sens, est le préalable de toute soumission aux lois de la métaphysique, mais aussi à la loi de la ségrégation politique. Ce pourquoi, il n'est pas exagéré de dire que la linguistique a peut-être pris aujourd'hui la place même d'une métaphysique en déclin. Et ce n'est pas un hasard, puisque son modèle procède par significations claires et par disjonctions exclusives, avec pour point d'arrivée un discours spéculativement rassurant. Le langage est censé se développer par dichotomies successives, quitte à ajouter un troisième terme, ce par quoi il reste essentiellement duel : « tu n'es ni blanc ni noir, alors arabe? ou métis? tu n'es ni homme ni femme, alors travesti? »[1] C'est donc aussi et avant tout par le langage, en tout cas dans son traitement majeur et extensif, que les êtres humains se trouvent être pris dans des processus d'homogénéisation et d'arborescence, et dans les équivalences généralisées. En ce sens, la linguistique n'est pas innocente ; cette théorie a contribué à asseoir pouvoir et domination.

Une précision doit immédiatement être apportée. Le pouvoir en question n'a évidemment rien à voir avec la mainmise d'un groupe social. Il s'agit du pouvoir de la langue elle-même dans son usage représentatif, cet usage n'appartenant à personne. En raison même de cette généralité, Guattari estime qu'il faut penser ensemble (1) la politique du réel dominant, (2) l'usage représentatif du langage et (3) la philosophie de la conscience. Cette thèse nous porte au cœur du problème. En effet, on voit mal comment l'usage représentatif serait fondé sans référence à un sujet. C'est d'abord la réduction au sujet qui nous fait croire que nous appartenons à une langue mère, laquelle peut entièrement être réduite au code (les variations a-signifiantes, par exemple l'inflexion d'une voyelle ou la condensation en « *Ima* » de « *I'm going to* »[2], sont alors considérées comme hors système). Dès lors, la subjectivité conscientielle (en philosophie) et l'emprise du signifiant (en linguistique) ont en commun le même effort de *neutralisation des intensités*. Et puisque signifiance et subjectivation se présentent toutes deux comme universelles, nous avons l'impression réelle et sûre que les composantes sémiotiques de la langue n'ont pas à être reprises en main, qu'une signification centrale doit remplir toutes les significations polyvoques et locales, qu'un sujet abstrait se tient au centre des énoncés qu'il profère.

[1] D, p. 29.

[2] Ironiquement, cette expression tirée du *Black Vernacular English* (BVE) est reprise dans l'hymne des Confédérés. La raison en est sans doute, selon Dillard, que les enfants Blancs des plantations Sudistes furent éduqués par des femmes Noires. Ces emprunts mais aussi ces différences phonologiques, sémantiques, syntaxiques entre le BVE et la langue standard sont difficilement récupérables par le formalisme linguistique, et doivent faire l'objet d'une pragmatique, où même la position des femmes par rapport aux hommes sur les champs de coton a son importance pour l'évolution de la langue.

Bref, la linguistique entretiendrait l'illusion que l'ordre du monde et son organisation par l'homme sont éternels, « que rien ne saurait exister hors de la mondanéité humaine, que rien ne saurait échapper à la contamination signifiante qui constitue, comme centre du monde, une humanité vide renvoyant perpétuellement […] à des systèmes d'équivalences formelles qui pilotent et tiennent en mains tous les comportements, toutes les productions, toutes les innovations dans quelque sorte de domaine que ce soit »[1]. Cette idée est politiquement déterminante, car elle explique pourquoi la subjectivation linguistique (1) renvoie à une organisation du pouvoir qui fonctionne déjà pleinement et (2) pourquoi elle nous rabat sur la réalité dominante.

Il est vrai qu'un tel portrait de la linguistique a de quoi étonner. Considérons en comparaison une étude en intensité de la langue par Deleuze et Guattari : une intonation, une prononciation, un mot répété un peu trop souvent, un patois suffisent pour déclencher un processus de germination sémiotique. Ce sont précisément ces dimensions asignifiantes qui vont intéresser Deleuze et Guattari. L'engendrement d'un son signifiant (quand on parle) ou d'un tracé graphique signifiant (quand on écrit) est concomitant d'une rythmicité, d'une manière de lier les éléments linguistiques, concomitant aussi du mouvement interne aux ondes (sonores ou dessinées) ainsi produites, autant de composantes qui ne peuvent pas être traitées par la linguistique. Guattari oppose systématiquement à cet égard une sémiotique signifiante molaire à une sémiotique asignifiante moléculaire. Les effets de cette dernière se résument comme suit : « un trait intensif se mettra à travailler pour son propre compte, une perception hallucinatoire, une synesthésie, une mutation perverse, un jeu d'images, se détacheront et, d'un seul coup, c'est l'hégémonie du signifiant qui sera remise en question. »[2]

Loin de tout réduire au signifiant, le traitement intensif prendra donc en compte des visages, gestes, attitudes, objets, de même que les dimensions phonologique, syntaxique, sémantique et même stylistique. L'unité des composantes considérées, loin de former une soupe, est fonctionnelle et concrète. On le montrerait aisément à partir de situations précises. Par exemple lorsque je dis « Quoi ? Pourquoi tu fais cette tête ? »[3] : cet énoncé est en fait inséparable des traits de visagéité, d'une certaine manière sociale de « lire » les visages. Cet énoncé est inséparable donc des modifications des manières de parler et d'écouter qu'induit un visage. Comment intégrer cette composante non linguistique, cette véritable surface

[1] F. Guattari, *Lignes de fuite*, La Tour-d'Aigue, L'aube, 2011, p. 312.
[2] F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, p. 300.
[3] Sur cet exemple, D, p. 30.

réfléchissante des énoncés (que les auteurs nomment la « visagéité »[1]), pour atteindre à encore plus de scientificité de l'analyse ? Si cette question doit aussi être posée, ce n'est pas en vertu d'un mélange inconsistant, mais en vertu d'une pragmatique qui doit remplacer la linguistique. En fait, l'alternative qui nous impose ou bien la structure ou bien des variantes hors-système (ainsi, les traits matériels de visage) est pour Deleuze et Guattari une fausse alternative.

Cette discussion n'est pas périphérique au problème du sujet qui nous occupe, car elle introduit un concept clé : « l'unité réelle minima, écrit Deleuze, ce n'est pas le mot, ni l'idée ou le concept, ni le signifiant, mais l'agencement »[2]. Ainsi, l'*agencement* devient le véritable créateur en matière de langue et en explique le fonctionnement. Avant de comprendre la logique interne de ce concept, demandons-nous d'abord ce qui est ainsi agencé. D'une part nous avons affaire aux corps, de l'autre aux incorporels. Sur une face, l'agencement organise et désorganise les mélanges des corps (ainsi la qualité « rouge » d'un objet), sur l'autre face il procède à des transformations incorporelles (« rougir », le pur exprimé d'un événement, comme ce qui s'attribue aux corps). Dans cette perspective, l'agencement ne recoupe aucunement chez Deleuze et Guattari le couple forme/matière ; il est au contraire destiné à contester l'hylémorphisme. En outre, expression et contenu sont dans un tout autre rapport que le signifié et le signifiant : la forme d'expression ne correspond pas, ne reflète pas la forme de contenu. Expression et contenu, signes et choses, composantes sémiotiques et composantes matérielles se mélangent en réalité si bien qu'à la rigueur, malgré leur parfaite indépendance, ils peuvent être dits indiscernables. Dire « je t'aime » par exemple, c'est glisser un incorporel qui intervient sur les corps, qui organise une nouvelle alliance des âmes et des corps (c'est un « verdict » au sens le plus littéral du mot : proclamation d'un acte performatif).

[1] Laetitia Marcucci a consacré des travaux qui nous semblent relayer le concept de « visagéité » développé dans *Mille Plateaux*. Cf. L. Marcucci, « Le rôle méconnu de la physiognomonie dans les théories et les pratiques artistiques de la Renaissance à l'Âge classique », in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, PUF, n°15 (1/2015), pp. 123-133. Chez Deleuze, le visage est un système de fonctions collectives, il est produit par une opération qui s'empare des micromouvements pour les identifier et pour en juger le caractère social. L'échelle intensive qui parcourt les traits est alors évaluée (jusque dans les moindres tics), de sorte que l'affect ou la pensée qui traversent le visage puissent être identifiés. D'où l'appel *a contrario* de Deleuze et Guattari : « défaire le visage » ; autrement dit lui faire perdre son apparence individualisante et son rôle social. Alors le visage devient « inhumain », au sens où il exprime un pur affect (« pur » s'oppose à composé, et « affect » à la simple affection encore centrée sur l'homme). Dans ses livres sur le cinéma, Deleuze analyse en détail la fonction du visage chez Griffith, chez Eisenstein, chez Bergman (notamment à partir de *Persona*). A l'aune d'une simple image, le cinéaste peut nous donner à lire dans le visage une pure colère violente et inhumaine, colère *de personne*, étant détachée de son porteur. Le portrait en peinture est également capable de jouer ce rôle paradoxal de faire perdre le visage pour d'autant mieux le retrouver dans sa nudité, son inhumanité.
[2] D, p. 65.

Pour le rendre parfaitement clair, prenons chez Deleuze un autre exemple de l'agencement, spécifiquement chrétien celui-là : « Manger du pain et boire du vin sont des mélanges de corps non moins "réels"; communier avec le Christ est aussi un mélange entre des corps proprement spirituels. Mais la transformation du corps du pain et du vin en corps et sang du Christ est le pur exprimé d'un énoncé, qui s'attribue aux corps. »[1] Cet exemple nous semble plus éclairant. On pourrait démontrer à partir de là comment le concept d'agencement vient régler de manière spécifique la controverse en théologie scolastique concernant les sacrements[2]. Pour Deleuze et Guattari, la présence du Christ serait bien *réelle*, mais pas physique. Lorsqu'ils affirment cela, il ne s'agit pas pour eux de distinguer le langage constatif et le langage performatif, mais de fournir une explication du performatif comme une insertion de l'incorporel dans les corps. Corrélativement, ils montrent que les découpages des corps travaillent déjà la langue de l'intérieur, avant la formation d'énoncés.

Que penser, en fin de compte, de cette thèse étrange ? Il est frappant qu'avec la prise en compte de ces deux éléments, l'ensemble des postulats de la linguistique se trouve amendé, la forçant à une auto-critique. Pour accentuer toute la portée de cette transformation, les auteurs sont amenés à attribuer un rôle important à deux paradigmes hérités de la musicologie[3] : le chromatisme généralisé et la variation systématique continue. Sans rentrer dans les détails, cette référence musicale vise à décrire les procédures d'automodélisation de la langue. En effet, la musique construit ses propres repérages ; elle va d'un simple silence aux expressions des émotions humaines sophistiquées et reconnaissables, en passant par le « geste » que peut faire un instrument isolé, ou encore par le tissu orchestral de la partition. À son tour, l'approche pragmatique du langage traite les variables d'expression et les variables de contenu qui se modulent, et les traite sans les soumettre à un ordre symbolique. Cette méthode implique une méthode analytique transversale, c'est-à-dire susceptible de traverser de multiples champs. Puisque tant l'expression que le contenu ont une forme, la *genèse* du langage devient plus complexe que la linguistique ne voudrait nous le faire croire ;

[1] MP, p. 103. Nous rêvons d'un théologien qui ferait une étude systématique et pragmatique des sacrements en fonction du concept d'agencement, en non plus en fonction du champ symbolique (comme ce fut le cas dans l'ouvrage par ailleurs considérable de L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987.)

[2] Notamment entre les IX^{e} et XI^{e} siècles, entre Paschase Radbert et Béranger de Tours.

[3] La conquête du chromatisme en musique passe autant par la mobilité de plus en plus grande du champ modulatoire que par l'acceptation – par l'oreille, par l'intellect et par la sensibilité – des harmoniques de plus en plus éloignés d'une fondamentale. Cf. Alain Féron, « Chromatisme, *musique* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 avril 2019. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/chromatisme-musique/. Quant à la variation, il s'agit de la modulation du thème musical, soit sur le plan mélodique, soit rythmique, soit harmonique.

en tout cas, cette genèse se joue ailleurs que dans le rapport signifiant/signifié. En fait, ce rapport possède une puissance explicative extrêmement faible, tant il n'y a aucune suffisance, aucun primat d'une forme sur l'autre.

Plusieurs conséquences s'en suivent, à commencer par la stabilité supposée du langage. Etant donné l'incessante interaction entre corps et incorporels, on doit abandonner le modèle d'un système unifié autonome, comme si la langue était structurée et fermée sur elle-même, toujours parfaitement grammaticale. En fait, le point de départ sera plutôt dans un noyau actif de la créativité linguistique, duquel résultera une certaine stabilisation et homogénéisation du discours. Le stable est donc un produit de l'instable, un effet secondaire. Même pour une langue dont on se plaint actuellement beaucoup, l'anglais – en ce qu'elle est devenue langue standardisée et impériale –, il faut en réalité rappeler qu'elle est inséparable de ses propres variations internes extrêmement nombreuses (ainsi l'exemple mentionné du « *black english* », qui fait aujourd'hui partie intégrante de la langue majeure).

La seconde conséquence que nous devons expliciter en dépend. Cette conséquence nous concerne en premier lieu : au lieu que le langage dépende d'un « je » central doté d'une mémoire organisée[1] et d'une unité, c'est ce que Deleuze et Guattari appellent « *agencement collectif d'énonciation* » qui distribue les assignations des sujets dans la langue. Avec l'introduction de cet élément théorique, il est possible de ne plus présupposer la subjectivation des pronoms personnels comme un préalable. Si nous sommes en mesure de saisir toute l'étendue de cette thèse, alors c'est l'ensemble de la philosophie du sujet qui peut ainsi être renversé : la subjectivation, au lieu d'être première (ce fut le schéma de Benveniste), dépendra désormais d'un agencement complexe. C'est bien cette thèse qu'approfondissent Deleuze et Guattari. Avec le concept d'agencement collectif d'énonciation, formulé dès le livre sur Kafka, ils entendent montrer en quoi nous ne tenons pas un discours – à la manière de locuteurs responsables de notre énonciation –, mais que c'est plutôt lui qui nous tient, faisant de la subjectivation un effet adjacent, un point d'arrivée : « la subjectivation individuée qui, en moi, s'autorise à parler à la première personne n'étant plus en fait que l'intersection fluctuante, et le « terminal » conscientiel, de ces diverses composantes »[2]. Ici se défait peut-être le contrat immémorial dénoncé par

[1] Déjà chez Hume, la mémoire était nécessaire pour rapporter un flux variable à l'invariabilité supposée du moi. Mais cette nécessité était renvoyée chez lui à une fausse croyance, comme résultat d'un usage illégitime de la causalité.
[2] F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, *op. cit.*, p. 255.

Nietzsche, et que Derrida décrivait pour son compte comme « contrat entre la grammaire du sujet ou du substantif et l'ontologie de la substance ou du sujet »[1].

Mais il est nécessaire de préciser la terminologie et affiner l'emploi du concept d'agencement collectif d'énonciation. « Agencement » veut dire que le langage n'existe que dans des régimes hétérogènes de signes sans cesse réarrangés et autrement disposés, des signes qui ne se réduisent aucunement aux seuls signes discursifs. « Collectif » en revanche ne veut pas dire que plusieurs individus s'expriment simultanément ; un seul individu, quand il se vit comme multiplicité intensive non totalisable, doit déjà être considéré comme étant pris dans un agencement collectif. Il peut en effet s'agir d'un seul individu (par exemple d'un artiste solitaire, d'une idée que je me répète), à condition que la logique des affects se développe au-delà de l'individu et en-deçà de la personne[2]. « Collectif » ne veut donc pas ici dire « social ». Si ce concept servait simplement à affirmer que le sujet dépend des déterminations sociales, ou qu'il y a un caractère social de l'énonciation (ce que la linguistique n'a jamais dénié), son intérêt serait dérisoire. Plus fondamentalement, il s'agit pour Deleuze et Guattari de justifier le fait que l'énonciation combine et organise des facteurs qui n'obéissent pas à une logique formelle d'ensembles bien circonscrits. Nous commençons à entrevoir dès lors pourquoi la production d'énoncés semble démentir la conception linguistique, d'après laquelle l'énonciation consiste à « imaginer » ou « projeter » un moi, suivant le schème bien connu de l'expression : un intérieur affecté par l'extérieur, et qui repasse à l'extérieur dans l'acte d'informer et de communiquer. Cet usage extensif de la langue déforme tout.

Prenons pour commencer le cas de la littérature : il n'y a aucune nécessité de distinguer comme le ferait la linguistique l'écrivain, le narrateur et le héros, la forme et le contenu, la lettre et l'esprit, rapportant l'écriture à un système de la subjectivité (même si on ajoute, pour paraître plus profond, que cette subjectivité est dédoublée et clivée). Soumis aux présupposés de la linguistique, le traitement de la littérature retombe nécessairement dans les affaires individuelles esthétisées. On nous impose alors trois pôles vaguement connectés : un réel pré-linguistique, l'écriture comme son reflet ou son expression, l'auteur-

[1] J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989), p. 98. La référence à Nietzsche vise le §17 de *Par-delà le bien et le mal*.

[2] Par exemple, un anachorète qui choisit la voie de la solitude, du renoncement et de la chasteté. Il s'agit là en réalité d'un agencement très complexe, comprenant mélanges de corps d'un côté (régime alimentaire, sexuel, technologique, comme les ermites penchés sur les colonnes dont ils ne descendent plus), et régimes de signes de l'autre côté (« tout quitter pour le Royaume », restaurer par la virginité un état d'avant la chute). Ou plutôt, et pour être encore plus rigoureux, il n'y a même plus de côtés, expression et contenu étant tous deux « formés », agissant l'un(e) dans l'autre et l'un(e) sur l'autre.

locuteur comme source de cette réflexion. Des esprits parlent à des esprits, dans un va-et-vient fécond entre l'art et la vie, tous deux étant des totalités signifiantes. On obtient alors une théorie de la littérature centrée sur l'ego, théorie très courante mais peu propice à faire apparaître ce que vise Deleuze.

En nous cantonnant pour l'instant à la littérature seule, ne rate-t-on pas ainsi le vrai génie d'un auteur, la manière qu'il a de porter l'écriture à un point d'excès ? Pour Deleuze, la littérature est irréductible (1) à une énonciation individuée, (2) à l'expression de sentiments, mais aussi (3) à la reconfiguration de l'expérience vécue. L'écrivain n'a rien d'un esthète privé. Au lieu d'extraire les impressions subjectives (qualités sensibles), il *empoigne* le monde, *produit* des quantités intensives, en *dégage* l'événement. Programme d'Antonin Artaud : « se retrouver dans un état d'extrême secousse, éclaircie d'irréalité, avec dans un coin de soi-même des morceaux du monde réel »[1]. Ou, comme le dit Deleuze, « l'écrivain est pénétré du plus profond »[2]. Si Kafka réprouve par exemple qu'on le traite d'écrivain intimiste, c'est qu'il n'a cessé de conjurer le piège persistant de la subjectivité et de la « vie intérieure », pour se faire le porte-parole des recoins les plus obscurs de l'univers (même d'un univers aussi artificiel, aussi bête que celui de la bureaucratie). Cela veut dire une chose très simple, loin de tout illuminisme naïf (interprétation que les images de Deleuze ont parfois le désavantage de provoquer). Cela veut dire très précisément qu'avant d'être une affaire de mots ou d'idées, l'écriture est d'abord concernée par la position singulière de l'agencement d'énonciation (c'est cette position qui fait le style).

Là encore, si nous avions dit dans l'étude de la sensibilité qu'aucun art n'est figuratif, il faut ajouter ici qu'aucun art n'est signifiant (et l'on doit fuir quand quelqu'un veut nous expliquer ce qu'un artiste « a voulu dire » – surtout lorsqu'il s'agit de l'artiste lui-même ; car il ne peut parler de lui que comme d'un étranger, tant l'œuvre efface les personnes qui la produisent ou l'expérimentent). Cette remarque a encore davantage de raisons de valoir en littérature. Grâce à ce nouveau schème théorique, il est possible de dépasser le problème du sujet « écrivant », qui est un problème mal posé, ou plutôt posé simplement du point de vue d'un usage extensif de la langue. Rejoignant Foucault[3], Deleuze et Guattari refusent donc les trois manières de faire commencer le langage : (1) soit avec des personnes, (2) soit avec

[1] A. Artaud, « Le pèse-nerfs », in *L'Ombilic des Limbes*, Paris, Gallimard, 2017, p. 93.
[2] D, p. 56. ce qui suffit déjà à mettre un trouble dans la triple *mimesis* de Ricœur telle qu'elle est exposée dans *Temps et récit* (P. Ricœur, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, p. 105.)
[3] On se rappellera la manière dont Foucault décrit le langage « venu d'ailleurs, de là où personne ne parle ». M. Foucault, « Le "non" du père », in *Critique*, n° 178 (1962), pp. 195-209.

le signifiant, (3) soit avec une expérience originaire : « ce qui est premier, c'est un ON PARLE, murmure anonyme dans lequel les emplacements sont aménagés pour des sujets possibles »[1]. C'est sur fond de ce jeu ni subjectif, ni humain, que prennent figure *et* la subjectivité *et* l'humanité.

Cette précision permet de tirer les conclusions suivantes : (1) les pronoms personnels « je-tu-il » appartiennent profondément au langage, (2) comme celui-ci est premier, les récuser ne nous fera pas atteindre une quelconque réalité préexistante, primordiale, ou pré-linguistique ; (3) en revanche (et comme la littérature en fait la démonstration pour l'ensemble du discours), il est possible de lutter contre le langage dans le langage même, autrement dit il est possible de passer par les dimensions qui sont celle de l'humanité et de la subjectivité, en user stratégiquement et de manière économique, afin de pousser l'agencement si loin que les pronoms personnels soient défaits, et l'humanité de l'homme traversée par l'inhumain. Autrement dit, c'est à partir de la langue majeure, humaine et standardisée qu'il est possible de changer de plan et d'atteindre à l'intensif impersonnel.

Cette promotion d'une fonction anonyme et trans-positionnelle du sujet (comme pièce de l'agencement) ne doit pas nous induire en erreur. Il ne s'agit pas pour Deleuze de prétendre que les sujets du discours sont indéterminés ; il n'ignore pas qu'ils le sont parfaitement lorsqu'on parle. Mais le sujet change de nature suivant qu'il soit rapporté (1) à un discours tout fait, ordonné, efficace (dépendant de l'alliance d'un Dieu, d'un monde et d'un moi cohérents ; alliance qui renvoie elle-même à la triade des significations conceptuelles, des désignations d'objets et des manifestations personnelles), ou (2) à un murmure, où le « on » et le « il » impersonnels peuvent toujours se substituer à n'importe quel pronom. Une fois de plus, on n'y verra nullement une concession à la mode contemporaine de la destitution ou de l'élision du sujet, aucun romantisme du vague, mais une vraie analyse des fonctions du langage et du plaisir pris à la fabulation littéraire (qu'il s'agisse du plaisir de l'écriture ou de celui de la lecture).

Nous pouvons désormais récapituler les éléments dégagés par les analyses précédentes, en insistant particulièrement sur la récusation du sujet tenant un discours. Le

[1] F, p. 62. MP, p. 324 : « Nous croyons au contraire que l'indéfini de la troisième personne, IL, ILS, n'implique aucune indétermination de ce point de vue, et rapporte l'énoncé non plus à un sujet d'énonciation, mais à un agencement collectif comme condition. Blanchot a raison de dire que le ON et le IL – on meurt, il est malheureux – ne prennent nullement la place d'un sujet, mais destituent tout sujet au profit d'un agencement du type heccéité, qui porte ou dégage l'événement dans ce qu'il a de non formé, et de non effectuable par des personnes. »

modèle d'un langage discursif et signifiant est certes valable, mais uniquement d'un point de vue qui réduit déjà le phénomène. Plus particulièrement, c'est la référence à Blanchot qui permet à Deleuze et Guattari d'inverser point par point les présupposés de la linguistique. Rappelons que Benveniste (1) partait des déictiques que sont les embrayeurs, (2) en dérivait le « je » et le « tu » comme pronoms personnels fondamentaux, et (3) découvrait en « je » une forme irréductible. Blanchot, quant à lui, redescend le chemin que Benveniste remonte : (1) il partait des formes linguistiques personnologiques, (2) en extrayait les pronoms personnels « je » « tu » « il » tels qu'ils sont communément utilisés dans la langue, par habitude, et (3) en dérivait un « il » primordial, impersonnel et anonyme[1]. Ainsi, la littérature devenait chez Blanchot exploration des limites de la conscience, travail du neutre et de la nuit capable de défaire l'ordre de la représentation et de pointer, non pas tant en dehors ou au-dehors du langage, que le dehors du langage (ce moment où le langage tout entier tend vers une limite « asyntaxique », « agrammaticale »[2], faite de visions et d'auditions). Naturellement, il ne s'agit pas de parler dans la vie comme les écrivains qui expérimentent dans la langue. Il s'agit de dire que les écrivains font apparaître la nature intensive du langage. Cette nature en explique tant la genèse que le fonctionnement. Résumons schématiquement les deux usages envisagés par Deleuze et Guattari :

Usage extensif	**Usage intensif**
Langue homogène, proche de l'équilibre	Langue hétérogène, dans un état de variation continue
Objet théorique de la linguistique	Objet de la pragmatique
Dépendant d'un « sujet »	Dépendant d'un « agent »
Privilège du signifiant	Prise en compte de facteurs a-signifiants
Information, communication, réflexion	Puissance de création
Développement binarisé, dichtonomisé	Chromatisme généralisé
Forme dérivée explicite	Forme primaire implicite du langage
N'explique pas le fonctionnement de la langue, mais le présuppose	Invente le fonctionnement de la langue, donc fournit une explication génétique de son économie significationnelle
Scientificité basée sur des conditions d'identité minimale et sur des invariants structurels	Compréhension moderne et fonctionnelle de la langue, d'une scientificité supérieure, basée sur l'étude des agencements collectifs d'énonciation
Ce qui, de tout temps, s'est fait une conception métaphorique et symbolique de la littérature	Ce qui, de tout temps, a rendu la littérature possible

[1] Pour un exemple d'une telle dérivation, voir le commentaire de Kafka dans M. Blanchot, *L'espace littéraire*, pp. 16-20.
[2] CC, p. 9.

La langue est un instrument dont on dispose, instrument d'un « vouloir-dire » du sujet	Le langage ne s'articule pas à partir d'une volonté de signifier, de communiquer ou de décrire. Il y a un « il » impersonnel qui met chaque énoncé en rapport avec une multiplicité de voix

Sans doute, une telle présentation a encore le désavantage d'en rester à des oppositions creuses. Puisque nous avions noté l'influence de Blanchot sur la thèse de la neutralité du langage, prenons le rapport à la littérature comme guide d'analyse.

Insuffisances de l'usage extensif du point de vue de la production littéraire

Une certaine conception de la littérature et de la philosophie nous a habitués à la découverte de grands archétypes imaginaires et à l'interprétation herméneutique. Cette conception se base sur les catégories traditionnelles des « deux sujets », catégories dont elle fait la marque propre du discours. Rappelons que linguistiquement, on peut distinguer en effet (1) le sujet (actif) d'énonciation et (2) le sujet (passif) de l'énoncé. Soumise à ce clivage, l'écriture littéraire s'identifierait à une sorte de lyrisme qui caresse le monde. L'écrivain considérerait et coucherait sur papier les impressions que le monde réveille en lui ; c'est l'image stéréotypée de l'écrivain comme quelqu'un de particulièrement sensible, d'un artiste qui *s'exprime*, qui s'écrit et se livre à l'introspection, ou qui livre pour nous ce qu'il a « à dire ». Par rapport à l'écrivain, le philosophe serait au contraire celui qui *réfléchit* le monde en produisant un double discursif des choses ; le livre comme miroir du monde. Image toute aussi stéréotypée du philosophe comme étant le répondant universel de la réalité, et s'adressant en droit à un interlocuteur universel (mais s'adressant de fait, à quelqu'un qui connaît déjà les codes). La conséquence de ce présupposé est simple à tirer. Tout livre, qu'il soit de philosophie ou de littérature, doit avoir deux « sujets » : celui qui parle (sujet d'énonciation), ce dont on parle (sujet d'énoncé). Quand Deleuze applique le procédé qui consiste à transférer le problème sur le plan *de jure*, il remarque la circularité de la thèse des « deux sujets ». Dès lors, réflexion, imagination, expression deviennent autant de catégories inadéquates pour une étude sérieuse de l'écriture, dans la mesure où ces trois rapports au monde se placent encore sous la garantie de l'ego. Examinons deux torts attribués à une perspective sur le langage qui suppose qu'un sujet (se) parle à travers lui, et la manière dont le traitement intensif vient pallier chez Deleuze et Guattari le manque d'explication génétique.

Premièrement, l'usage symbolique – extensif et représentatif – de la langue se fait une conception symbolique de l'écriture. Se demander ce que le sujet du discours a voulu dire (sens figuré) dans ce qu'il a dit (sens propre), est un moyen de vérifier comment une énonciation considérée est conforme ou non à la signification dominante et à l'usage réglé d'idées et de mots. Or comment juger de la conformité, sinon en référence à un étalon, donc d'après un usage extensif de la langue ? Il faudrait posséder pour cela une méthode d'interprétation qui dégagerait le non-dit ou le sur-dit, une méthode qui parviendrait à la découverte d'un sens caché ou d'un élément latent. Cet élément, simplement indiqué entre les lignes par le penseur, deviendrait explicite sous les yeux d'un lecteur perspicace. L'émetteur et le récepteur se complaisent alors à se faire signe par des clins d'œil malins où ils indiquent qu'ils se reconnaissent. Inutile de préciser qu'on reconnaît bien là un pan immense de la mauvaise poésie qui nous inonde, et de mauvais commentaires philosophiques, alimentés tous deux par un système de l'édition et par des cercles d'appartenance : les mots y perdent nécessairement leur tranchant, et les idées, leur pouvoir de trouble. En fait, il s'agit là non pas des accidents malheureux, mais d'un rapport tout à fait classique et très répandu de l'homme au discours en général. Or, comme Blanchot le dit sans hésitation, « la lecture symbolique est probablement la pire façon de lire un texte littéraire »[1].

Pour mieux comprendre ce verdict sévère, partons de la fin mémorable du *Procès* de Kafka : « "Comme un chien !" dit-il, et c'était comme si la honte devait lui survivre »[2]. On connaît le traitement réservé à cet énoncé par le régime représentatif : Kafka parlerait de lui, mais il parlerait de lui « comme » d'un chien. Avec ce « comme » s'établirait tout un système symbolique et métaphorique, où c'est le sujet d'énonciation restant « comme » un homme, qui produirait un sujet d'énoncé « comme » un chien (un hanneton ou un poisson). De la sorte, la méthode traditionnelle suppose la nécessité constante d'interpréter et de commenter à l'infini (ce qui reste certes toujours possible). Car enfin, comment un homme peut-il s'identifier à un animal, sinon de façon impropre ou par métaphore ? Il faut dès lors que le régime de la métaphore remplace la métamorphose ou le devenir réel : « chien » se réduit en fait à symbole de la condition misérable, de l'angoisse, de la culpabilité.

[1] M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 105.
[2] F. Kafka, *Der Prozess*, Frankfurt am Main, Fischer, 1976, p. 194 : « *"Wie ein Hund !" sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben.* »

Le problème que veut poser Deleuze est différent. Il ne s'agit plus d'expliquer un symbole, pourquoi Rimbaud se sent « de race inférieure »[1] ou pourquoi Nietzsche signe sous le nom du Christ, mais pourquoi seul le style engendre de telles perceptions « mutantes ». Pourquoi la matière de l'écriture elle-même est traversée par des affects inhumains[2] ? Pourquoi l'agonie d'un rat, pour reprendre un autre exemple, peut-elle tout à coup résonner dans ma vie d'être humain, comme Hofmannsthal en fait l'expérience soudaine[3] ? C'est qu'un rat aussi comporte des mondes, des perspectives inédites qui nous échappent et dont les attributs nous sont inconnus. Un animal, même le plus simple possible à nos sensibilités humaines, n'est pas moins riche en affects. Comme Uexküll l'a bien décrit dans *Incursions dans les milieux d'animaux et d'humains*, une tique a un monde pauvre et raréfié. Mais elle sera d'autant plus sensible aux signes, d'autant plus assurée de son action que son environnement se rétrécit en trois éléments[4]. Les affects inhumains sont captés dans l'écriture, ici comprise au sens d'une matérialité des mots, dont les tensions sonores prévalent sur le rapport du mot à la chose. La sensibilité toute humaine de l'artiste assimile les sentirs inhumains dans l'écriture. Comprise de la sorte, la littérature mesure alors en intensité toute la distance, toute la différence d'un sentir à un autre.

La conséquence immédiate est que l'écriture intensive cesse de se vérifier en fonction d'une signification standard, d'après un système d'équivalences et d'analogies. En réalité, il n'y a rien à vérifier du tout. Car il ne s'agit évidemment pas pour Kafka de faire l'animal ou de s'y identifier (ce qui serait grotesque), mais d'être pris dans un devenir spirituel, dans une « sympathie » avec l'animal qui déborde la logique de la récognition. Dès lors, ne doit-on

[1] A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, Paris, Garnier, 1962, p. 215.

[2] Pour une analyse de Proust à partir de tels affects, cf. F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, pp. 383-415. L'amour de Swann pour Odette y est présenté comme relevant du non-humain ; même la sexualité n'y est pas centrée sur la personne ou le visage d'une femme. Une série de composantes non linguistiques et a-signifiantes permettraient à Proust d'explorer de telles réalités inclassables et mouvantes.

[3] Nous faisons ici référence à un texte qui aura une répercussion décisive sur Deleuze, et que nous nous permettons de citer longuement : « Ainsi, récemment, j'avais donné ordre de verser en abondance du poison pour les rats dans les caves à lait d'une de mes métairies. Vers le soir, je sortis à cheval sans plus songer, comme vous le présumez, à cette histoire. Alors, tandis que mon cheval avance au pas dans la haute terre d'un champ retourné et que je ne découvre rien de plus inquiétant à proximité de moi qu'une couvée de cailles apeurées et au loin, au-dessus de l'ondulation des labours, un grand soleil couchant, alors s'ouvre soudain au fond de moi cette cave emplie par l'agonie d'un peuple de rats. Tout était au-dedans de moi : l'air frais et lourd de la cave envahi par l'odeur douceâtre et forte du poison, et la stridence des cris heurtant les murs moisis ; cette confusion de spasmes impuissants, ces galops désespérés en tous sens ; la recherche forcenée des issues ; le regard de froide colère, quand deux bêtes se rencontrent devant une fissure bouchée. [...] C'était bien davantage et bien moins que de la pitié : une participation contre nature, une intrusion au-dedans de ces créatures, ou le sentiment qu'un fluide de vie et de mort, de rêve et de veille s'est écoulé en elles l'espace d'un instant — d'où venu ? » (Hugo von Hofmannsthal, *Lettre du Lord Chandos*). Le thème de noces contre nature, dont Deleuze fera le synonyme même du devenir, est directement repris de ce texte d'Hofmannsthal.

[4] J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hambourg, Rowohlt, 1965, p. 29. Cet exemple est récurrent chez Deleuze.

pas dire que les zones d'indiscernabilité créées par un tel échange d'affects distordent le sujet humain, là même où elles désarticulent le langage ? « Hofmannsthal, ou plutôt lord Chandos, tombe en fascination devant un "peuple de rats" qui agonisent, et c'est en lui, à travers lui, dans les interstices de son moi bouleversé, que l'âme de l'animal montre les dents au destin monstrueux »[1]. Dans ce commentaire, Deleuze et Guattari montrent avec finesse qu'il y a un circuit d'états qui fait naître de nouvelles manières de sentir à même la matière d'écriture. Le lecteur se met à percevoir ce qui demeure imperceptible à la conscience. En toute rigueur, la logique de Deleuze interdit donc de voir dans ces images du symbolisme, tant le processus de composition (en peinture, en musique, en littérature) est réfractaire à toute correspondance entre forme latente et de forme manifeste.

Ce point a aussi une conséquence ontologique, et l'exemple de l'animal n'est pas pris au hasard. Nous ne pouvons manquer de remarquer que le présupposé de l'usage extensif de la langue est que tout ne se vaut pas : l'homme reste au sommet de la création par rapport aux autres étants, aux autres modalités d'être. Deleuze fait valoir l'inverse. Désormais, il s'agit de désanthropomorphiser la sensation pour expérimenter *humainement* des affects *non humains*. Le point décisif est le suivant : l'affect n'est ni celui d'un rat, ni celui d'un homme, mais affect de leur indiscernabilité. Deleuze rappelle donc qu'il s'agit encore de l'autoaffectabilité de l'homme, mais traversée par une autre sensibilité, une sensibilité irréductible et étrangère. C'est pourquoi, « chaque fois qu'on écrit, affirme Deleuze, on fait parler quelqu'un d'autre. »[2] Peut-être ce que Blanchot nomme « la passivité » désigne bien cette face cachée de l'humanité, cette « inhumanité » de l'homme. C'est là que réside tout ce qui importe à l'homme sans le faire lui-même passer du côté de l'important[3]. Subjectivité ambigüe, paradoxale même, puisqu'elle est éminemment humaine, mais d'un homme qui n'est plus le complément imaginaire du cosmos et de Dieu. C'est comme si les moyens mis en œuvre par l'homme se retournaient volontairement contre lui, comme si le « je », malgré son caractère d'absoluité qu'il maintient sans cesse, s'abolissait lui-même et retrouvait (derrière la réalité dominante, derrière le langage représentatif) le jeu des intensités réelles.

[1] MP, p. 293.
[2] ID, p. 198. Lapoujade décrit bien la transformation ainsi opérée, où la métamorphose dans l'agencement remplace la métaphore herméneutique. En écho au « peuple de rats » mentionné par Deleuze et Guattari, l'auteur rappelle que l'écriture passe par une sélection, une convocation d'une pluralité de voix qui mettent en cause la voix supposée unique de l'auteur : « Ce sont alors de nouvelles populations qui se lèvent en celui qui parle […] ». Ceci permet à Lapoujade de réintroduire les composantes qu'une conception idéaliste du langage aurait tendance à laisser de côté : « des sons, des harmoniques, des variations tonales inouïes, mais aussi des voix inaudibles, murmures, bégaiements. Ou bien cris inarticulés, cris de guerre ou cris muets. » Cf. D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, *op. cit.*, p. 212.
[3] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 32.

Pourquoi invoquer subitement l'importance ontologique – et non plus simplement linguistique et esthétique – de ce problème ? Car c'est à Spinoza que Deleuze et Guattari font référence quand ils écrivent : « le rat et l'homme ne sont pas du tout la même chose, mais l'Être se dit des deux en un seul et même sens dans une langue qui n'est plus celle des mots, dans une matière qui n'est plus celle des formes, dans une affectabilité qui n'est plus celle des sujets »[1]. Ce passage nous semble capital, car il lie la thèse de l'immanence (une seule voix pour tout l'être), la promotion d'affects inhumains, l'usage intensif de la langue, et la critique du sujet. Notons de nouveau qu'il ne s'agit pas pour l'écrivain de « se mettre à la place de », ou de troquer son sentir d'homme contre le sentir – forcément imaginaire – d'un rat ; il s'agit le plus rigoureusement d'éprouver la différence, saisir toute la distance entre les deux sensibilités. Bref, sentir comme nous sentons qu'il sent, précisément ce que nous avions nommé *intensité*[2]. Si bien que devenir, c'est non plus mesurer la distance entre deux essences, mais entre deux intensités dans leur rapport avec l'état zéro d'intensité. Cet état se nomme « corps sans organes », « Dehors », ou encore « substance spinoziste ». Comprise comme travail d'une ligne du dehors, l'écriture passerait par différents degrés, remontant et descendant perpétuellement les échelles intensives. C'est donc de manière parfaitement cohérente, bien que non dénuée d'humour, que dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* les auteurs affirmeront de la pensée qu'elle « est parfois plus proche d'un animal qui meurt que d'un homme vivant, même démocrate »[3]. C'est que la pensée – si elle est ouverture du nouveau, si elle est invention et création, si elle est composition d'affects – induit forcément de nouvelles manières de voir et de sentir.

On pourrait sans doute affirmer que la grandeur de l'homme réside dans sa capacité à se décentrer, à changer de point de vue. Ainsi, on referme de nouveau les procédés d'écriture dans un champ représentatif et référentiel où, au-delà de l'humanité, il n'y a rien. Écrire serait même la quête suprême de l'identité personnelle et de l'expression de soi. En effet, comment y aurait-il quelque chose, sinon par rapport à moi, homme, être sentant, être pensant, être linguistique, doté d'une certaine maîtrise sur la langue et sur ma volonté ? Ne faut-il que moi, homme, ait décidé d'écrire sur un rat qui agonise ? Pour Deleuze et Guattari, cet humanisme est en fait un mot d'ordre qui répare le trouble ressenti : cette conception s'efforce de colmater la puissance d'écriture et le remaniement de la langue par l'écriture, en imposant le sujet humain comme marque principielle du discours. Or, on a vu que le

[1] MP, p. 315.
[2] Comme caractère de ce qui a un degré, comme ce qui est réel dans la matière.
[3] QPh?, p. 103.

principe réside dans le « il » anonyme. Loin que le langage suppose des sujets en fonction d'un encodage abstrait du type « je-tu-il », ce sont les sujets qui *s'extraient* du langage, et naissent d'une rumeur impersonnelle, d'une nébuleuse polyvoque dont ils dépendent.

D'où une thèse forte, généralisable à partir de la littérature à l'ensemble du langage : « il n'y a pas d'énonciation individuelle, ni même de sujet d'énonciation »[1], « l'énoncé ne renvoie jamais à un sujet »[2]. C'est qu'il y a déjà toutes sortes de voix dans une voix. Le style de Proust, par exemple, est inséparable des figures esthétiques qu'il invente : le héros-narrateur du roman, avec une étrange plasticité, sélectionne parmi toutes les voix chuchotantes celles qui peuvent accueillir la rencontre du signe. Mise face aux vibrations intensives, les facultés disjointes se mettent à briser l'unité du sujet. Chez Proust, grâce aux moyens stylistiques très précis, les objets et les qualités que ces objets portent deviennent flous, voire évanouissants. Ce pourquoi, son œuvre ne se limite pas au plaisir des esthètes : elle déstabilise le système perceptif et dénotatif et explore des sémiotiques qui ne sont plus centrées sur l'homme. En matière des passions humaines, Proust traite des objets mentaux les plus curieux, faits de chevauchements perceptifs, de distorsions. La conséquence est que les points de subjectivation perdent dans la *Recherche* leur caractère privatisé et localisé.

De même pour Kafka, la lettre « K. » ne désigne évidemment pas un narrateur ou un personnage. Il n'y a pas position d'un sujet d'énonciation, mais « un monde d'intensités pures, où toutes les formes se font et se défont […] au profit d'une matière non formée »[3]. « K. » chez Kafka signale une heccéité, une fonction générale qui prolifère et qui permet une expérimentation en littérature, par-delà les messages explicites et individuellement énoncés. Ainsi dans *Le Procès*, K. tantôt comme banquier, tantôt comme accusé, tantôt comme procédurier, ou plutôt les trois à la fois. Cette indiscernabilité permet une exploration dans l'épaisseur du langage, tout un jeu avec les machines techniques, bureaucratiques, et les énoncés juridiques qui leur sont liés, suivant que K. se confronte à la série des inspecteurs, des fonctionnaires, ou à sa petite amie Elsa. Et si un grand nombre de doubles vient proliférer dans le système littéraire (ainsi chez Kafka, mais aussi chez Klossowski et Blanchot, comme en témoigne *Thomas l'obscur*), ce n'est plus par dédoublement d'un sujet d'énoncé et d'un sujet d'énonciation, mais en vertu d'une intériorisation du dehors. Seul ce qui récuse toute

[1] MP, p. 101.
[2] K, p. 149.
[3] K, p. 24.

forme essentialiste de subjectivation permet cette intense activité pseudonymique, où un masque cache toujours un autre masque, à l'infini.

Nous pouvons tirer de ces exemples des indications de ce que serait une manière « intensive » de lire. Premièrement, les personnages ne sont jamais les tenant-lieu de l'auteur ; toutes les tentatives de lecture en ce sens mènent à des résultats désastreux et comiques. Mais deuxièmement, et comme par surenchère, on doit ajouter que les doubles de ces personnages ne sont jamais une émanation de leur subjectivité ou une projection de leur intériorité, puisqu'ils se vivent eux-mêmes comme le double de l'autre, comme un « non-moi »[1]. C'est la raison pour laquelle, chez Blanchot, les personnages ne sont pris dans aucun projet à accomplir, mais sont livrés par l'écriture comme des éclats, destinés à errer, indéfinis[2].

Toutes ces insuffisances du traitement représentatif du langage eu égard à la littérature sont riches en enseignements pour la problématique de la subjectivité qui nous occupe. Premièrement, le devenir qui défait le sujet doit remplacer la métaphore. Deuxièmement, au lieu de la séparation du sujet d'énoncé et du sujet d'énonciation, l'individuation devient processuelle (ce qu'exprime bien le concept médiéval d'heccéité[3]). Quel est le mode d'individuation d'un nuage par exemple ? Il ne suffit pas de dire que l'individuation y reste floue. Pour comprendre la teneur de ce concept, on dira par exemple que « un-oiseau-un-jour-près-de-l'océan » est une heccéité propre au compositeur Messiaen : (1) elle désigne un ensemble de rapports différentiels parfaitement déterminés ; (2) cet ensemble forme un transport aérien bien précis dans la matière sonore, un nouveau groupement de sons, (3) cet ensemble ne « représente » rien, et ne représente surtout pas le vol d'oiseau. En revanche, il y a un devenir-oiseau de la musique, une capture musicale des traits expressifs d'un vol. Ce pourquoi Deleuze aime à rappeler que tout devenir est « spirituel » et non imitatif.

Récapitulons. L'intensité mesure la puissance plus ou moins grande d'une force (pour une onde sonore, on parlera de variation en hauteur, en intensité, en timbre ; pour une onde lumineuse, d'une variation en teinte, valeur, saturation). Chaque intensité s'éprouve

[1] F, p. 105.
[2] Sur la fonction des personnages dans le récit chez Blanchot, voir par exemple. F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, p. 83.
[3] « Heccéité » chez Deleuze et Guattari décrit les degrés d'intensité qui composent un individu et leurs rapports. MP, p. 318 : « Il y a un mode d'individuation très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance. […] Une saison, un hiver, un été, une heure, une date ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confonde pas avec celle d'une chose ou d'un sujet. »

par une chute par rapport à son degré zéro. Varient en intensité dans le langage le ton de la prononciation des syllabes, les accents toniques, les aspects sonores du mot, les composantes matérielles et leur liaison. La poésie contemporaine a été particulièrement sensible à cette autonomisation de contenus a-signifiants. D'après cette conception en intensité de la littérature (principalement exposée dans le recueil *Critique et clinique*), les mots, au lieu d'être métaphores, sont des tenseurs qui libèrent une matière expressive[1]. Quand elle s'origine dans ces tensions internes au langage, dans cette gesticulation intérieure à la matière sonore, l'écriture devient un procès ou un processus qui ne laisse plus subsister le problème de la dualité entre le personnage et l'auteur, entre l'auteur et le narrateur. La subjectivité (même réfléchie, clivée et dédoublée) est remplacée au profit d'une « âme », à entendre comme un circuit d'états au sein d'un procédé de composition qui n'a rien de symbolique. Bref, il n'y a plus de coordonnées personnologiques universelles, si bien que la position du sujet change radicalement : au lieu d'interpréter les métaphores dérivées de la distinction des deux sujets (« *je* » « *me* » parle), l'homme explore des modes d'individuation qui ne sont plus ceux d'une chose, d'une personne ou d'un sujet[2]. Compte tenu de ce qui précède, on comprendra que pour Deleuze et Guattari il est nécessaire que le langage soit arraché au sujet pour que Kafka puisse dire, cette fois-ci le plus littéralement, que « [s]a manière de sentir est semblable à celle du poisson »[3].

La fonction de l'auteur

Ces développements permettent de faire une mise au point concernant la fonction de l'auteur[4]. On peut reprocher à Deleuze d'avoir mélangé jusque-là l'individuation des personnages et la subjectivité créatrice. Quels seraient, dès lors, le rôle et la fonction spécifique de l'auteur ? En fait, indépendamment de toute considération narratologique, les aspects fonctionnels de l'énonciation font apparaître que c'est toujours un tiers qui dit « moi ». Par conséquent, le sujet créateur est une position variable. Pour Deleuze, cette conséquence est suffisante pour en finir avec la littérature de maître ou d'auteur, puisque

[1] Ainsi dans le poème « Passionnément » de Gherasim Luca, où une série singulière et parfaitement logique met en tension les mots tels « pas », « rats », « nation », « ration », tous tendus vers le cri final : « Je t'aime passionnément ».
[2] Par exemple chez Blanchot, l'individuation de Thomas plutôt comme une atmosphère.
[3] K, p. 38.
[4] On se rappellera ici l'étymologie du terme, qui vient de *auctor*, lui-même dérivé de *augeo* (croître, augmenter). Ces éléments indiquent qu'*auctor* désigne le pouvoir de faire surgir quelque chose, de faire advenir une réalité par une parole prononcée avec autorité, et qui change quelque chose dans le monde. Sur cette étymologie, cf. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes – 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp. 149-150.

« “l’auteur” lui-même est une de ces positions possibles dans certains cas »[1]. En effet, la notion d’agencement évite non seulement de chercher l’intention de l’auteur, mais elle sépare également la littérature et le discours en général du thème de l’expression[2]. En un sens, le plaisir de l’écriture réside dans un renoncement à *se* produire et à *se* formuler soi-même, puisque le « je » de l’écrivain s’accomplit en quelque chose d’extérieur[3]. La littérature, comme les commentateurs de Blanchot ne cessent de le souligner, « ne se prête pas aux gens qui disent « Je », à des intrigues qui se racontent »[4]. De manière similaire, « les inconvénients de l’Auteur, écrit Deleuze, c’est de constituer un point de départ ou d’origine, de former un sujet d’énonciation dont dépendent tous les énoncés produits, de se faire reconnaître et identifier dans un ordre de significations dominantes ou de pouvoirs établis : “Moi en tant que” »[5]. Le véritable auteur, quand il travaille, n’ignore pas qu’il n’est ni la source unique, ni le fondement originaire de l’œuvre. Pour reprendre la thèse d’un article décisif de Foucault[6], il se sait être une instauration discursive, une fonction qui s’exerce, c’est-à-dire un agencement d’énonciation. En fait, on ne manquera pas de remarquer que toute la stratégie d’écriture de *Mille Plateaux* témoigne de cette glossolalie où le sujet individué d’énonciation (« moi-je ») n’occupe plus la place première et ne reste plus prisonnier des effets de sens.

On ne cesse de s’étonner du « nom propre » et de la position d’autorité dont peut jouir l’écrivain sur la scène publique. Cette position a de quoi surprendre, puisque l’écriture ne lui permet pas de faire un retour sur soi. Comme l’écrivain est « sur la ligne de rencontre du monde intérieur et du monde extérieur »[7], comme il met en contact un dehors et un

[1] F, p. 62.
[2] Georges Didi-Huberman par exemple a bien analysé en quoi, même dans un journal intime, on reste loin du bavardage où un je s’épanche, se console et s’écrit. Citant à la fois Blanchot, Foucault et Deleuze, il montre comment le doute entre le sujet d’énoncé et le sujet d’énonciation révèle, sous l’écrivain, la puissance de l’impersonnel. La stratégie serait de déconstruire, puis de reconstruire les affects pour mieux les exposer. Le journal intime et le récit (ou plutôt le brouillon) de soi, en ce sens, contiennent en réalité très peu de choses privées. Tant le *Journal* de Kafka que le *Journal de travail* de Brecht (comme montages d’éléments très hétérogènes) en attestent éminemment. Cf. G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position, L’œil de l’histoire, 1*, Paris, Minuit, 2009, pp. 21-24. Voir également M. Blanchot, *L’espace littéraire*, *op. cit.*, pp. 20-21 : « Le Journal représente la suite des points de repère qu’un écrivain établit pour se reconnaître, quand il pressent la métamorphose dangereuse à laquelle il est exposé ». Mais on se reconnaît nécessairement comme un autre qui décentre l’unité du sujet. A ce propos, voir par exemple L. Janvier, *Samuel Beckett par lui-même*, Paris, Seuil, 1969, p. 176 : « Si se parler est aller ailleurs, se porter en avant, se proférer, le parleur se parlant est bien celui qui va devant et celui qui se regarde aller vers. Parole et écoute, risque et abri, fuite et fixité : il n’y a pas de monologue ». On aura reconnu dans cette description l’*automaton spirituale*.
[3] Voir à ce sujet le commentaire de Schleiermacher dans M. Blanchot, *L’écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 18.
[4] A. Calin, « Qui parle ? Ou la communauté des idées sans auteur », in J. Loehr, J. Poirier (sous la dir. de), *Retour à l’auteur*, Reims, EPURE, 2015, p. 154.
[5] D, pp. 35-36.
[6] M. Foucault, « Qu’est-ce qu’un auteur ? », in *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, pp. 789-821.
[7] D, p. 66.

dedans, rien ne lui importe moins que la reconnaissance, et rien ne lui importe plus que le devenir-imperceptible, la disparition, c'est-à-dire le moment où il s'absorbe dans l'écriture. Comme le note Arthur Cools dans son étude consacrée à la modification du rapport à soi impliqué par l'écriture : « l'écrivain est exposé à un mouvement qui le destitue, le décentre et le dessaisit de son pouvoir – mouvement infini d'une dépossession de soi. »[1]

Qu'est-ce à dire, sinon que la dissipation ontologique dans le langage se double d'un rappel éthique à la modestie et à l'humilité ? Plus un auteur prend de l'importance, plus il veut se faire un nom, plus son ego camoufle la petitesse de sa création. Le caractère saugrenu, voire quelque peu moralisateur, de cet interdit d'infatuation de soi disparaît si on introduit un second clivage : entre « écrivain » et « auteur ». L'auteur serait sujet d'énonciation, et d'une énonciation déjà obéissant aux injonctions dominantes, tandis que l'écrivain serait son propre défaut, incapable de dire « je ». L'auteur peut passer son temps à se demander qu'est-ce qu'écrire, ou comment écrire, ou s'il est possible d'écrire, sans avoir le moindre rapport vital à l'écriture[2]. Tout autre est l'expérience paradoxale de l'écrivain ; il circule dans les affects en mettant le langage en tension, découvre des manières inédites de le moduler, si bien que son nom propre peut s'identifier à son style.

Nous avons noté auparavant le lien indéfectible (1) du sujet, (2) du pouvoir et (3) de la langue normalisée. Il est dès lors cohérent, pour peu qu'écrire soit creuser une langue étrangère dans la langue, qu'on n'écrive qu'en s'excluant, dans un état de patience et de passivité qui écarte toute maîtrise. C'est en ce sens que Blanchot affirme que « s'il y a rapport entre écriture et passivité, c'est que l'une et l'autre supposent l'effacement, l'exténuation du sujet »[3]. Cette réponse résout le problème du « nom propre » et du « style ». En fait, le nom propre de l'écrivain n'est qu'un avatar. « Le nom propre, écrit Deleuze, ne désigne pas un sujet, mais quelque chose qui se passe, au moins entre deux termes qui ne sont pas des sujets, mais des agents, des éléments »[4]. Le nom propre est certes hautement individualisé. Mais si les grands concepts en philosophie et les grandes œuvres d'art sont *signés*, il s'agit de signatures qui ne sont même plus celles des personnes. La signature désigne plutôt la trace d'une intensité. C'est dire à quel point les thèmes de l'anonyme, de l'imperceptible et de

[1] A. Cools, *Langage et subjectivité*, *op. cit.*, p. 86.
[2] Sur ce thème, cf. le cours du 14 décembre 1982, repris dans Marc Haas, *Le cours de Gilles Deleuze, 1979-1987*, t. I, Montreux, Éditions Eidos, 2017, p. 70.
[3] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 29.
[4] D, p. 65.

l'impersonnel servent chez Deleuze à réaffirmer les valeurs que sont l'humilité et la minoration du moi.

Donc, on devra dire qu'est du côté des « maîtres » non seulement toute production qui raconte une fiction personnelle, ses souvenirs ou son histoire privée, mais aussi – ce qui est plus curieux – toute production qui maintient artificiellement le mythe de l'impersonnel. Il s'agit ici de contester le faux impersonnel qui accède par des moyens artificiels à la neutralité et à l'anonymat, et qui « imite » la grande littérature ou la grande philosophie. Par exemple, l'anonymat qui consiste à dire « nous » au lieu de « je », à se dissimuler derrière la neutralité censée être garante de l'objectivité, est encore un moyen de contrôle qui produit des énoncés standardisés ; c'est la neutralité seulement représentée, recherchée, passée dans le contenu, au lieu d'une neutralité irréparablement accomplie par l'acte même d'écrire. Car l'anonymat, il ne faut pas le caricaturer, encore moins le proclamer, il faut le faire par un exercice ascétique qui exige de la patience et de la sobriété (rien de plus sobre que la littérature de Franz Kafka, de Gherasim Luca). Le nom propre de l'auteur tel qu'il est produit par des stratégies de publication, de distribution et de communication, en ce sens, n'est que la falsification de cet *autre nom propre* qu'est la singularité.

Nous pouvons à présent formaliser et regrouper les thèses à retenir : (1) il est impossible de réduire l'énonciation au sujet humain, (2) le devenir remplace la métaphore et rend inadéquate la lecture symbolique qui distingue les « deux sujets », (3) l'agencement d'énonciation bouleverse la fonction de l'auteur. Examinons désormais ce qui fait le mieux apparaître un tel « agencement collectif d'énonciation ». En effet, la thèse selon laquelle l'agent doit remplacer le sujet resterait purement abstraite et infondée, si on ne découvrait pas dans la langue un élément fondamental, une configuration discursive particulière qui rapporterait tout dire à un autre dire, et tout sujet d'énoncé à un autre sujet d'un autre énoncé, dans un perspectivisme généralisé. Non seulement les références à Kafka, Proust et Blanchot pourraient passer pour de simples notes d'intention ou d'injonctions sur ce que devrait être la littérature. Mais plus encore, le langage quotidien resterait totalement inaffecté par ces thèses : le sujet d'énonciation y demeurerait immobile, bien à sa place. Comment rendre la thèse de Deleuze et Guattari plus radicale et plus convaincante ?

Le discours indirect libre

C'est le discours indirect libre qui permet la mise au jour d'un tel élément perspectiviste impliquant le passage permanent d'un sujet à un autre. Très utilisée dans le roman moderne, cette figure de style est omniprésente chez Flaubert : « - Monsieur vous

attend, Madame ; la soupe est servie. Et il fallut descendre ! il fallut se mettre à table ! ». La tournure exacte aurait été « il lui fallut », mais dans ce cas, et sans que ce soit marqué chez Flaubert par la ponctuation ou une tournure particulière, la voix du personnage est subitement mise en déplacement, dans un mouvement comprenant indistinctement la voix d'Emma et la voix de l'auteur. L'auteur-narrateur parle « en tant que » ou « comme si » il était son personnage, dans un perspectivisme où ce personnage est à son tour déjà quelqu'un (ou quelque chose) d'autre. Notons aussitôt que dans le cas du discours indirect libre ici considéré, il ne s'agit donc pas simplement pour Flaubert de « réfléchir » comme son personnage ou d'endosser une personnalité, mais circuler dans l'écriture à travers les états intensifs. Les différents rôles énonciatifs sont pour ainsi dire amalgamés : un personnage naît dans l'écriture, mais cette naissance est concomitante de la naissance d'une vision littéraire sur ce personnage, une vision de l'extérieur. Il ne s'agit pas simplement d'une affaire d'histoire ou de narration, mais d'une affaire de perception qui réveille à son tour des états particuliers de la pensée. Là encore, le discours indirect libre confirme ce qu'on a vu dans la doctrine des facultés : on va toujours de quelque chose de senti comme d'une origine, d'un point de départ *non linguistique* du langage (vision ou audition). Autrement dit, c'est le dehors de la langue qui lui permet de ne pas se fermer sur elle-même dans un système clos. C'est lui qui induit ce glissement perpétuel d'un énoncé à un autre.

Deleuze ne s'en tient évidemment pas là. En fait, ce qui se joue dans cet exemple de Flaubert est un certain agencement. « Agencement » veut dire qu'il n'y a pas d'un côté la forme, de l'autre le contenu ; d'un côté le style, de l'autre ce dont on parle. Cette bipartition est stérile et présuppose ce qui est en question. En revanche, il y a des états de désir qui composent avec un flux d'écriture, il y a passage d'un affect. D'une phrase à l'autre, il y a un soudain changement de registre, même s'il n'est pas conscientisé. Ce premier exemple tiré de *Madame Bovary* peut nous guider pour fonder une nouvelle approche du sujet du discours. Inspiré par le linguiste Bakhtine, Deleuze s'est demandé comment fonctionne le discours indirect libre : « il n'y a pas simple mélange entre deux sujets d'énonciation tout constitués, dont l'un serait rapporteur, et l'autre rapporté. Il s'agit plutôt d'un *agencement d'énonciation*, opérant à la fois deux actes de subjectivation inséparables, l'un qui constitue un personnage à la première personne, mais l'autre assistant à sa naissance et le mettant en scène. Il n'y a pas mélange ou moyenne entre deux sujets, dont chacun appartiendrait à un système, mais différenciation de deux sujets corrélatifs dans un système lui-même

hétérogène »[1]. Notons bien que Deleuze n'attribue pas au discours indirect libre un intérêt simplement narratologique ou stylistique, puisque cette réfraction de différents sujets, cette hétérogénéité énonciative acquiert pour lui une signification plus générale. Les variables *internes* à la langue font apparaître que la langue est travaillée par son propre *dehors* (non pas ce qui est simplement extérieur à elle, mais ce qui n'est pas elle). Par conséquent, la langue doit dépendre des éléments eux-mêmes non linguistiques, éléments qui font pleinement partie de la langue et de son fonctionnement réel.

Avant d'en tirer des enseignements sur ce qu'est un « agencement », prenons un autre exemple du discours indirect libre tiré de la littérature russe. Cet exemple a l'avantage de mieux marquer les raisons de Deleuze d'insister sur le perspectivisme généralisé. Dans *Anna au cou*, Tchekhov écrit : « Elle se rappelait comme la cérémonie de mariage était pénible, elle avait l'impression que le prêtre, les invités, tout le monde dans l'église la regardait tristement : pourquoi, pourquoi elle, une fille si belle, si gentille, épouse ce Monsieur âgé et inintéressant ? »[2] Ici, malgré la parfaite grammaticalité, l'hésitation est encore plus grande. Est-ce que l'auteur rapporte l'opinion générale des invités ? Ou bien a-t-on affaire à un énoncé qui traduit les sentiments propres d'Anna ? Ou est-ce la façon dont elle interprète les réactions à son récent mariage ? On le voit, trancher est déjà trahir la puissance littéraire de Tchekhov ; c'est adopter une position là où Tchekhov laisse le choix. En réalité, il n'y a plus ni elle ni l'autre, ni l'auteur ni le personnage, mais une figure esthétique qui s'individue dans des rapports différentiels, rapports à peine perceptibles. Au lieu d'un énoncé parfaitement individué, d'un discours linéaire entre un locuteur et un récepteur, d'une correspondance des mots aux choses, il s'agit plutôt ici d'une polyphonie, de toutes sortes de voix dans une voix, d'une rumeur impersonnelle. Le contexte indique comme sujet de conscience le personnage, celui-ci se représentant les paroles d'autrui, mais ces paroles étant rendues à leur tour par le narrateur qui imite étrangement le discours oral. Il y a donc un décrochage qui met un énoncé aux prises avec un autre énoncé. Deleuze fait alors comprendre qu'il est impossible de faire dépendre un énoncé du sujet comme de son origine. Et c'est bien parce que tout va d'énoncé à énoncé (au lieu d'aller de signifiant à signifié), que cette méthode d'analyse est à la fois immanente et fonctionnaliste.

[1] IM, p. 106.
[2] A. Tchekhov, *Anna au cou*. Dans cet exemple, nous adoptons la traduction d'Olga Artyushkina figurant dans sa thèse « Le discours indirect libre en russe », et qui nous semble fidèle à l'original. Document disponible sur https://www.lesjeunesrussisants.fr/syntaxe/documents/LE_DISCOURS_INDIRECT_LIBRE_EN_RUSSE.pdf

Ces remarques permettent de théoriser approximativement la figure ici considérée. *Indirect*, le discours l'est par son hétérogénéité même. Cette hétérogénéité fait en sorte que la littérature devienne inséparable d'un perspectivisme et fasse monter toutes les puissances du faux, dans une fabulation où coexistent, se contaminent et se contractent les sujets d'énonciation. *Libre*, le discours l'est parce qu'il épargne ou suppose futiles les tournures citationnelles comme « dit-elle » ou « il a dit que ». Cette liberté rend impossible un repérage direct des énonciateurs. « Que sa voix soit la mienne, tenue par moi »[1], écrit Duras, qui sut mieux que quiconque former une esthétique kaléidoscopique propre au style indirect libre, au nom de singularités qu'on ne peut plus dire personnelles. C'est dire à quel point les véritables embrayeurs sont des figures esthétiques qui ne peuvent pas saisir ce qui leur arrive sans perdre leur identité : personnages extrêmement individués, mais emportés par l'indéfini. On pourrait reprocher à Deleuze de prendre une figure de style rare en littérature, et d'en faire par généralisation abusive le modèle de la langue. Considérons les raisons qu'il a de ne pas la réduire à une sophistication de style littéraire et insolite.

Premièrement, on dira que même un traité de philosophie s'écrit dans un style indirect libre qui brouille la ligne séparant la voix du commentateur et la voix du texte commenté. Pour cette raison, les marqueurs logiques de différenciation sont en réalité rarement évidents ; quand Heidegger relit Kant, la relecture doit certes rester fidèle et ne rien faire dire de plus à Kant que ce qu'il a dit, mais elle doit aussi, à l'aune d'un autre problème, le sommer de dire autre chose que ce qu'il a dit, le faire parler. Heidegger pose à Kant d'autres questions que celles qu'il s'est lui-même posées. La voix du penseur représente les thèses d'un autre penseur, c'est-à-dire les présente une seconde fois[2], mais on ne sait plus qui parle par la bouche de qui : l'énonciation circule indéfiniment. Cette explication devient encore plus convaincante si on considère la présence en philosophie des personnages conceptuels.

Deuxièmement, c'est encore la même théâtralité des voix émergeantes que Deleuze redécouvre dans ses livres sur le cinéma. À l'aune de certaines images, on ne sait plus si le monde est vu à travers les yeux du personnage ou à travers la conscience neutre et fixe de la

[1] M. Duras, « Retake », in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 2014, p. 924. Ou encore « Les yeux bleus cheveux noirs », in *ibid*., p. 218 : « - Vous êtes là pour ne pas rentrer chez vous. / - C'est ça. / - Chez vous, vous êtes seul. / Seul, oui. *Il cherche quoi dire. Il lui demande où elle habite. Elle habite dans une de ces rues qui donnent sur la plage. Il n'entend pas. Il n'a pas entendu*. » Nous soulignons.

[2] James Swenson, le traducteur de Jacques Rancière, a pu mettre en évidence et analyser l'omniprésence du discours indirect libre chez cet auteur. Cf. J. Swenson, « Style indirect libre », in *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (sous la dir. de G. Rockhill et P. Watts), Londres et Durham, Duke University Press, 2009, pp. 258-272.

caméra. Il y a un déplacement de perception, une indistinction qui rend impossible une détermination fixe du point de vue. Cette hésitation est objectivement présente dans l'image, lui fournissant un caractère obsédant. Dès lors, dans l'image cinématographique aussi, « subjectif et objectif » ne renvoient pas simplement à des pôles de la perception (le monde vu par les yeux du personnage contre le monde vu par la caméra), tout comme dans la littérature ils ne renvoyaient pas seulement à l'énonciation du narrateur contre celle du personnage. Nous nous trouvons plutôt face à un système non représentatif de perception. La circulation et l'interpénétration atteignent tant à une parole qu'à un œil dotés d'ubiquité, c'est-à-dire à des sens ayant rompu avec une individuation centrée sur l'homme.

Retenons de cet exemple cinématographique l'élargissement du discours indirect libre à l'ensemble des signes produits par l'art. En fait, la rumeur impersonnelle telle que l'art la vise (et l'atteint) montre que le « sujet » par excellence de la création s'identifie à ces matrices de signes (signes qui ne sont ni personnels, ni signifiants). Deleuze signale donc qu'on n'a affaire ni à des créations psychologiques individuelles, ni à des organisations réfléchies, ni à des inspirations spontanées, mais à des agencements anonymes d'énonciation. En dernière instance, il ne semble pas exagéré de dire que la formule qui résume le mieux la position de Deleuze est celle de Beckett. C'est la formule par laquelle Foucault déjà entamait sa célèbre conférence de 1969 sur le statut de l'auteur : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. »[1]. En art comme en philosophie, l'auteur est en fait un *producteur*. D'une part, l'auteur n'est jamais celui qui dit « je » (et quand il le dit, c'est en tant qu'effet, en tant que produit dérivé de la production). D'autre part et corrélativement, tout sujet parlant est une extraction, le « moi » étant puisé du jeu du langage à titre d'un effet incorporel.

La conversation mondaine

Ce qui est dit ici de la production artistique peut être élargi – et Deleuze le fait – à la conversation et la pratique humaine en général. Le langage n'est pas un outil librement maniable pour et par le sujet. En effet, même dans un contexte quotidien, le sujet n'est qu'une table tournante, puisque « son » discours direct n'est en réalité que le discours indirect libre qui le traverse. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'enregistrer puis de réécouter une conversation de bistrot pour faire apparaître la profonde schizophrénie qui traverse une personne, comme si elle assistait à une « multiplication théâtrale et démente du moi »[2]. Ainsi,

[1] S. Beckett, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Éditions de Minuit, 1958, p. 129.
[2] F, p. 19.

on peut sinon confirmer, du moins illustrer l'hypothèse que même les interactions humaines les plus banales ne s'expliquent pas par les individus ; ce sont les individus qui s'expliquent par des actes de parole loin de l'équilibre qui dénaturalisent les positions sociales et se jouent d'elles. La conversation et la discussion (peu importe leur contenu) révèlent d'autant mieux l'auto-modulation et le chaos intrinsèque du discours. Pour le dire encore de manière schématique : l'ordre du discours est une rumeur qui circule et qui se propage.

Ce phénomène, Deleuze l'observe pour lui-même dans ses livres sur le cinéma, quoiqu'en un sens en apparence différent de celui que nous venons de mentionner. Il observe en effet que quand le cinéma devient sonore, il met la puissance de la parole ailleurs que dans un simple dialogue théâtral, ailleurs que dans l'expression d'un sujet-personnage agissant (ce qui aurait été l'orientation la plus logique). Dans *Image-temps,* Deleuze montre bien comment, dans une grande comédie américaine, la conversation la plus superficielle (d'amour, de café, de négociation) détermine les structurations qui lui sont propres. La réciprocité des perspectives je-tu demeure donc fondamentalement problématique. Curieusement, la variable de la parole d'où émergeront les sujets devient le vrai enjeu du genre alors nouveau qu'est le film parlant. En effet, on y observe par exemple que les partenaires de la discussion (ainsi, deux amants supposés réunis, avec leurs états affectifs propres, leurs intérêts, leurs caractères correspondants) *découlent* des distributions du discours. C'est parce qu'ils sont pris dans une conversation qui les intéresse ou les exaspère que les personnages se retrouvent séducteurs ou séduits, vainqueurs ou vaincus, déstabilisateurs ou déstabilisés. La conversation (même, voire surtout la plus mondaine), conclut Deleuze, a toujours quelque chose de fou. Ces exemples permettent de montrer que la conversation devient le modèle de la schizophrénie, étant affectée par un maniérisme qui brasse les rapports de force et les sentiments[1]. Dans les films évoqués par Deleuze, (1) soit des sujets subsistent, mais sont pris dans des rapports intersubjectifs de si grande amplitude qu'ils ne les maîtrisent aucunement ; (2) soit la spécificité et le caractère du personnage disparaît totalement : sa réplique est prononcée à si grand tempo qu'elle aurait pu être dite par n'importe quel autre. Ainsi le couple Grant/Hepburn ou le couple Bogart/Bacall, qui s'échangent à toute vitesse des répliques plates, cruelles et stupides, chacun montrant qu'ils sont drôles, charmants ou supérieurs, sans jamais l'être vraiment (à titre de qualité du sujet)[2].

[1] Sur ces analyses, voir IT, pp. 294-302.

[2] Avec leurs inversions dans les paroles entre l'homme et la femme, qui se met tout à coup à dominer ; ou encore l'inversion entre la langue noble et l'argot pour un même personnage. Si bien qu'en définitive, il n'y a même pas de personnages prédéfinis, il n'y a que des transformations fonctionnelles, passages perpétuels d'une

Ce caractère stéréotypé, voire cette vacuité, est le propre de nos interactions où on ne cesse de se faire signe. On montre à l'autre qu'on perçoit les règles du jeu, on indique qu'on décode les lois des mondes ou qu'on se sent au contraire exclus. Mais, comme le dit Deleuze à propos de la mondanité chez Proust[1], la déception de ces échanges n'est que de surface, tant ce formalisme et ce rituel poussés à l'extrême expriment aussi les effets nécessaires de la parole de l'autre sur nous, et nous introduisent dans une schizophrénie conversationnelle qui n'a, de fait, rien de pathologique.

Selon cette vue, le « je » parlant est le lieu d'un passage, d'une rumeur sur fond de laquelle « je » viens à me détacher. Comme l'écrira encore Guattari : « chaque individu passe constamment d'une langue à une autre langue. Successivement, il parlera […] comme un patron ; ou à son amante, il parlera une langue puérilisée ; en s'endormant, il s'enfoncera dans un discours onirique, puis brusquement il reviendra à la langue professionnelle lorsque le téléphone sonnera »[2]. Bref, il n'y a pas de langue en soi, puisque la langue une réalité essentiellement hétérogène. Par conséquent, il n'y a pas non plus de locuteurs dans une communauté linguistique prétendument unifiée : il y a des rôles et des fonctions interchangeables, des modes de subjectivation provisoires, des idiolectes constamment réinventés, des variations non significatives du point de vue de la linguistique, mais qui pourtant produisent du sens, et qui sont peut-être les plus importants producteurs de sens. Sans cesse, je découvre qu'un autre (qui n'est en fait personne) est en train de parler en moi. Ce que montre cette analyse de la conversation, c'est qu'on n'a pas à aller jusqu'aux cas-limites de la psychopathologie pour troubler le présupposé de notre unité intérieure, ni d'ailleurs jusque dans la littérature la plus pointue et l'exploration de troubles subjectifs[3]. L'indécision quant à notre être est constamment démontrée par le fait même de discuter et de converser.

---

forme dans une autre, d'après les manières que trouvent les amants pour enfin « en placer une ». À sa façon, avec la platitude des dialogues comme prétexte pour un très grand cinéma, quelqu'un comme Hawks par exemple investit de telles figures esthétiques (ainsi *The Big Sleep*, 1946).

[1] PS, p. 13.

[2] F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, p. 259.

[3] Ce fut l'approche adoptée par Marlène Zarader dans *Lequel suis-je ?*, où elle étudie les fascinantes figures, empruntées tant à la littérature qu'à la psychopathologie, qui montrent que les limites de l'individuation sont poreuses, que la consistance est illusoire, qu'il y a des expériences énigmatiques et effrayantes où le patient semble avoir perdu son âme. Ainsi, le vaste champ de l'identité personnelle est interrogé par l'auteure à l'aune de ce qui vient contester toute conception substantielle de l'individu. Cf. M. Zarader, *Lequel suis-je ? Variations sur l'identité*, Paris, Les Belles Lettres, 2015. Les instruments théoriques et la construction du problème par Zarader (comment dépasser la structure agonistique de l'existence et redevenir capable de se ressaisir) ne sont pourtant pas ceux de Deleuze. Ce dernier inverse le problème : le danger est précisément de se prendre pour quelqu'un, de trop vouloir être quelqu'un, ce qui serait la meilleure manière *de se perdre*, autrement dit d'opter pour le pouvoir et pour la répression du désir.

Pragmatique et subjectivité

Récapitulons ce parcours sinueux à travers les présupposés de la linguistique. Nous avons commencé par inverser la priorité des déictiques personnologiques au profit d'un « il » neutre. Pour étayer cette thèse, nous nous sommes d'abord concentrés sur la production littéraire et sur la critique du privilège de l'auteur. On a vu dans ce contexte que la parole d'un individu n'a de sens qu'au sens d'un discours indirect libre dont le fonctionnement s'explique par des agencements collectifs d'énonciation. En dernière instance, même pour la discussion et la parole quotidiennes, c'est cette figure anonyme qui doit servir de paradigme pour l'analyse du discours. Une nouvelle méthode s'est alors peu à peu imposée, une méthode qui ferait du traitement intensif du langage un préalable à son traitement extensif et vaguement représentatif. Cette manière d'analyser le discours a semble-t-il plusieurs avantages par rapport à la linguistique. (1) Elle prend en compte une série de critères souvent renvoyés hors-système, car conçus comme non formalisables (ainsi les facteurs psychologiques, sociologiques, contextuels, somatiques, esthétiques). (2) De plus, cette analyse porte sur la production (la genèse) du discours et non pas seulement sur les énoncés déjà finis, déjà produits, dont on formaliserait après coup les éléments. (3) Enfin, si cette analyse développe une perspective de l'intérieur sur la langue, elle est aussi d'une grande scientificité. Bref, cette technique d'analyse du discours est *pragmatique* : elle est transversale et prend en compte des critères qui sont surtout d'ordre fonctionnel. À la rigueur, il n'y a même plus à supposer un contexte extérieur à la langue, car tout est linguistique. Cet argument revient à dire qu'il n'y a aucune réalité primordiale à retrouver, réalité qui serait recouverte par nos mots. Les mots et les énoncés ne s'appliquent pas chez Deleuze et Guattari sur un domaine pré-linguistique composé de choses et de corps. En réalité, on l'a vu, l'agencement impose une conception distributive des formes d'expression et des formes de contenu. C'est dire que les formes d'expression ne servent plus, du point de vue de la pragmatique, à décrire ou à simplement représenter des contenus. Pour Deleuze et Guattari, les composantes sémiotiques et les composantes matérielles se relaient, se précipitent ou se stabilisent. Et malgré leur perpétuelle interaction, ces composantes restent parfaitement indépendantes. Il faut noter pour terminer les conséquences de la pragmatique sur l'anthropologie philosophique. Il paraît évident que le rapport de la subjectivité humaine au langage se trouve être chez Deleuze fortement perturbé. Premièrement, il devient impossible de penser le seul sujet comme étant la source du sens. Deuxièmement, la question de l'énonciation est complètement décentrée par rapport à la question de l'individuation humaine.

Pour être fortes, ces deux conséquences peuvent pourtant paraître choquantes. Il est vrai que se découvrir être une marionnette d'agencements complexes qui nous dépassent est difficile et peut passer pour être particulièrement humiliant. L'homme serait-il totalement aliéné et obscur à lui-même ? Le problème ainsi posé nous semble erroné. En réalité, en droite ligne de nos analyses précédentes, nous devons surtout noter deux tendances inverses. L'usage extensif de la langue (tel qu'il est promu par la linguistique sous l'emprise du signifiant) ne peut produire que des formations subjectives dominantes, essentiellement anthropocentrées, exigeant expression, symbolisation, interprétation, lecture métaphorique. En revanche, le traitement intensif de la langue par la pragmatique engendre des modalités inédites de subjectivation par-delà les problèmes classiques d'interprétation. Paradoxalement, ce sont ces modes singuliers qui permettent au sujet, lui qui est pourtant toujours produit comme effet adjacent par les agencements collectifs d'énonciation, de s'emparer de son sort : autonomie retrouvée, pour de nouvelles pratiques esthétiques, sociales, pour un nouveau souci de soi, un nouveau rapport aux autres. À supposer que le langage dévore les sujets, il faut dire aussi qu'il leur donne paradoxalement une joie, une responsabilité, et une liberté, à commencer par la liberté d'user du langage, la liberté aussi d'en jouer et d'en expérimenter les possibilités.

Idéalisme de la psychanalyse

En ayant à l'esprit les distinctions précédentes, nous pouvons noter désormais en quoi deux disciplines en apparence aussi différentes que la linguistique et la psychanalyse ont, à un moment de leur histoire, réuni naturellement leurs efforts. C'est que chacune des deux disciplines, en raison même de leur prétention scientifique, a pensé le sujet sous le patronage du *signifiant linguistique*. L'inconscient est structuré comme un langage : cette hypothèse a une efficacité pratique et théorique forte. De ce point de vue, la psychanalyse dépend de la même division, d'après laquelle un sujet d'énoncé – considéré comme passif – dévoile le caractère essentiellement actif du sujet d'énonciation. Quand je me parle, le « je » renvoie précisément à cette activité qui « me » place à distance comme ce dont je parle et avec lequel je ne coïncide pas. La psychanalyse a même trouvé dans ce clivage les affres et les angoisses du désir humain, de même que le caractère foncièrement interminable de la cure.

Or l'inconscient pour Deleuze et Guattari ignore les catégories normalisées, il ignore aussi les sujets, les significations, les représentations ; il ne « parle pas », mais il fonctionne : c'est même la thèse centrale sur le désir dans l'*Anti-Œdipe*. Par conséquent, il en ira du désir

exactement comme de la parole : l'agencement est le concept qui permettra à Deleuze et Guattari de ne plus penser la psyché d'après la tutelle du signifiant linguistique.

On sait que l'*Anti-Œdipe* est une œuvre polémique destinée à mener une critique minutieuse des paralogismes de la psychanalyse et à remplacer le modèle d'un inconscient théâtral par le modèle d'un inconscient machinique. Dès les premières pages, le lecteur se trouve face à un singulier appel : celui du dehors. D'emblée, avant toute forme de discussion conceptuelle, conventionnelle et attendue, c'est donc l'expérience du dehors que Deleuze et Guattari désignent comme étant apte à briser l'idéalisme de la psychanalyse et à redonner au désir sa pleine productivité. Si cette expérience est première pour le désir, si elle est la plus structurante, c'est parce qu'elle seule peut confronter la formation de l'inconscient aux forces qui ne sont ni personnelles, ni individuelles. « La promenade du schizophrène c'est un meilleur modèle que le névrosé couché sur le divan. Un peu de grand air, une relation avec le dehors. »[1]

Ce dehors de l'inconscient, tout comme tout à l'heure le dehors du langage, réhabilite ce qui est traditionnellement négligé par la cure psychanalytique : (1) l'extériorité des formations sociales au détriment du triangle familial composé du père, de la mère, et de l'enfant ; (2) un intérêt pour les psychoses au détriment des névroses et les petits secrets du moi, qui obéissent encore aux exigences de la réalité ; (3) la mobilité et la diversité des composantes au détriment de l'enfermement de l'inconscient dans une structure et dans des conditions d'homogénéité. De trois manières, et de façon comparable à la critique de la linguistique, le désir est donc réaffirmé comme ne fonctionnant pas sur le mode de l'intériorité : il n'y a pas quelqu'un désirant quelqu'un ou quelque chose, on désire toujours un ensemble, et dans un ensemble.

De plus, contrairement à une certaine vulgate psychanalytique, il faut insister qu'on ne « naît » pas avec un inconscient. Celui-ci n'est pas universel : il est *produit*, généré. Par là même, l'inconscient cesse d'être privé et la psychanalyse cesse d'être synonyme d'une *analyse du « moi »* (entendu comme une réalité séparée). En effet, la psychogenèse ne peut plus dépendre d'universaux structurels (tels les « complexes » et les dispositions déjà-là, ou telles les topiques freudiennes). La subjectivité est affirmée comme étant travaillée de l'intérieur par l'agencement non personnel[2]. Ce n'est pas le désir qui est « dans » le sujet,

[1] AO, p. 7.
[2] En ce sens, le concept d'agencement de *Mille Plateaux* remplace celui des machines désirantes qu'on retrouve encore dans l'*Anti-Œdipe*, mais cette évolution ne doit pas être considérée comme ayant un impact pour notre étude.

c'est le sujet qui est la pièce en supplément des rouages de l'inconscient. Pièce importante, mais aussi la dernière et la plus petite.

Comment expliquera-t-on que le plus privé en moi soit aussi le plus impersonnel ? Tous les cas cliniques mobilisés dans l'*Anti-Œdipe*, en particulier ceux des petits enfants, entendent démontrer que l'inconscient n'est ni individuel, ni familial, mais collectif, autrement dit qu'il délire les races, les classes, les sociétés. Il y a, à l'œuvre dans cet ouvrage, une sorte de gigantomachie. Photos d'assassins affichées en public, appareils bureaucratiques et militaires (ainsi, bombardiers et cartes stratégiques sur les dessins du petit Richard, 10 ans), ce sont là autant d'éléments d'un désir sans coupure radicale avec la réalité, immergé dans un agencement de singularités concrètes. Ce sont ces singularités qui forment des conditions actuelles de production de subjectivité, et qui détermineront la manière dont l'enfant se positionne par rapport à ses angoisses, ses affects, la manière dont il gère ses pulsions et les contrôle.

Ainsi, au lieu de tout rabattre sur les coordonnées humaines, personnologiques et familialistes, ce que Deleuze et Guattari nomment « schizo-analyse » offre le programme de pousser l'âme au-dehors[1]. Tout comme ce fut le cas pour la pragmatique, c'est un exercice qui doit être de haute précision, car il s'agit de cartographier les formations de l'inconscient autrement qu'en fonction du triangle familial (qui reste une cellule trop étroite). Les nœuds et les points de déblocage se trouvent dans des circuits larges : précisément dans des ensembles agencés. On voit que, puisque l'intensité est là encore la matière même du désir, l'analyse de l'inconscient doit être une forme de physique, et non une sorte de mise en scène de théâtre intime. Car le père est par ailleurs un colonel, et la mère, par ailleurs réduite au travail ménager (l'inverse étant vrai également), et ce sont ces situations économiques et sociales qui sont *aussi* investies par le désir. Dans l'inconscient, à chaque position familiale correspond non pas la personne, mais un degré d'intensité. On voit donc que les figures parentales individuées si chères aux psychanalystes sont loin d'être exclues (comme les premiers lecteurs de Deleuze et Guattari ont pu croire) ; elles cessent simplement de jouer un rôle premier et structurant. Tout comme les sujets parlants, les sujets désirants et les sujets

[1] L'expression se trouve dans S. Beckett, *Watt*, Paris, Minuit, 1968, p. 206 : « Car un endroit et un seul, là où était Monsieur Knott, recélait dans ses mystères, dans sa fixité, de quoi *pousser l'âme dehors*, d'une telle poussée. » Ce thème est important dans l'ensemble de cette œuvre de Beckett, où le dehors devient le lieu des tempêtes, de toutes les variations, des dangers comme de la paix, lieu de fascination et de réversibilité ; ainsi par exemple p. 43 : « Tout ce qui se passait se passait au-dedans de lui et en même temps tout ce qui se passait se passait au-dehors de lui. J'espère que c'est net. » et p. 224 : « À un moment donné j'étais dehors, le moment d'après dedans ».

désirés existent bel et bien, ils émergent en leur lieu et à leur heure, mais comme provenant des forces du dehors. D'où la parfaite boucle argumentative de l'*Anti-Œdipe*, puisque les pages conclusives relancent l'appel initial au dehors, rendant presque caduque l'altercation conceptuelle avec la psychanalyse : « Que demande la schizo-analyse ? Rien d'autre qu'un peu de vraie *relation avec le dehors* »[1]. Le dehors permet donc, dans ce nouveau contexte, de penser les conditions génétiques du psychisme et d'éviter de le rabattre sur une grille de lecture globale exclusive. La conscience, de ce point de vue, est schizophrénique (même si ce terme chez Deleuze et Guattari est à distinguer soigneusement de toute pathologie à forme dissociative). Autrement dit, le désir est un processus qui investit intensivement le champ social, historique, culturel.

Pour assurer l'efficacité de cette hypothèse, prenons un exemple concret d'une cartographie schizonalaytique. Une grand-mère à son petit-fils : « Je vais te manger ! » : qui est ce « je » ? qui est ce « tu » ? Dans quelle constellation familiale sont-ils pris ? Dans quel fantasme d'amour et de dévoration ? Dans quelle alliance des corps et dans quelles transformations incorporelles ? L'usage extensif de la langue et l'usage exclusif des synthèses de l'inconscient font que linguistique et psychanalyse sont incapables d'en décider. Ou plutôt, ils en décident à l'avance, en séparant abstraitement le sujet d'énonciation et le sujet d'énoncé. Ce faisant, le désir est théorisé, structuralisé, au lieu d'être cartographié. On peut le voir éminemment dans un cas de rêve infantile récurrent décrit par Freud en 1919 : « un enfant est battu »[2]. L'analyse de Freud est exemplaire du rabattement des intensités sur les dominantes personnologiques supposées structurelles : remplacement de l'article indéfini « un » par l'article défini, séparation des sexes (les garçons fantasmant la fessée des filles, et inversement), puis leur organisation dans des séries régies par des valeurs binaires (ainsi la série adultes/enfants, père/mère)[3] qui ne sont pas sans rappeler les dichotomies de l'usage dominant de la langue. Par conséquent, Freud garde peu de choses de l'énoncé initial des enfants, réduisant de ce fait leur parole à des métaphores. Un sujet d'énonciation véritable est invariablement présumé se cacher derrière le sujet d'énoncé qu'est l'enfant.

[1] AO, p. 400. Ce sont les auteurs qui soulignent.
[2] S. Freud, « Ein Kind wird geschlagen », in *Gesammelte Werke*, t. XII, Frankfurt am Main, Fischer Verlage, 1934, pp. 197-226
[3] Plus particulièrement, la démonstration chez Freud procède comme suit. Premièrement, « un enfant est battu par un adulte », énoncé signifiant que l'enfant est haï. Deuxièmement, « je suis battu par le père », découverte que le père *me* hait, sentiment procurant paradoxalement un certain plaisir d'être aimé, mais cette jouissance reste cependant coupable car c'est encore par la haine que s'exprime l'amour du père. Troisièmement, dans l'énoncé « un enfant est battu », le refoulement a repoussé les images et les sensations négatives, de sorte que je devienne un simple regard sur cette scène phantasmatique.

Ainsi, la psychanalyse opère activement la division et la mise en correspondance des séries au sein du phantasme[1]. Or, dans le phantasme, « le sujet c'est le passage différentiel entre toutes ces séries intensives »[2] (de la même manière que le « sujet » était une plaque tournante d'un discours indirect libre).

Le tort de la méthode psychanalytique est de broyer l'agencement collectif en faisant de la production d'énoncés une affaire individuée : « je [garçon] rêve que [le père] bat une petite fille ». Ce qui s'exprimait hors du sujet (une hecceité « un-enfant-être-battu »), ce qui s'exprimait le plus littéralement possible (« *ein Kind wird geschlagen* », avec toute la clameur de l'inconscient face aux répressions sociales et familiales, avec toute la poussée passive d'un affect face à quelque chose d'intolérable), Freud le rabat « dans » le sujet, et le sujet, à son tour, « dans » la famille, et la famille « dans » le complexe nucléaire d'Œdipe, tenu pour métaphore ultime de l'inconscient. *Anti-Œdipe* consacre de longues pages pour expliquer pourquoi le désir, dans sa nature même, est pourtant réfractaire aux arcanes des sujets identifiés. Ou plutôt, et pour être encore plus précis, l'ouvrage fonde une théorie processuelle de la subjectivation. La schizoanalyse cartographie les registres existentiels d'un point de vue *éthico-esthétique*, au lieu d'un point de vue scientiste prétendument objectif.

Puisqu'elles méconnaissent ces registres existentiels, tant la psychanalyse que la linguistique jouent activement un rôle répresseur. La théorie s'observe en pratique : tantôt le sujet d'énonciation s'évanouit derrière ce qui se dit, tantôt il disparaît dans l'acte de la parole et ne réapparaît que sur le mode du non-dit. Mais cette réapparition est grandiose : l'inconscient que « je » suis, la langue qui « me » parle. D'où la hauteur de point de vue que les deux disciplines s'attribuent, puisqu'il s'agit de découvrir une latence, le vide du sujet actif qui se décompte nécessairement du signifiant. Or, Deleuze et Guattari estiment que la distinction du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation mène à des résultats plus qu'incertains. Par exemple, un analyste verrait facilement dans une phrase comme « j'ai rêvé d'une femme : ce n'est pas ma mère » la marque certaine d'une dénégation (*Verneinung*), donc d'une forme dissimulée d'aveu. Si je dis « ce n'est pas ma mère », c'est bien la preuve que c'est elle. C'est ce que Freud explique plus techniquement en affirmant que le « contenu

[1] Nous adoptons ici la graphie de Deleuze, qui reprend lui-même celle de Freud. En réalité, « phantasme » s'oppose à « fantasme », dans la mesure où le premier est un scénario propre à l'inconscient (et d'où le sujet est exclu), tandis que le second est scénario fantaisiste où le sujet est présent et actif. Dans la psychologie freudienne, les fantasmes sont réductibles aux phantasmes à titre de désirs inconscients.
[2] F. Guattari, *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Léo Scheer, 2005, p. 435.

de représentation ou de pensée refoulé peut parvenir à la conscience à condition qu'il puisse être nié »[1]. On se permettra de douter de la portée théorique d'un tel clivage du moi qui sépare ce qui est dit de ce qui est désiré. Car en fait, l'inconscient se retrouve coincé, toujours reconduit auprès des figures parentales au lieu de tracer son propre chemin, exactement comme un ruisseau creuse son propre lit.

C'est donc avant tout ce clivage « sujet d'énonciation/sujet d'énoncé » qui reste le présupposé commun de la linguistique et de la psychanalyse. Ces théories, au moment même où elles semblaient rendre le sujet plus subtil et diffracté, contribuent de fait à le renforcer. Au lieu de cette réaffirmation de la position subjective, Deleuze et Guattari préfèrent penser le dehors comme le lieu de disparition de tout sujet, et les agencements collectifs d'énonciation comme ce qui nous déprend de notre identité. « Un agencement collectif d'énonciation, écrivent-ils, dira quelque chose du désir sans le rapporter à une individuation subjective, sans le cadrer sur un sujet préétabli et sur des significations préalablement encodées »[2].

Pour illustrer le changement de paradigme, prenons le cas de l'amour. Comment se rapporter à ce phénomène ? Comment l'analyser ? Soit il est pris en soi, comme la psychanalyse en a eu le pressentiment (mais juste le pressentiment) avec la notion de *libido,* et alors il est amour intensif, pour quelque chose et pour personne. Dans ce cas, l'énergie désirante est a-personnelle : je prends l'autre comme un paysage que je déroule (ce fut l'hypothèse esthétique de Proust), comme quelqu'un qui est pris dans une meute que je dois intégrer (ce fut l'hypothèse de certains analysés de Freud). Soit l'amour est personnologisé, déjà traduit en termes de représentation, d'ensembles définis et de séries organisées (le sujet se sépare alors de l'objet, leur rapport est vectorisé et linéarisé ; l'énergie désirante est rabattue sur le moi ; on opère la division des sexes, des âges, des rôles). « À toi, à moi, pour toujours », « peur de te perdre », « peur de ne plus t'aimer »[3] : ce sont bien ces énoncés qui reviennent le plus souvent sur les divans des analystes. Mais un tel amour, très courant et qui semble entièrement pris dans un processus d'identification, n'empêche pas le désir de fonctionner sur un autre plan, par-delà l'individu et la conscience. « Quand on croit aimer une femme, en fait, ce qu'on croit aimer à travers elle, c'est autre chose, c'est bien connu. […] ce qu'on aime est d'ordre non personnel, de l'ordre de flux qui passent ou ne passent

[1] S. Freud, « La négation », in *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1987, p. 135. Le texte de Freud date de 1925.
[2] F. Guattari, *La révolution moléculaire, op. cit.*, p. 60.
[3] Sur ces exemples, cf. F. Guattari, *Ecrits pour l'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 69.

pas »[1]. L'amour ici n'est plus un sentiment, mais un affect. « Pas d'amour qui ne soit exercice de dépersonnalisation »[2], commentent avec finesse Deleuze et Guattari.

Nous nous permettons de ne pas poursuivre davantage ici cette polémique avec la psychanalyse, et présentons schématiquement ci-dessous quelques résultats seulement de l'œuvre de Deleuze et Guattari. En particulier, notons dans ce tableau l'influence de Kant, puisqu'il s'agit de détecter les paralogismes de la psychanalyse (de la même manière que Kant critique la métaphysique). Pour chaque usage illégitime des synthèses de l'inconscient, nous marquons dans le schéma le changement des places et fonctions du sujet, tel que ce changement est exposé dans l'*Anti-Œdipe* :

	Psychanalyse - Conversion idéaliste - Problèmes de sens - « Qu'est-ce que ça veut dire ? » - Usage illégitime (transcendant) des synthèses	**Schizoanalyse** - Réversion matérialiste - Problèmes d'usage - « Comment ça marche ? » - Usage légitime (immanent) des synthèses
Synthèse connective (et… et puis…) - Production - *Libido* comme énergie de prélèvement - Niveau des machines désirantes (objets partiels, flux)	- **Paralogisme d'extrapolation** (usage global et spécifique) - Erreur formelle (la mystification) : assignation du manque par rabattement du désir sur un lieu mythique ou sur un signifiant ; la cure devenant par principe interminable - Domaine de la conjugalité qui reconduit le triangle papa-maman-moi (1) en rapportant le désir à un sujet spécifique, (2) en séparant les sexes. Fonction de reproduction sociale.	- Usage partiel et non spécifique - Opposer au Signifiant et aux vertus de son interprétation l'expérimentation et le fonctionnalisme (« quelles sont tes machines désirantes à toi ? »). - Le désir ne manque de rien, il produit ; il ne se laisse pas « exprimer ». Il ne connaît pas de sujet fixe, ni de moi spécifié ; les objets partiels ne sont plus rapportés aux personnes globales dont ils seraient la possession (l'inconscient ignore les personnes). - Sexualité « végétale » (Proust), anœdipienne, qui n'est pas de l'ordre de la conjugaison des personnes, indifférente donc à la reproduction sociale.
Synthèse disjonctive (soit…soit…)	- **Paralogisme du *double bind*** (usage limitatif et exclusif ; « soit… soit… » devient « ou bien »)	- Usage affirmatif et inclusif (« tout se divise, mais en soi-même ») ; les termes disjoints sont tous affirmés (« soit…soit... »)

[1] « Entretien sur l'Anti-Œdipe avec Raymond Bellour », in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, *op. cit.*, p. 218.
[2] MP, p. 49.

- Enregistrement - *Numen* comme énergie de détachement - Niveau du CsO (qui entre dans un rapport d'attirance ou de répulsion avec les objets partiels)	- Erreur formelle (le chantage): le problème et la solution sont ensemble donnés. - L'ordre social (devenu transcendant) « résout » Œdipe ; fondement de l'autorité (morale, familiale, religieuse, policière, étatique) ; instrument de grégarité et de soumission de l'homme occidental - Domaine de la parentalité qui fournit la forme du triangle ; différenciation du moi par œdipianisation et triangulation.	- Flux non personnel (« ça » désire), non tamponné par Œdipe (l'inconscient est orphelin); un désir libéré des impasses du fantasme privé, qui plonge désormais dans la dérive généralisée qui fait passer le sujet simultanément par tous les prédicats possibles - But : réversion interne qui fait de la machine analytique une pièce indispensable de la pratique révolutionnaire.
Synthèse conjonctive (c'était donc…) - Consommation - *Voluptas* comme énergie résiduelle - Réconciliation de l'opposition CsO/machines désirantes	- **Paralogisme d'application** (usage ségrégatif et bi-univoque) - Erreur formelle (la formule magique) : Œdipe comme point de départ et comme point d'arrivée, à retrouver absolument comme matrice première (écrasement du « donc » sur Œdipe devenu le seul axe de référence : l'incurable familialisme de la psychanalyse, sa façon de souder la folie à un complexe parental)	- Usage nomadique et polyvoque. - Délire est d'emblée social et politique, sans aucun problème d'identification (ordre intensif, celui du « sentir » : « je suis tous les noms de l'Histoire »). Le délire est cosmique, sub- ou in-humain, au lieu d'être humain et personnel. - Continuum d'intensités qui ne valent plus que par elles-mêmes, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi, au profit d'une matière non formée - Rapport immédiat de la production désirante à la production sociale.

L'individu comme intériorisation du pouvoir

Nous avons voulu dans ce chapitre exposer les conséquences pratiques du pari qui veut en finir avec la subjectivité. Impensable, indicible, le dehors est apparu, là encore, comme le prétendant idéal pour s'adresser non seulement à la pensée, mais aussi au langage et au désir[1]. Mais les conséquences de cette thèse en anthropologie philosophique ne sont pas exactement de même nature que dans l'ontologie ou dans la noétique. Certes, le sujet parlant et désirant perd là aussi son unité systématique. Pourtant, la méthode de Deleuze et Guattari indique maintenant que le sujet humain doit être conçu comme exprimant les rapports intériorisés de pouvoir, lequel pénètre notre parole la plus authentique et notre

[1] D, p. 96.

investissement inconscient le plus privé. Le rôle de la critique philosophique serait précisément d'interroger ce rapport du sujet à l'applicabilité générale des énoncés idéologiques. La théorie d'un fonctionnement « agencé » du réel est entièrement rattachée chez Deleuze et Guattari à cette tâche critique.

Que devient la forme d'homme-sujet dans cette théorie des agencements ? La réponse tient dans l'idée suivante : l'agencement distribue les places de la structure, mais ces places restent fondamentalement vides et ne sont remplies par des sujets *qu'après coup*[1]. Ce fonctionnement, on l'a vu, peut d'abord être appliqué à l'analyse du discours. Ceci a pour conséquences notables que (1) la linguistique évolue en une pragmatique qui tient compte des facteurs extralinguistiques, (2) la question d'usage remplace celle du sens et de l'interprétation, (3) l'analyse de l'agencement des sémiotiques remplace l'analyse des structures linguistiques. Cette récusation du problème de la signification explique en outre la critique adressée à la psychanalyse. En effet, pour Deleuze et Guattari « c'est dans l'écroulement général de la question « qu'est-ce que ça veut dire ? » que le désir fait son entrée »[2]. Finalement, ce que Deleuze et Guattari reprochent à la linguistique et à la psychanalyse, c'est plus généralement leur fausse scientificité, laquelle est surtout due à leur monotonie, à leur effort de stabilisation d'éléments essentiellement dynamiques et mobiles, à leur capacité de toujours retrouver l'identité et la personne dans des processus pourtant impersonnels. Dès lors, linguistique et psychanalyse se sont trop vite réconciliées avec la représentation, c'est-à-dire avec une vision anthropocentrée, personnologisée de la parole, de l'amour et de la sexualité. Ce phénomène asubjectif, elles ne l'ont pas simplement ignoré, mais sciemment omis. Or, « l'universalité » du sujet s'écroule avec les structures de l'inconscient et celles de la langue.

Quand Deleuze cherchera à définir le « vrai » sujet, il évoquera donc volontiers des « grains dansant dans la poussière du visible » et des « places mobiles dans un murmure anonyme »[3]. Dans ces expressions en apparence allusives, Deleuze cherche à réunir et fonder rigoureusement les deux faces de l'agencement : le visible (les corps et leur partage), et le dicible (l'incorporel qui ne dépend de plus aucune assignation stricte ni du sujet d'énoncé, ni d'énonciation). La considération de l'agencement collectif d'énonciation et de l'agencement machinique des corps permettra ainsi d'intégrer dans la constitution de la

[1] Remarquons à cet égard que la thèse de Deleuze et Guattari diffère de la thèse structuraliste, laquelle ne considère que des opérations signifiantes.
[2] AO, p. 130
[3] P, p. 146.

subjectivité des éléments hétérogènes : des prothèses (médicales, mais aussi technologiques comme des téléphones, des algorithmes), des systèmes cognitifs et comportementaux (seuils de tolérance, émotions, transmissions neurocognitives d'information par des institutions comme une école, une université) ; tout un régime de signes qui ne signifient pas toujours quelque chose. Cela est vrai encore du phantasme intime, qui contient – dans les descriptions même de Freud – des matières très diverses : cela peut être une certaine organisation du travail (ainsi, le rôle de la « bonne » dans la société du début du XX^{e} siècle), une structure urbaine (la rue et sa circulation), un affect insupportable (un cheval est battu à mort). L'individuation humaine se fait donc au carrefour (1) d'une sphère cognitive qui comprend les formes culturelles qui échappent à la personne et (2) d'une sphère somatique qui reprend des énergies pré-personnelles et des matières très diverses[1].

L'extrême variabilité des variables explique l'impossibilité d'une cartographie pure et définitive des subjectivités, d'où l'appel constant de Deleuze et Guattari à commencer par le milieu. En revanche, et malgré cette difficulté de fait, en droit tout ne se mélange pas pour autant. Les notions élargies de « machine » dans l'*Anti-Œdipe* et d'« agencement » dans *Mille Plateaux* rendent au contraire possible l'étude précise des connexions, conjugaisons et disjonctions des flux à partir des distinctions de lignes oppositionnelles « pures » (molaire et moléculaire, schizophrénique et paranoïaque, stratifiée et déstratifiée, codée et décodée, etc.) Cet examen permet à son tour la réappropriation par l'homme de l'existence, jusque dans ses aspects matériels, sociaux et psychologiques. Pour mieux montrer cette effectivité de la théorie, nous voudrions resserrer notre enquête sur l'invention contemporaine de la subjectivité au sein de la *praxis* humaine, qu'il s'agisse de pratiques privées ou sociales. Nous nous demanderons dans le chapitre qui suit pourquoi les problèmes de subjectivité sont ceux auxquels se heurtent aujourd'hui les gouvernements, les critiques d'art, mais aussi les techniques devenues à la mode de l'épanouissement de soi. Concrètement, comment analyser – et évaluer – les formes contemporaines de se vivre avec les outils proposés par Deleuze et Guattari ?

[1] Par exemple, les virus et les codes génétiques qui nous composent.

Chapitre X : Singularités et individus

Dans ce dernier chapitre, nous voudrions insister sur ce qui, à nos yeux, fait aujourd'hui l'importance de Deleuze et Guattari. Nous ne pouvons manquer de remarquer qu'au lieu de faire s'affronter des généralités creuses, leur thèse est destinée à trancher sur des problèmes actuels bien précis. Il n'est donc pas surprenant que des difficultés bien connues des philosophes trouvent chez eux une réponse originale. Doit-on rechercher la paix intérieure ? Peut-on en venir à vouloir se perdre soi-même ? N'est-il pas contradictoire d'affirmer l'inexistence de l'identité (parce que c'est un concept vide et incertain), là même où l'identité comme entité ontologico-politique peut tuer (parce que le pouvoir se fonde sur l'identification des races, des classes, des genres) ? Peut-on se passer de la référence à l'homme et à l'ego transcendantal ? Lorsqu'ils reformulent ces problèmes abstraits dans une perspective pratique, Deleuze et Guattari réaffirment la réalisation de la perfection humaine comme but suprême de la philosophie. Or, pour comprendre l'orientation éthique et politique finale qui est la leur, il faut apercevoir que la relativisation du sujet humain est une condition de cette réalisation. Les pages qui suivent tentent de décrire pourquoi un individu trouve son bonheur non pas en se retrouvant, mais en s'insérant dans un milieu d'individuation agencé.

Le développement personnel

« Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste »[1], aurait dit Freud à Jung lors de leur arrivée pour le tout premier congrès de psychanalyse aux États-Unis. Il est vrai que la redécouverte d'un désir qui serait porteur d'une violence originelle, voire qui serait antagoniste à l'essence même de l'homme, fut sa découverte propre de ce début de XX^{e} siècle. Transfert (*Übertagung*) et résistance (*Widerstand*) : selon Freud, c'est la reconnaissance de ces deux pivots qui définit la « horde sauvage »[2] des psychanalystes. Quelque chose d'essentiel pour la pensée occidentale était en train d'être déconstruit, un lien que la métaphysique tenait pour évident : la tendance de l'homme à être, à se préserver, donc sa tendance naturelle à *vouloir guérir*. D'une certaine façon, quand Freud découvre la mauvaise volonté et l'obscurité de l'inconscient, il réinscrit le désordre et la passion de l'autodestruction au cœur même de la vie. Lors du processus de la cure, il observe chez le patient le désir paradoxal de ne pas guérir, pointant une réactualisation des phantasmes dans le cadre de la relation analytique. Dans leurs exposés de la cure, Freud et Breuer ne cessent

[1] L'anecdote, dont la véracité a été remise en doute, est rapportée par J. Lacan dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 403.
[2] Lettre de Freud à Groddeck, datée de 5 juin 1917. Cf G. Groddeck, *Ça et moi*, Paris, Gallimard, 1977, p. 42.

de s'étonner d'assister chez les patients à un déplacement du symptôme d'une représentation à une autre, comme si un obstacle majeur en eux (ou plutôt elles – puisqu'il s'agissait majoritairement de filles hystériques) leur voulait du mal et les poussait à leur propre abolition psychique. Combien désuet paraît aujourd'hui ce programme, tant la psychanalyse, au lieu de devenir cette symptomatologie des failles et des conflits du moi, a consacré plutôt l'illusion d'un sujet en le rendant d'autant plus coupable et castré. On peut se demander si l'injonction contemporaine à la construction de soi, si vivement reprise par la pensée du « développement personnel », n'a pas relayé aujourd'hui le chant de cette discipline mourante qu'est la psychanalyse. Partout, que ce soit dans les entreprises, sur les fauteuils des psychologues, à la sortie des librairies avec les recettes du bonheur que nous proposent leurs étalages, le rôle de la personne est de « s'y retrouver ». Il faut se retrouver dans ses plaisirs, dans ses peines, dans ses amours et dans ses colères, dans son travail, dans ses précipitations et dans ses fatigues, dans sa volonté d'arrêter de fumer ou d'échapper à la dépression.

Mais justement, est-il nécessaire de se retrouver *pour aller mieux* ? Contrairement aux conseils de sagesse pratique provenant de ceux qui ont arrimé les émotions au sujet, Deleuze et Guattari estiment qu'il n'y a pas à pleurer de la non-individualité ou de la non-communication prétendument consubstantielles à notre époque[1]. Face à l'appel à nous accomplir, à obéir toujours à notre conservation, leur position est de dire que la tâche est au contraire de se défaire, de se dissoudre davantage, de perdre même le visage pour d'autant mieux retrouver les agencements collectifs d'énonciation et les agencements machiniques de désir. On ne se retrouve pas comme un individu indépendant isolé, mais comme le résultat obscur de ce qui reste encore à faire. « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est, disait déjà Foucault, une morale d'état civil »[2]. La thèse de Foucault est en somme la suivante : le « moi-même » supposé originaire et immaculé n'est pas la personnalité, mais une assignation de personnalité (distribuant sexes, classes, rangs, positions discursives, émotions fichées dans les visages). Tout un ensemble dérivé que

[1] MP, p. 193.
[2] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28. Le romancier de science-fiction Alain Damasio, grandement influencé par Deleuze, écrit : « Ne soyez rien : devenez sans cesse. L'intériorité est un piège. L'individu ? Une camisole. Soyez toujours pour vous-mêmes votre dehors, le dehors de toute chose ». Cf. A. Damasio, *La Zone du dehors*, Clamart, Éditions La Volte, 2007 (deuxième version remaniée), p. 18.

Deleuze et Guattari appellent « molaire », et avec lequel les pratiques humaines sont aujourd'hui entièrement compromises[1].

Au développement personnel qui segmente, qui cadre et hiérarchise, Deleuze et Guattari opposent volontiers la puissance du devenir qui coule à travers ces cadres. Ce devenir dépasse les polarisations des sujets et des objets pour retrouver l'homme comme « *phénomène dépourvu d'intention* »[2]. Ce que mésestiment les injonctions contemporaines à devenir le manager et l'entrepreneur de soi-même, c'est la réalité métaphysique du devenir inhumain de l'homme. Ces injonctions en restent au présupposé d'une entité intrapsychique coupée de son milieu. Il est dès lors forcé que les corporations (autant que les castes des psychologues et des experts en développement personnel) plaquent sur nous des modèles d'identification qui passent pour structurels. À l'inverse, on a vu que pour Deleuze et Guattari, ce n'est pas de la même manière que chacun de nous se modélise. Cette absence d'équation fondamentale interdit toute réponse universelle[3].

Mais la réponse « relativiste » est, elle aussi, décevante. Pour mieux comprendre la controverse engagée par Deleuze et Guattari, il faut poser le problème sur un plan politique. De fait, il apparaît que la relation entre deux images de la pensée de *Différence et répétition* peut être mise en parallèle avec la relation entre le code et le décodage, mais aussi entre le molaire et le moléculaire dans *Mille Plateaux*. Rappelons que dans le cas du pouvoir molaire, on a affaire pour Deleuze et Guattari à une sémiotique fonctionnant sur le mode du sens commun ou du bon sens, c'est-à-dire aux sujets distincts agissant sur des strates déterminées (ainsi, je me comporte comme si j'étais à l'université et non plus à l'école, adulte et non plus enfant ; je reproduis inconsciemment le code d'un ensemble social dominant) : c'est cette réalité qu'investissent naturellement la psychologie, la linguistique et les « ressources » humaines. Mais on doit se demander si, malgré leur bienveillance, il ne s'agit pas de faire fonctionner en fait un ensemble codé régi par des règles explicites ou implicites. Plus que de moi, ces corporations s'occuperaient du réel dominant. Contrairement à ce pouvoir molaire, dans le cas des puissances moléculaires de sensibilité, d'intelligence et de désir, les modes

[1] MP, p. 193 : « Nous sommes toujours épinglés sur le mur des significations dominantes, nous sommes toujours enfoncés dans le trou de notre subjectivité, le trou noir de notre Moi qui nous est cher plus que tout. »
[2] L'expression est de Klossowski, cité dans AO, p. 441.
[3] D'où la définition de la schizoanalyse comme méta-modélisation : non seulement elle invente des outils théoriques sur mesure, mais elle est aussi consciente de ses propres conditions sociales et de ses présupposés théoriques.

de sémiotisation seraient intensifs et échapperaient à la conscience. Ces modes se feraient au profit d'un flux non pas indifférencié, mais *décodé*.

Là encore, c'est la notion d'intensité qui permet donc d'expliquer la puissance du moléculaire et le devenir. Il n'est pas question, pour autant, de dire que le moléculaire s'oppose au molaire comme le plus petit et le plus actif au plus grand et au plus passif. Entre molaire et moléculaire, tout comme entre pli et dépli, la différence n'est pas tant d'échelle que de changement de cadre de référence. Cette distinction formelle pousse Deleuze et Guattari à inverser les diagnostics en vogue à notre époque. Nous ne souffrons pas du manque de paix intérieure ou du manque d'adéquation au monde social. Nous ne souffrons pas de complexes nucléaires infantiles et intra-familiaux. Ce dont nous souffrons, c'est d'une certaine organisation du désir, du travail, du loisir et de la sexualité, organisation qui coupe ceux-ci du dehors et qui nous enferme dans notre intériorité impuissante. Dans cette perspective, s'émanciper est tout le contraire d'être soi-même : c'est se concevoir comme l'expression d'un réel machiné. « Je » ne suis que le terminal singulier d'une puissance anonyme et multiple, mais en interaction avec cette puissance. Pour le dire autrement, plus le sujet s'éloigne de soi-même, plus il développe paradoxalement une présence à soi, devenant capable de déchiffrer les forces qui le traversent et de leur donner un sens.

Cette thèse explique pourquoi Deleuze et Guattari réactivent la critique de la référence au sujet sur le plan de la *praxis* humaine, dans la mesure où cette référence ne peut jamais avoir pour les hommes une fonction mobilisatrice. Il semble même que l'injonction à la paix intérieure par les spécialistes du bien-être nous invite plutôt à un désengagement, et nous empêche de ce fait de lutter socialement (par exemple, pour un travail décent, un accès aux soins de santé, un loisir abordable pour tous). Bref, les exercices pour « prendre nos vies en main » et la cure psychanalytique se placeraient systématiquement du côté de la conscience générale, du contrôle et de l'inertie, réduisant tout élan de rébellion révolutionnaire[1]. L'individu humain y apparaît comme incapable d'influer sur le fonctionnement et l'organisation des machines sociales. Par conséquent, n'est-il pas dangereux de laisser le désir de se construire soi-même et de construire le monde aux mains de ces corporations, de ces entreprises lucratives qui ont bien compris l'intérêt de se spécialiser à définir nos « intériorités » ?

[1] Sur une telle présentation des psychiatres et des savants, cf. A. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société*, *op. cit.*, pp. 50-51.

La politique identitaire

Deleuze et Guattari retrouvent dans cette critique un problème qui avait déjà été posé par Nietzsche. Ce dernier montrait que la réaction contre les structures oppressives ne peut se faire au nom d'un « moi » ou d'un « je », mais au contraire à condition de mener une vive critique de ces notions. Puisque le sujet est une impasse et « mesure plutôt notre degré de notre soumission et notre assujettissement »[1], le défaire devient une affaire politique. Insistons pourtant sur ceci qu'une destruction conceptuelle du sujet ne serait rien, si elle ne se doublait pas d'une création simultanée. Deleuze aime à rappeler qu'il faut penser contre son temps, avec son temps, mais aussi à la faveur des temps à venir. Parce que critiquer ne suffit pas, deux injonctions se relancent sans cesse : (1) il faut *suspendre* les clichés notre époque (comme « désastre » des significations dominantes), (2) il faut *expérimenter* de nouveaux systèmes de perception, de sensibilité, de valeur, et de production d'idées (comme outil de résistance). De manière plus générale, l'œuvre politique de Deleuze et Guattari conduit à reconnaître que la réinvention des formes de communauté politique passe moins par la critique ou la lutte, que par la création de nouveaux agencements. Elle passe aussi par l'abandon d'une citoyenneté abstraite et d'une politique qu'on dénomme à bon droit « représentative » (dans la mesure où, en philosophie ou en politique, la représentation s'efforce au maintien de la hiérarchie et à la défense d'une vision essentiellement ordonnée du monde[2]).

Il reste à savoir pourquoi la réalité ontologico-politique qu'est le sujet s'identifierait avec une forme d'hégémonie. L'idée de Deleuze et Guattari d'une « micropolitique » vise à décrire comment le pouvoir fonctionne dans le sujet qu'il produit. Cette perméabilité veut dire bien sûr que le moi est travaillé de l'intérieur par le pouvoir, qu'il est un sujet de sujétion ; mais cela veut dire encore que le moi est inséparable du pouvoir, donc qu'il n'y a pas à supposer un psychisme individuel qui, après coup, serait investi par l'idéologie. C'est là que le couple molaire/moléculaire devient réellement opérant et permet de saisir l'enjeu du problème. En vérité, il est dans la nature du sujet d'être « capté » ou « fasciné », d'obéir au système de production sociale qu'il se réapproprie (à la manière d'un esclave qui aurait intériorisé la leçon du maître). Si cette subjugation confirme la nécessité d'abandonner en politique le recours à l'intériorité, cet abandon expose aussi à deux difficultés majeures. (1) Premièrement, ce mécanisme d'assujettissement semble laisser peu de place à l'autonomie :

[1] MP, p. 231.
[2] D, p. 159 : « Les grandes ruptures, les grandes oppositions sont toujours négociables ; mais pas la petite fêlure, les ruptures imperceptibles. »

dire que le sujet est entièrement aux mains du pouvoir accentue le déterminisme et rend peu crédible l'action éclairée de l'individu. (2) Deuxièmement, et de manière plus contextuelle, il faudrait alors situer la spécificité de l'agencement chez Deleuze et Guattari non seulement par rapport à Foucault et à Althusser, mais aussi à la sociologie (notamment d'inspiration bourdieusienne) et à Marx. Qu'est-ce que nos auteurs auraient à dire de plus, là où tout semble déjà avoir été dit sur les modes de production, sur les mécanismes d'assujettissement et sur la reproduction des inégalités sociales ?

Pour répondre à la première objection, il faut rappeler que pour Deleuze et Guattari, si les agencements me déterminent, « je » comme produit latéral de leur fonctionnement suis pourtant aussi capable de les réinvestir. En ce sens, là même où je suis traversé par des forces sur lesquelles je n'ai aucune prise, je suis appelé à un travail de liberté et de transformation sociale. Il s'ensuit qu'au lieu de nous enfermer dans une négociation impossible avec le pouvoir, c'est justement la notion d'agencement qui fournit une possibilité de résistance. La stratégie de Deleuze et Guattari se soutient de deux idées. La première affirme que quand nous nous dérobons à l'assignation d'un moi, quelque chose de politiquement vital se joue dans nos devenirs et nous permet de la sorte d'échapper aux mécanismes disciplinaires. La deuxième est plus importante : elle postule que les flux déliés sont stratégiquement premiers par rapport aux ensembles organisés, donc que la politique ne se réduit aucunement à une réaction contre un pouvoir oppresseur supposément initial[1]. Bref, avant le molaire, il y a le moléculaire ; avant le dedans, il y a le dehors ; avant la représentation, il y a le domaine du sub-représentatif.

Nous devons tirer parti de ces réflexions de Deleuze et Guattari sur l'agencement. En particulier, il devient manifeste que leur perspective articule de manière originale déterminisme et volontarisme. En effet, le réinvestissement subjectif des machines sociales implique certes la lutte stratégique pour le pouvoir là où il est, mais implique surtout l'expérimentation des nouvelles qualifications de subjectivité. Cette expérimentation clarifie l'opposition farouche de Deleuze et Guattari à toute forme d'« *identity politics* » à l'américaine (qui nous exhortent à chérir notre moi et à lutter pour la reconnaissance des intérêts de ce « moi » par les pouvoirs officiels). Andrew Culp fait même de cet anti-individualisme guattaro-deleuzien une arme contre la mobilisation de l'expérience privée

[1] Sur le statut de la résistance chez Deleuze, à la fois en dessous et au dessus des conditions d'États, cf. D, pp. 173-176.

sur la scène politique[1]. L'identité, on le sait, est de plus en plus utilisée comme couverture pour la revendication des droits. La religion, la race, l'origine sociale ou l'orientation sexuelle peuvent pareillement servir de critère pour la défense des intérêts d'une collectivité. Si cette revendication a beaucoup d'avenir, il est pourtant à parier qu'elle n'a pas beaucoup de devenir. En effet, il devient facile aujourd'hui dans une société démocratique de nous faire le chantre des « différences » et des « singularités » que nous sommes, tout en ignorant que ces individus très moraux participent – parfois inconsciemment – à la pratique et à la consolidation du pouvoir. On comprend que la lutte émancipatrice ne puisse pas pour Deleuze et Guattari passer par la revendication de pouvoir être ceci ou cela, de tel ou tel critère distinctif (de sexe, de genre, d'origine). Ce qui est réactionnaire, c'est cette réclamation même, qui appartient déjà à un individu qui parle dans la langue du pouvoir, ayant passé un compromis avec l'époque. Un tel individu aura en effet des relations formatées au travail, à la différence sexuelle, à la nature, au temps. Mais il y a plus : puisque l'individu véhicule déjà des modes de pensée et de représentation qui réifient le phénomène, la revendication de ce phénomène est d'autant plus récupérable, monnayable, pareille à n'importe quelle autre marchandise[2]. Pour le dire autrement, les *identity politics* sont aisément récupérables ; elles deviennent vite rentables. D'ailleurs, les agencements centrés sur le profit ne s'y trompent pas.

Dès lors, demandons-nous comment riposter aux clichés environnants, à la pauvreté organisée et aux démocraties devenues militaires ? Contre la mascarade de notre monde humain régi par la production et l'accumulation de biens de plus en plus inutiles, ne faut-il pas retrouver les forces premières et cruelles qui permettront de percevoir l'intolérable de ce monde et qui instilleront, peut-être, la honte d'être humain[3] ? Ce qui se dit ici en langage abstrait est facilement traduisible sur le plan de l'affect politique. « La honte nous accable »[4] : cette formule de Primo Levi précise le sens que prend chez Deleuze la vision de l'intolérable, vision qui rend possible et nécessaire une transformation sociale. Il y a une honte métaphysique à se sentir impliqué dans la faute que d'autres que moi commettent. J'y suis entièrement engagé parce que je sens que ce qui arrive autour de moi, en ma présence,

[1] A. Culp, *Dark Deleuze* (trad. P. Blouin), Paris, Éditions divergences, 2019, pp. 39-42.
[2] Deux exemples : la lutte écologique et le label biologique qui sont devenus aujourd'hui des faire-valoir centrés sur le profit ; le phénomène de « pinkwashing », d'utilisation des droits des minorités sexuelles à des fins stratégiques (ainsi, pour donner l'image d'un Israël tolérant face à une Palestine barbare).
[3] On retrouve ici l'opposition curieuse entre une « nature première » et une « nature seconde », déjà présente dans le commentaire de Deleuze de *Vénus à la fourrure* de Sacher-Masoch. Cf. également CC, p. 106.
[4] P. Levi, *Si c'est un homme* (trad. M. Schruoffeneger), Paris, Julliard, 2012, p. 234.

et en moi, est irrévocable[1]. La littérature et le cinéma ont bien exploré cette métamorphose où un personnage en apparence faible et fragile incarne, en raison de cette faiblesse même, une vérité[2]. Ce qui semble le plus pauvre à la représentation est souvent le plus riche en affects. Quand le regard du personnage fatigué rencontre l' « insupportable » et l' « aveuglant », il révèle le monde sous une lumière crue : le monde dans son mensonge, sa violence, sa folie[3].

Cette honte (qui cesse de se rapporter à moi et semble planer sur l'ensemble du monde) peut servir d'instrument pour préciser la position de Deleuze et Guattari face à Foucault et aux marxistes français. Elle répond dès lors à la seconde objection précédemment exposée. En effet, la honte devant l'intolérable redéfinit le sens de la lutte et l'organisation de cette lutte. En particulier, paraît stérile une conception marxiste (1) de l'idéologie, comprise comme système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un homme ou d'un groupe social, (2) du parti comme lieu qui assure à la lutte une base scientifique et qui donne à cette lutte une orientation collective, (3) de la révolution comme but universaliste, éternitaire, programmatique et conscient. Bien qu'elle intègre beaucoup d'outils d'analyse de théorie marxiste, la thèse de l'*Anti-Œdipe* insiste particulièrement sur le fait qu'un engagement révolutionnaire conscient (instaurer un nouvel ordre) ne prédit encore en rien le statut de l'engagement préconscient. Car c'est à ce niveau moléculaire de la subjectivité qu'en définitive tout se joue. Pour le dire autrement, le sujet révolutionnaire peut très bien défendre les droits des plus faibles tout en reproduisant (par cette lutte elle-même, ou ailleurs) les inégalités sociales[4]. C'est au niveau des agencements que tout se décide, et non au niveau des notes d'intention ou des bulletins de vote.

Deleuze et Guattari précisent en outre qu'il ne suffit pas de traquer les puissances autour de nous qu'on identifie comme oppressives. Au lieu de traiter l'autre de réactionnaire,

[1] P. Levi, *Les Naufragés et les rescapés* (trad. A. Maugé), Paris, Gallimard, 2000, p. 84.
[2] D'où la tendance des auteurs à faire du rapport pathique l'épreuve ultime de vérité, reprenant la parole théologique : « Dieu reconnaîtra les siens » (dont une version détournée se trouve en MP, p. 9 : « Chacun connaîtra les siens. »). Même idée chez Guattari, dans *Qu'est-ce que l'écosophie ?, op. cit.*, p. 296.
[3] Les exemples paradigmatiques seraient pour Deleuze *L'idiot* de Dostoïevsky et l'héroïne de *Stromboli* de Rossellini. Pour un commentaire du personnage de l'Idiot à l'aune du problème de la « mort du sujet » (sous la forme ambigue de retour à soi et d'oubli de soi), cf. M. Zarader, *Cet obscur objet du vouloir*, *op. cit.*, pp. 27-38.
[4] L'exemple frappant serait celui d'un féministe qui bat sa femme à la maison, d'un intégriste qui boit de l'alcool en cachette. Cas très courants, tant l'investissement conscient et l'investissement inconscient coïncident rarement, le désir défaisant d'une main ce qu'il fait de l'autre. Contrairement à ce qu'il en est chez les marxistes, la différence chez Deleuze et Guattari se trouve entre une révolution molaire qu'on fait par devoir et une révolution moléculaire qu'on fait (ou qui se fait) par désir : non plus « la » révolution, mais des processus où le désir fonctionne sur sa face non-paranoïaque, et qui sont capables de rompre la causalité en instaurant une nouvelle règle du jeu.

le premier facteur de résistance serait de lutter contre la police à l'intérieur de nous-mêmes (cet organe qu'on appelle « moi »). On a vu que Deleuze oppose au « moi » une multiplicité d'âmes, comme autant de prédicats par lesquels « je » passe et dont « je » nais[1]. Acquérir l'humilité[2] et la plasticité d'une telle perspective, c'est créer des relations avec le dehors qui me décentrent et où je m'auto-module. On peut maintenant ajouter que puisque l'âme se sert des prédicats pour proliférer, sa trans-positionnalité désarticule les concrétions de pouvoir. Habitée par toutes sortes de potentialités, l'âme recrée des relations où les conditions collectives sont dites « de minorité ». Les relations ainsi produites (cela peut être une relation amoureuse, le rapport à une musique, à la biosphère) ne passent pas par une opposition franche à l'ordre contemporain ou par une marginalité revendiquée. Il est donc juste de soutenir que la désubjectivation mène au dés-astre (au sens de Blanchot), à entendre comme la perte de l'ordre astral, cosmologique, bien réglé. En ce sens, la décomposition de la personnalité est inséparable d'une déstabilisation sociale et du désordre civil[3]. Elle est donc la condition de tout changement de l'ordre du monde. L'expérience du dehors nous rappelle ainsi que ce que nous nommons civilisation n'est qu'une forme de barbarie qui s'est faite polie et camouflée, un asservissement de l'homme par l'homme. La guerre, la persistance de la misère, l'oppression n'y sont pas des faits résiduels : ce sont des faits structurels voulus (inconsciemment ou consciemment) par la subjectivité dominante qui se fait passer pour transcendante. Les singularités, quant à elles, tracent un devenir qui ne peut être que minoritaire, c'est-à-dire larvaire et prospectif, échappant à la conquête d'une place dans la majorité dominante[4]. En ce sens, l'invention singulière de soi est toujours susceptible de jouer un rôle critique à l'égard de notre présent. C'est dire le lien immédiat établi par Deleuze et Guattari entre la métaphysique de l'impersonnel et la résistance politique. Cet argument est, lui aussi, très peu marxiste. La lutte engage moins la révolution que la création locale de nouveaux modes d'existence qui échappent à la mise en forme des individus. Quand cette création d'un nouvel univers de référence réussit à s'organiser et dépasse une simple dynamique spontanée privée, alors – assez littéralement – « la police perd la tête »[5]. En

[1] Deleuze observait la manière dont l'Américain Whitman identifiait la camaraderie au cheminement des âmes en plein air, sur la « grand-route » des éléments extérieurs impersonnels. Cette idée n'est pas sans lien au dehors blanchotien, et impliquait chez Whitman une conception originale de la communauté de frères. Cf. CC, p. 80.
[2] Contrairement à l'individu qui cautionne l'état des choses comme étant éternel, l'âme est porteuse d'une finitude, étant liée à un procès qui naît et qui est voué à disparaître.
[3] Un recueil de textes relativement peu connus (pétitions, manifestes, pamphlets antigaullistes) revient sur cet aspect de la pensée de Blanchot. Voir M. Blanchot, *Écrits politiques. 1953-1993*, Paris, Gallimard, 2008.
[4] D, p. 152 : « comme si quelque chose nous emportait, à travers nos segments, mais aussi à travers nos seuils, vers une destination inconnue, pas prévisible, pas préexistante »
[5] ID, p. 191

raison de son efficacité et de sa localité, l'action politique passe chez Deleuze et Guattari par des changements parfois très modestes, à la limite de l'imperceptible.

Toutes ces précisions peuvent être formalisées dans une approche différenciée (1) de l'« identité » comme concept référentiel et (2) de la « singularité » comme concept existentiel. L'identité, écrit Guattari, est « un concept profondément réactionnaire même quand il est manié par les mouvements progressistes »[1]. Au marquage et à l'encadrement identitaire, Guattari oppose des modes d'existence qui n'obéissent pas au système de production sociale : des singularités dissidentes mais aussi créatrices, dans la mesure où elles bousculent les valeurs et les hiérarchies en cours. Ces singularités ont la capacité de se soustraire aux procédés de récupération, bien que le pessimisme axiologique soit de mise à l'époque du capitalisme mondial intégré qui fait déjà de toute chose une marchandise potentielle. L'opposition conceptuelle est donc la suivante : là où l'individu normalise le pouvoir et l'hégémonie, la singularité met en échec le mécanisme d'intériorisation de ce même pouvoir. L'identité désignerait ainsi une entité prédéterminée, modulée, qui se conforme aux limites établies (une femme, de tel âge et de telle classe), tandis qu'une singularité tiendrait du détail et ne se proposerait aucunement la conquête de l'appareil d'État.

Entre l'individu marqué du sceau de son obéissance et une singularité dissidente, il n'y a évidemment pas d'opposition générale, mais tout un jeu qui pose la question politique par excellence : la question des agencements et de leur voisinage relatif par rapport au pôle libérateur (révolutionnaire) ou au pôle oppresseur (fasciste). Entre les deux pôles, il n'existe parfois aucune différence. Si on ne peut trancher définitivement sur la nature du mélange, la pensée peut néanmoins extraire des lignes pures en proportion variable. C'est l'affaire de la cartographie. « L'important, écrit Guattari, n'est pas le résultat final mais le fait que la méthode cartographique multicomponentielle puisse coexister avec le procès de subjectivation et que soit ainsi rendue possible une réappropriation, une autopoïèse, des moyens de production de la subjectivité. »[2] Au cas par cas, il s'agirait de décrire les modes d'existence, non pas pour les juger, mais pour mieux les évaluer : qu'est-ce qui prolifère en moi et me bouscule ? quelle puissance fasciste ou révolutionnaire ? C'est pour chaque collectivité, chaque lutte sociale, chaque groupe qu'il faut détecter et peser les forces en présence. Certaines combinaisons impliquent des modes d'individuation qui veulent

[1] F. Guattari, *Micropolitique*, *op. cit.*, p. 101.
[2] F. Guattari, *Chaosmose*, *op. cit.*, p. 26-27.

reconnaître et être reconnus ; d'autres des modes de singularisation qui cherchent simplement à persister, mais qui, en persistant, marquent déjà un tournant historique irréversible. Ce pourquoi, il faut opposer plus généralement une *politique de l'ego* (qui reste nécessaire et utile du point de vue de la pratique du pouvoir) à une *économie subjective* (au sens d'une écologie de l'âme ou écologie mentale).

Ce schéma oppositionnel individu/singularité explique d'une manière nuancée pourquoi il n'y a aucun rejet de principe de la référence à la subjectivité, mais simplement la réaffirmation de multiples composantes du processus par lequel elle se forge. Puisque la subjectivité est ce qui ne va pas de soi, sa production exige une cartographie modeste mais rigoureuse, et non l'affirmation d'une structure universelle de la conscience. Cette cartographie doit prendre en compte des vecteurs et des facteurs hétéroclites et transversaux, signant dès lors la faillite d'une représentation fixe de la subjectivité. Pour cela, il est nécessaire de se munir d'une « méthode d'explication de modes d'existence immanents »[1], méthode qui repérerait des expérimentations de vie (plus qu'elle ne prévoirait). « Dans ces conditions, précise Guattari, une ontologie ne peut être que cartographique, métamodélisation de figures transitoires […]. »[2]

La véritable question est donc moins celle – théorique et conceptuelle – du sujet, mais celle, plus expérimentale et pratique, de la possibilité d'une éthique collective : reviendrons-nous aux anciens archaïsmes ou construirons-nous un monde à la hauteur des aspirations émancipatrices ? C'est dans cette question seulement que la critique du sujet trouve sa véritable justification, relie la pensée à son époque et nous relie les uns aux autres. À cet égard, Deleuze et Guattari défendent un examen des cas concrets, examen qui déterminerait à chaque fois la part de danger et de réussite pour les formes de subjectivité ainsi engagées. Seront-elles trop crispées et irrespirables, ou au contraire manqueront-elles de consistance, nous précipitant dans le vide, dans la destruction et dans la mort ?

L'aspiration à ne plus être

Cet appel à la consistance nous oblige à préciser le sens que prend la « mort » du sujet sur le plan de l'activité humaine. Si nous donnons à cette hypothèse d'une « mort du sujet » toute son extension, rien n'empêche qu'elle soit identifiée au désir d'abolition de soi. Deleuze, pourrait-on croire, n'a pas déterminé explicitement la différence entre la perte transcendantale de l'ego et l'effacement consciemment recherché de soi. À ignorer cette

[1] SPE, p. 248.
[2] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, p. 300.

distinction, l'invitation constante de Deleuze à disparaître et à devenir invisible ferait de lui le philosophe du dernier acte de *Tristan et Isolde* de Wagner, avec sa passion de revenir au néant et de se fondre en lui. Les dernières paroles d'Isolde signifient en effet la puissance d'attraction exercée par le néant, le lien mystérieux de l'existence et de la mort : « *ertrinken, versinken, – unbewusst, – höchste Lust!* ». L'intensité de l'amour est portée à un tel degré qu'elle est précipitée dans un trou noir. Les deux amants s'enfoncent dans la nuit et se retirent des conventions du monde, avec la mort et la jouissance létale comme seuls témoins de leur amour[1]. La vérité ultime de l'opéra est celle du Vide. Ou, pour le dire avec les psychanalystes, vérité de l'instinct de mort qui vise le retour du psychisme à l'état zéro d'intensité, retournant vers l'inanimé. Politiquement, cette idée est obscure et dangereuse, elle affirme que tout doit disparaître[2].

La beauté musicale de Wagner ne doit pourtant pas empêcher la précision de l'analyse. Nous devons dissiper toute équivoque sur le sens que prend chez Deleuze l'effacement radical de soi. Deleuze avertit sans cesse du danger d'une destruction intempestive de l'*ego*. L'inconvénient est que la pensée du dehors est facilement assimilable au désir d'une communion mystique et extatique avec l'être. Que le non-être puisse devenir l'objet paradoxal du vouloir, c'est ce que Marlène Zarader étudie dans un ouvrage critique qui pose une question essentielle : « Comment – pourquoi – des êtres vivants peuvent-ils aimer la mort, l'appeler de leurs vœux, ne vouloir plus qu'elle ? »[3]. Conscient du danger mis en lumière par Zarader, Deleuze conteste absolument toute identification de la mort du sujet à une « universalisation de la destruction »[4], au mysticisme d'auto-abolition, ou encore à l'impératif de l'abnégation. Le bain chaotique ne vaut que s'il recharge la complexité, que s'il relance le processus au lieu de l'interrompre. Deleuze ne corrobore jamais les techniques d'anéantissement de soi telles qu'on les trouve par exemple dans les pensées orientales[5] (et que Wagner connaissait par l'intermédiaire de Schopenhauer). De manière étonnamment

[1] Sur cette transformation dans le livret, qui passe de la romance à la passion christique, d'un amour mondain en plein jour à un amour nocturne et désintéressé, délesté de soi, presque bouddhiste, cf. T. May, *Decoding Wagner*, Milwaukee, Amadeus Press, 2004, p. 77.

[2] C'est la définition même du fascisme, que cette volonté de s'auto-immoler après avoir détruit tout ce qui est beau et important en l'homme.

[3] Cf. M. Zarader, *Cet obscur objet du vouloir*, *op. cit.*, p. 80. Deleuze traite également la question posée par l'ouvrage de Zarader, pour elle-même mais quoique dans un tout autre contexte, dans son hommage à François Châtelet.

[4] PV, p. 25.

[5] F, p. 114 où Deleuze oppose, mais avec beaucoup de précautions, le processus de subjectivation en Occident où la ligne du dehors est pliée, et l'Orient où prime la communion avec le néant, la ligne du dehors restant flottante : « l'ascèse serait alors une culture d'anéantissement, ou un effort pour respirer dans le vide, sans production spécifique de subjectivité ».

identique, et comme pressentant le même malentendu, Blanchot précisait déjà que le « il » impersonnel, s'il engage bel et bien une exténuation infinie du sujet de la pensée occidentale, n'implique pas une dissolution dans le vide bouddhique, comme nous y invite une « interprétation d'un Orient non compliqué »[1]. Dans la perspective cartographique de Deleuze, le véritable opposé de l'Orient n'est pas l'Occident – qui a connu son lot de pensées nihilistes, ascétiques, sombres ou autodestructrices –, mais le baroque entendu comme système qui multiplie les principes et qui s'anime dans ces principes. Là où l'Orient continue d'opposer le plein et le vide, le baroque deleuzien confronte le pli et le dépli, si bien qu'on ne peut jamais faire le vide[2]. L'usage deleuzien du concept de dehors est donc nettement orienté : en s'y confrontant, le sujet ne s'abîme pas dans des éléments supposés premiers, mais il involue et se simplifie[3]. Le point décisif pour moi est que je me retrouve, là même où je me sens embarqué par des forces qui me décentrent.

En raison de cette persistance du dedans, Deleuze n'a que des mots très durs envers la passion de l'origine qui viserait la fusion avec un être brut et sauvage, comme si la suppression volontaire de soi était la seule voie d'issue. Il importe en effet d'être attentif à ceci qu'un tel désir de mort, proche chez Wagner de l'extase et de l'orgasme (y compris, voire surtout musicalement), est le symptôme d'une conscience malade axée sur la mutilation de soi. Cette conscience est entièrement compromise avec une pensée mystique et un langage devenu ésotérique. En termes nietzschéens, on dira que la désubjectivation est un effet de la décadence qui renie tout ce qui accroît la vie. Nourri par Nietzsche, Deleuze récuse tout ce qui veut vider et anéantir l'âme, qu'il rejette à titre d'avatars du nihilisme. Le problème que pose Deleuze est précisément de savoir comment éviter cette plongée dans l'indifférencié, comment éviter de jouir de cette oblitération morbide de soi-même. Toute lecture nihiliste de la critique du moi est extrêmement préjudiciable à l'esprit et à la lettre même de son œuvre. Le véritable acte philosophique est moins pour Deleuze la mise à mort de soi-même comme sujet figé, que la critique des présupposés dont le sujet est le véhicule : le bon sens et le sens commun. Une fois la critique de la représentation méticuleusement menée (et elle l'est dans *Différence et répétition*), on ne découvre aucune respiration

[1] M. Blanchot, « Qui ? », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989), p. 50.
[2] Sur l'opposition du Baroque et de l'Orient, cf. LP pp. 50-51. Mêmes remarques chez Guattari : « […] la subjectivité c'est le contraire du vide. Elle est plutôt spinoziste. Pas hindouiste and co !». Cf. F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 75.
[3] Sur cette distinction, cf. D, p. 37.

universelle de l'être, aucun idéal ascétique, aucune passivité première[1], mais seulement un homme « sans qualités », un homme dépossédé de ses dotations traditionnelles.

Il faut donc distinguer deux lectures rivales de la suppression de soi. Une première nihiliste, pessimiste et anti-deleuzienne. « Chose sinistre entre toutes »[2] car elle voudrait retrouver la mort et appellerait à la mort[3]. D'après cette lecture, « il y a dans le moi une tendance à s'anéantir qui trouve une pente dans le Christ, et une arrivée dans le bouddhisme »[4] : paradoxalement, je choisis de n'être plus. En revanche, la seconde version de la mort du moi insiste sur la nécessité pour chaque phénomène asubjectif d'acquérir une consistance. Au lieu d'être une dilution comme c'est le cas dans l'opéra de Wagner, l'effacement de soi est donc inséparable chez Deleuze d'un questionnement sur la manière d'organiser une vie ouverte sur les puissances élémentaires. Comment consolider un processus existentiel ainsi enclenché ? Son organisation doit être individuelle, car à force d'approfondir la fêlure on commet l'irrémédiable : mort psychique et psychose. Mais elle doit aussi être collective, car elle a en vue de « provoquer un tournant dans la situation »[5]. Comment transférer une créativité existentielle sur le plan d'une révolte collective ? Deleuze et Guattari nomment « reconversion »[6] cette capacité créatrice d'une société à consolider les formes de désubjectivation, de telle manière qu'elle veuille sa propre mutation. C'est un problème politique central. Et c'est ce problème qui reste totalement absent des pensées du suicide par absorption dans le Vide.

Égicide et romantisation de la folie

Les remarques précédentes sur le nihilisme nous poussent également à contester l'idée que Deleuze entretiendrait dans son esthétique, dans sa métaphysique, ou dans son anthropologie, une fascination pour des forces anonymes, inconscientes, obscures et primordiales. Ce reproche a notamment été fait par Rogozinski, qui a désavoué la lecture que Deleuze fait de la vie et de l'œuvre d'Artaud. Il y décèle ce qu'il appelle la célébration de l'égicide : « Écrivains, philosophes, penseurs de notre temps, presque tous ont cédé à la tentation de l'*égicide*. Ils n'ont cessé de proclamer qu'il faut s'évader de soi-même dans

[1] SPE, p. 206 : « la plupart des hommes ne se sentent exister que quand ils pâtissent ».
[2] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 14.
[3] Notons ici la parfaite complémentarité du fascisme et de l'auto-abolition ; la mort y vient du dedans, elle est souhaitée et appelée.
[4] CC, p. 69.
[5] Sur la nécessité cf. F. Guattari, *Micropolitiques*, *op. cit.*, p. 323.
[6] G. Deleuze et F. Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu. Gilles Deleuze et Félix Guattari reprennent la parole ensemble pour analyser 1984 à la lumière de 1968 », in *Chimères*, n° 64 (2007, originellement paru en 1984), pp. 23-24.

l'extase érotique ou mystique pour se perdre dans la continuité de l'être ; que le moi est un leurre de l'imaginaire ; que la vérité du Je est que *je suis mort*. »[1] Cette présentation nous semble caricaturale pour plusieurs raisons. Premièrement, cette lecture ne considère pas chez Deleuze l'espace de jeu où les choses commencent par se déployer, espace qui prime sur les entités constituées[2]. Deuxièmement, elle méconnaît chez Deleuze la désubjectivation comme travail nécessitant une pratique austère et difficile, Rogozinski préférant évoquer un acte de haine et d'assassinat au lieu d'une authentique *tekhné*[3]. Troisièmement, cette présentation ignore que le moi n'est pas pour Deleuze un leurre dont on peut et doit se débarrasser. Car si le sujet est certes un reflet, ce reflet est nécessairement produit, étant le terminal d'affichage des emboîtements et des articulations de l'âme. Cette individuation conscientielle finale, on l'a vu[4], est même bénéfique à certains égards, puisqu'elle fournit des conditions fondamentales pour une vie supportable.

À y regarder de près, l'affaire est donc beaucoup plus compliquée que Rogozinksi ne voudrait le faire croire. Deleuze fait valoir que quand il se *représente* l'activité de sa pensée (et, pourrait-on ajouter, de son amour, de son langage, de son désir), l'homme *déforme* cette activité. Ce qui pose problème, c'est donc d'abord cette illusion propre à l'homme qui le pousse à rapporter toutes les coordonnées au sujet, y compris les coordonnées de ce qui vient en droit *avant* le sujet. Cette tendance est trompeuse et maladive. Quand « il » pense (ou aime, ou parle, ou désire) vraiment, l'homme réalise qu'au sens propre, ce n'est pas le sujet en lui qui pense (ou aime, ou parle, ou désire). On peut reformuler autrement cette thèse, en disant que l'arrière-pensée de toute pensée (ou de tout amour, de toute parole, de tout désir) n'est plus le « je » accompagnant mes représentations seulement, mais l'élision du « je ».

De plus, Rogozinski estime que la théorie deleuzienne est lourde à porter, dans le sens où elle plonge l'homme dans l'angoisse. C'est une attaque plus frontale que les

[1] J. Rogozinski, *Guérir la vie. La passion d'Antonin Artaud*, Paris, Cerf, 2011, p. 130. Un ouvrage antérieur adoptait déjà une optique similaire : J. Rogozinski, *Le Moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.

[2] Si on devait en rendre compte de manière schématique et souple, cet espace se nommerait « esprit » dans *Empirisme et subjectivité*, « structure » dans *Logique du sens*, puis « Idée » et « intensité » dans *Différence et répétition*. Artaud parle d'une dimension (ou plutôt d'un temps) avant l'âme, l'esprit ou la conscience, comme « retour à des éléments premiers tour à tour enchaînés et déchaînés » (A. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société, op. cit.*, p. 80.). Enchaînés, les éléments forment un pli ou une étreinte. Déchaînés, ils se décomposent, mais afin de s'ouvrir à d'autres compositions.

[3] Artaud lui-même insiste sur la différence de sa thèse avec le romantisme du suicide (du type « rejoindre l'infini »). Cf. A. Artaud, *Van Gogh le suicidé de la société, op. cit.*, p. 91. De même, dans la mesure où Deleuze ne cesse de prévenir des dangers d'une destruction intempestive de l'*ego*, il est impossible d'identifier chez lui la perte d'identité à une mise à mort du sujet.

[4] Cf. en particulier chapitre VIII « Du dehors au dedans. Les plis de subjectivation ».

précédentes, attaque que le motif nietzschéen précédemment révélé doit pouvoir parer. Chez Deleuze, l'orientation pratique et eudémonique impose depuis le début une tâche précise à la philosophie, celle de décharger et d'alléger l'existence[1]. Refuser théoriquement une philosophie de la première personne ne consiste donc aucunement pour lui à se complaire dans la souffrance d'un moi malmené. Ce pourquoi, retournant entièrement l'argument de Rogozinski, il faut affirmer au contraire que c'est la fabrication d'individus qui nous impose de la vulnérabilité, de la détresse et de la dépression. Il n'est pas anodin que c'est l'interprétation à donner à l'œuvre et à la vie d'Artaud qui soit ici l'objet de la discorde, tant cet auteur a souffert de la psychiatrie et de l'incompréhension des maisons d'édition (qu'Artaud présente comme autant de puissances collectives d'écrasement du désir).

Les cas d'Artaud et de Van Gogh, on le sait, se rejoignent radicalement à cet égard : ce sont des témoins par excellence de la présence de l'inhumain dans l'humain. Les commentateurs bien intentionnés ont souvent présenté leur perte d'identité personnelle comme un bouleversement pathologique qui les conduit à un tourment et qui les rend inadéquats au monde et à la société. C'est le cas de Rogozinski, qui souligne dans la folie d'Artaud sa part de détresse. Toute sa stratégie argumentative s'oppose ainsi à la prétendue promotion des flux schizophréniques par Deleuze et Guattari, coupables selon lui d'avoir rendu désirable l'angoisse et belle la terreur. On peut constater que ce reproche est devenu usuel de la part des objecteurs, ce pourquoi nous le prenons ici comme exemplaire d'une certaine déformation des arguments deleuziens. L'intérêt de cette critique est justement qu'elle atteste d'une manière courante de penser. Deleuze et Guattari eux-mêmes s'étonnent de devoir constamment corriger leurs interlocuteurs lors des entretiens et des interviews. En fait, l'interprétation de Rogozinski obéit à une compréhension classique de la psychose comme ce qui coupe le « moi » (identifiable comme forme globale) de la réalité. La mésentente provient du fait que la pensée libérée de la représentation se met en contact avec « la déraison » et « les plus étranges forces aberrantes »[2]. Toutefois, il ne s'agit aucunement pour Deleuze de faire de l'artiste ou du penseur une entité clinique suicidaire, malade ou démente. Quand Artaud est exposé à un mouvement qui le destitue, à un événement où il expérimente une dépossession de soi, il se sent aussi naître une puissance de création. La condition ajoutée par Deleuze et Guattari est que l'expérimentation ne rate pas, qu'elle ne retombe pas dans des cas pénibles de psychopathologie ou de violence. Cela est possible si

[1] Par exemple, DR, p. 76.
[2] M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1963, p. 85.

le génie de l'artiste est capable de conserver une trace de ce qu'il vit intensément. En effet, l'artiste doit s'efforcer de préciser les sensations et les pensées naissantes, et ce non pas dans une complaisance sentimentaliste où il dorlote son intimité, mais dans le but de se perfectionner, de se défaire des illusions dont l'homme est porteur. Ainsi, même dans sa mobilisation ambivalente d'Artaud, Deleuze préserve toujours l'importance d'un examen critique de soi – ce que Kant désignait par le terme de *Selbstprüfung*.

Pour toutes ces raisons, rien ne semble moins crédible que de rendre Deleuze responsable d'une « revendication du dysfonctionnement psychique comme source de créativité aussi bien artistique que spéculative »[1]. Un simple inventaire des textes suffit pour voir que la question récurrente est plutôt de savoir comment se prémunir du chaos, au double sens de chaos dans le monde et de chaos mental. La défense de l'impersonnel chez Artaud, loin de nous rendre irresponsables et sans conscience, loin de nous mener à un culte du néant, revêt au contraire pour Deleuze un aspect éthique fondamental : il faut accoutumer l'esprit et le préparer à ne pas être submergé par la brutalité du coup. C'est pourquoi, comme tous les grands écrivains le savent, il ne faut pas faire sauter trop vite le régime des organisations, significations et subjectivations : la sérénité impose plutôt de déjouer peu à peu leurs pièges tout en admettant qu'il faille composer avec elles. De même, quand Blanchot réinscrivait la personne dans un effort vers l'inhumain, la force de sa proposition tenait moins à sa valeur anxiogène qu'à l'exigence « de répondre personnellement de ce que je n'ai pas pu constituer comme présence pour moi »[2]. Aussi, même chez Blanchot, le dehors agit comme le révélateur d'une éthique du sujet[3].

Le « délire » d'Artaud offre ainsi l'avantage considérable de révéler le centre du dispositif deleuzien : tout commence avec une variation d'intensité imperceptible à la conscience, en deçà ou au-delà du seuil d'une sensation calibrée et admise. Par exemple, l'artiste sent qu'il devient « une bête, une particule »[4], c'est-à-dire qu'il sent comme il pense qu'ils sentent. Toutes ces rencontres qu'Artaud capte dans l'écriture le poussent à l'extinction de « son » individuation, mais lui donnent aussi mille âmes d'emprunt, générant autant de signes pour la pensée. Si cette circulation à travers les états affectifs extrêmes a

[1] D. Sardinha, *L'émancipation de Kant à Deleuze*, *op. cit.*, p. 85.
[2] A. Cloots, *Langage et subjectivité*, *op. cit.*, p. 222.
[3] Ne serait-ce que, de manière minimale, d'une éthique de la création où il y a inanité d'écrire *sur soi* ou dans un *entre soi*.
[4] QPh?, p. 44.

quelque chose de fou, elle l'incite à redoubler d'attention. Et c'est bien parce qu'il se préoccupe d'une œuvre à faire que la crainte d'Artaud est de laisse filer les intensités.

C'est dans *Mille Plateaux* que se marque la plus haute élaboration philosophique de ce thème. « Penser, affirment Deleuze et Guattari, doit venir du dehors à la pensée, en même temps que s'engendrer du dedans, sous les strates et au-delà. »[1] L'emploi par les auteurs du concept géologique de « strate » dans l'examen de la pensée ne doit pas nous étonner. Les processus de stratification décrivent dans *Mille Plateaux* des couches sédimentaires à l'origine des réalités homogènes, tant physico-chimiques que mentales. Les auteurs distinguent trois strates : organique, subjective et signifiante. (1) L'organisme que j'ai est une coagulation de fonctions hiérarchisées ; (2) le sujet que je suis est un vécu individuel qui ramène toute rencontre à une appréhension de moi-même ; (3) le discours que je tiens s'entasse suivant des chaînons qui obéissent à un usage réglé et attendu de la langue, d'après son organisation dominante. Ce sont là les principales arêtes du monde dans lesquelles est prise l'existence humaine, tant dans sa dimension collective que la plus personnelle. Mais, pour chacune des trois strates, le pressentiment de Deleuze et Guattari est que ces phénomènes de sédimentation, certes indispensables, recouvrent quelque chose d'essentiel : qu'un corps intense parcouru par une émotion vitale continue d'insister derrière la distribution fonctionnelle des organes, qu'une vie impersonnelle demeure bien plus grande qu'une vie emprisonnée dans un moi totalisant, que l'usage intensif de la langue tel que l'expérimentent les poètes reste plus fondamental que son usage où tout est réglé d'avance[2]. C'est la triple expérience d'Artaud. Partout, à côté des strates, il révèle une autre dimension, à la fois informelle et non stratifiée : précisément la dimension du dehors vers lequel doit basculer la pensée. L'illusion constitutive de l'homme est de croire qu'il déborde toutes les strates, bien qu'il appartienne encore à un site déterminé. En raison des illusions qu'elles font naître, les strates sont plutôt la maladie qui ronge l'homme, même si l'homme croit y trouver sa grandeur et sa dignité, voire la marque spécifique de son humanité. Seulement, le partage entre strates et déstratification est loin d'être clair. Aussi, Deleuze et Guattari précisent que l'inflexion vers le déstratifié doit se faire « tout doucement »[3], comme pour nous mettre en garde contre les processus de désubjectivation trop violents. Car en réalité, si rien ne survit coupé du dehors (ni la sensation, ni la pensée, ni le désir, ni le langage), une

[1] DRF, p. 226.
[2] Sur ce rôle des écrivains, voir particulièrement les textes réunis dans *Critique et clinique*. Ainsi, CC, p. 9, qui évoque un « processus entraînant les mots d'un bout à l'autre de l'univers ».
[3] MP, p. 199.

destruction intempestive, trop rapide et trop brutale est plus nocive encore (perceptions hallucinatoires, pensées inconsistantes, désir mortifère, langage devenu fou, comme certains écrivains en font l'expérience).

Toutes ces remarques nous obligent à contester la présence chez Deleuze d'un « égicide », au profit d'un examen plus fin et plus respectueux de son projet philosophique. Deleuze organise son discours autour d'une triple tâche : (1) accuser l'insuffisance du concept du moi, (2) montrer les conséquences de son usage à ceux qui y croient encore (en critique littéraire, en psychologie, en politique « politicienne », en théorie politique, etc.), (3) demander sa suspension comme objet de la pensée[1].

Béatitude et sentiment d'éternité

Cette triple tâche suppose qu'on s'arrête un instant sur une autre question importante. Tentons de trancher si, pour Deleuze, le moi comme fiction philosophique est incontournable (auquel cas le sujet, quand bien même illusoire, serait inévitable), ou si (à titre de fiction) le sujet peut être éliminé. La réponse de Deleuze sur ce point n'est pas arrêtée. Plus que humienne (le sujet comme croyance), kantienne (le moi comme idée de la raison), leibnizienne (le sujet comme pli de l'âme), nietzschéenne (le sujet comme superstition), la réponse à cette question est peut-être spinoziste. Rappelons que pour Spinoza, la lente acquisition du troisième genre de connaissance s'origine dans le premier genre. Pour arriver à l'idée adéquate de moi-même, de mon corps, et des autres corps, il faut donc être passé par les hasards des rencontres d'abord, par l'étude des compositions des rapports ensuite. C'est ce schéma ternaire qu'applique Deleuze, dans des conditions telles que la réponse n'a plus rien de simple. Son argument consiste à dire qu'on va du sujet à l'asubjectif comme on progresse dans les genres de connaissance. Décrivons schématiquement les étapes de ce travail tel qu'il se trouve chez Spinoza : (1) une connaissance inadéquate et dérivée de moi-même par l'effet, formant l'idée de ce que subissent mon corps et mon âme[2], (2) la formation d'une idée adéquate des compositions et décompositions de mon corps avec les autres corps[3], (3) la connaissance suprême, où j'intuitionne l'essence (au sens de puissance, de force d'exister, ou de degré d'intensité) de moi-même. À chaque étape correspond donc un degré d'individualité : (1) les parties extensives qui m'appartiennent (mon corps change continuellement au niveau moléculaire), (2) les rapports qui me caractérisent, et qui jouissent

[1] Sur ces trois dimensions, cf. A. Culp, *Dark Deleuze, op. cit.*, pp. 89-90.
[2] SPE, pp. 130-139.
[3] SPE, pp. 284-285

d'une sorte d'élasticité[1] (mes seuils de tolérance, mes sensibilités, mes manières de se rapporter à autrui), (3) l'essence singulière qui me correspond (mon âme). Curieusement, le spinozisme de Deleuze le pousse alors à retrouver l'alliance moi/monde/Dieu sur un tout autre terrain, où chacun des trois termes est enfin rendu à sa nature propre[2].

Le texte « *Spinoza et les trois Éthiques* »[3] est significatif de ce point de vue : il décrit l'effort personnel que chacun doit faire pour augmenter la part de spiritualité en nous. Blanchot a remarqué que pendant longtemps, l'usage du mot « subjectivité » a servi à sauver notre part de spiritualité[4]. Quand Blanchot affirme cela, il s'inscrit dans un courant initié avec Nietzsche, pour qui la notion de conscience n'est une élaboration théorique rigoureuse que pour sauver « le *noyau* de l'homme ; sa nature permanente, éternelle, ultime, absolument originaire ! »[5] Rappelons en particulier comment Kant nous invitait à nous penser comme membres d'un monde suprasensible, comme sujets pratiques dans leur existence intelligible, comme choses en soi. Mais puisque Deleuze brouille la distinction kantienne entre principes législatifs (entendement et raison) et domaines (phénomènes et noumènes) différents, l'idée psychologique de l'âme ne fait plus chez lui l'objet d'une croyance pure pratique[6]. Il devient donc impossible de soutenir (comme le fait la révélation kantienne d'un usage pur de la raison pratique), que notre richesse intérieure est la qualification par excellence du sujet.

Malgré ces réserves, la référence spinoziste montre que la critique du sujet est non seulement parfaitement compatible chez Deleuze avec la survie de notre part spirituelle, mais qu'elle la renforce. En réalité, le destin supranaturel de l'homme dépend précisément de notre capacité à sortir de la subjectivation monotone asphyxiante. Ce destin réside dans des coordonnées asignifiantes : dans l'inhumain d'un visage, dans l'anonyme d'une parole, dans l'impersonnel d'une pensée. Car c'est de cela qu'il est avant tout question dans la vie « personnelle » de chacun : sortir des crispations existentielles, sortir du conservatisme subjectif. Contrairement à une lecture courante qui verrait dans la « philosophie française

[1] SPE, p. 202. Le texte prend l'exemple de l'enfance, de la vieillesse et de la maladie : est-ce encore le même individu ?
[2] (1) Le monde devient un monde expressif de forces, (2) l'idée de Dieu est dé-théologisée pour devenir une idée adéquate, tandis que (3) la puissance de l'âme est évaluée non pas d'après un principe moral, mais en fonction du mode d'existence qu'elle suppose.
[3] CC, pp. 172-187. Deleuze y décrit les trois genres de connaissance comme trois états de la lumière (ombre, couleur, pure lumière) et trois états du sujet (nuit de l'inconscient, lumière de la conscience, singularité qui survole l'événement). On croit « arriver » au troisième genre, mais en réalité il est là depuis le début et suppose les deux autres.
[4] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 48.
[5] F. Nietzsche, *Le gai savoir* (trad. P. Wotling), *op. cit.*, p. 70. C'est l'auteur qui souligne.
[6] Sur ce thème, cf. PCK, pp. 44-48.

contemporaine » une forme de matérialisme qui détruit les valeurs et conteste tout ce qui *élève* l'homme, il faut dire au contraire que, pour Deleuze, le sujet ainsi décentré laisse à l'âme une immense responsabilité et lui donne pour tâche de se perfectionner[1].

Dans cette perspective, rappelons la distinction qu'établit Deleuze dans *Logique du sens* entre l'écran physique et l'écran métaphysique, le premier relevant de l'ordre de la nature et le second de l'ordre de la grâce[2]. Quelque chose change sur le plan de la pensée, et c'est ce changement qui détermine en dernière instance notre perte ou au contraire notre salut (notre capacité à ne pas poursuivre la douleur physique par la douleur de l'âme) [3]. En fait, le commentaire par Deleuze de Spinoza n'insiste sur les puissances affectives du corps que pour mieux retrouver les visions adéquates de l'*âme*. Ce qui se marque dans les textes, c'est que Deleuze dispose de tout un vocabulaire pour réactiver l'idée oubliée d'âme comme souffle vital qui pulse, qui augmente ou diminue sa puissance à l'aune de rencontres. Cette réhabilitation de l'âme engage à en finir avec la monotonie du sujet philosophal, anhistorique et évidé. Mais elle permet aussi d'éviter le relativisme propre à l'individualisme contemporain, où les hommes dociles et résignés ont perdu de vue la dignité d'eux-mêmes et des autres. La visée éthique interdit de postuler qu'il n'y a rien à faire, rien à transformer, mais uniquement à poursuivre ses intérêts et ses désirs matériels.

Il y a un autre sens encore à ce spiritualisme. En fait, dans le troisième genre de connaissance, Deleuze fait valoir que les choses se mettent à écrire d'elles-mêmes : le rapport de l'homme au monde n'est ni affectif (premier genre), ni conceptuel (formation des notions communes par le second genre), mais contemplatif (formation du *percept* comme unité de Dieu, du sujet et de l'objet). Au lieu de détruire l'âme humaine, cette expérience découvre alors l'essence humaine de la nature. S'il fallait faire tenir en une expression cette assimilation du naturel et de l'humain, il faudrait parler d'« existence cosmologique » ou d'« âme du monde », à condition de ne pas réduire ces expressions à un panthéisme naïf. Cette jonction du naturel et de l'artificiel, du sujet et de l'objet, de l'animé et de l'inanimé est pleinement examinée dans l'œuvre commune écrite avec Guattari : l'homme accueille

[1] Ce fut déjà le parcours de Foucault, dont l'œuvre aboutissait à l'examen des pratiques de soi. En fait, cet effort pour « se dépasser » est le trait propre à la plupart des auteurs qui ont intéressé Deleuze : Kant bien sûr – à travers l'idée de la perfectibilité propre à l'homme – mais aussi Spinoza et les Stoïciens.

[2] Cf. supra chapitre VI, section « corps et pensée ». Souvent, il s'agit pour Deleuze et Guattari de voir comment s'articulent les relations entre la nature et la grâce, la physique et la métaphysique. Cf. F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, p. 296 : « Je me dis que Dieu y trouvera les siens ! », p. 246 : « Il y a un côté conversion christique » (sur la fonction existentielle de l'incorporel), p. 299 : « L'événement est un don de Dieu ». Tous ces textes doivent se lire à des fins consolatives.

[3] Un autre texte l'exprime plus durement : « c'est toujours l'esprit qui a honte, qui craque, ou qui tire plaisir ou gloire, tandis que le corps continue à besogner obstinément. » (CC, p. 155.)

tous les objets de la nature et récapitule en lui l'histoire universelle. Dans cette perspective, on voit toutes les raisons pour qu'une telle figure spirituelle ne puisse à la rigueur même plus être dénommée par ce que la tradition a codifié sous le terme « homme »[1].

De façon plus technique, il est possible de montrer que cette identification de l'homme à la nature n'est pas uniquement sous influence du spinozisme. Chez Deleuze, elle reprend de Kant l'idée d'une matière sans vide remplie à des degrés divers par des quantités intensives[2]. Mais contrairement à ce qui se passe chez Kant, il y a annulation de la référence à une idée précise de la nature humaine. On a vu que l'agencement implique que le flux subjectif puisse contenir des algorithmes des moteurs de recherche, les services publics, les transactions financières, autant que ma force musculaire physique, l'organisation des modes de production, mes fantasmes ou ma mémoire individuelle[3]. Par conséquent, la schizoanalyse (qui s'occupe de ces indicateurs) problématise la distinction kantienne entre anthropologie physiologique et anthropologie pragmatique, entre étude descriptive de l'homme et conception normative de sa destination supra-naturelle, entre ce qui revient à la pensée consciente mentale humaine et ce qui revient aux sémiotiques discursives civilisationnelles. Bref, eu égard à l'activité humaine, on n'a plus à opposer l'examen philosophique logico-transcendantal d'une part et la science empirique d'autre part. Chez Deleuze, cette perspective hybride ne se réduit évidemment ni à une « naturalisation » du sujet, ni à une « subjectivation » de la nature (produisant ce que Merleau-Ponty appelle un « réel chargé de prédicats anthropologiques »[4]). Deleuze désigne simplement l'humain comme un degré de réalité à l'intérieur d'un système plus global.

Or pourquoi ce contact de l'homme et de la nature doit-il être lié à la béatitude (comme stade d'existence plus éminent) et au salut (comme délivrance et libération) ? Précisément, parce qu'on éprouve dans ce contact la puissance de l'impersonnel[5]. Nous voici au cœur éthique du système de Deleuze et Guattari. Quand je réussis à me départir de mes déterminations, je découvre en effet une joie, une puissance de vivre, une félicité ; l'âme se meut enfin dans une connaissance adéquate à son origine ; je réalise la présence totale de Dieu et de la nature dans l'homme que je suis. Quand je fais l'effort de me penser comme

[1] Il y a alors une certaine hésitation chez Deleuze entre une nature « humanisée » et un homme « naturalisé » d'une part, et d'autre part le constat qu'il n'y a plus ni homme ni nature.
[2] AO, p. 26. Cf. le chapitre sur le sentir.
[3] Maurizio Lazzarato insiste dans son étude sur ces composantes dont la synthèse ne trouve plus son principe dans un sujet. Cf. *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity* (trad. J. David Jordan), Los Angeles, Semiotext(e), 2014.
[4] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 369.
[5] Sur ce rapprochement, A. Badiou, *La clameur de l'être*, *op. cit.*, p. 63.

l'éjection personnelle d'un dehors (ou de la substance spinoziste), cette pensée – pourtant « épineuse », écrivait Tournier – « me comble d'une sombre satisfaction » et « me montre la voie étroite et escarpée du salut. »[1] De cette manière, on peut percevoir à travers la démarche de Deleuze une manière précise d'envisager le salut. Il y a chez lui un puissant motif qui fait de l'âme un accord dissonant, autrement dit la demeure d'une ligne du dehors, ou encore un « gouffre ouvert dans le sujet »[2].

À titre de confirmation finale de la dimension spirituelle de cette « ouverture », on pourrait envisager le statut si particulier de la mort dans cette doctrine. Ne dit-on pas en effet que philosopher, c'est apprendre à mourir ? L'interprétation de Deleuze de cet énoncé très classique va se situer sur une ligne qui est celle de l'éternité. C'est une interprétation qu'il partage avec Spinoza et Blanchot. De ce point de vue, il est étonnant que la pensée de Deleuze ait pu être rapprochée par Badiou à un « cantique à la mort »[3]. En fait, Deleuze va jusqu'à contester tout rapport spécifiquement humain à la mort comme étant un rapport névrotique[4]. Comment rendre compte du rapport que Deleuze établit entre la désubjectivation et le sentiment d'éternité ? Pour ce faire, on pourrait reprendre la « biographie » d'un écrivain selon Blanchot : « il mourut, vécut et mourut »[5]. Ironie de sa plume, qui nous oblige à lire deux fois, comme pour marquer les deux parenthèses mortelles entourant la vie. Quel est le rapport entre les deux morts dans cet aphorisme obscur ? La première est celle du « moi ». Mort nécessaire, dirait Deleuze, puisque c'est seulement quand le sujet s'efface et quand disparaît la forme d'intériorité, qu'on entre dans un nouveau régime de la pensée où l'homme n'est plus séparé du plan des intensités. La vie n'est alors qu'*une* vie, au lieu d'être la *mienne*. Vie difficile, puisque le penseur a enfin une immense responsabilité pour toutes choses. Vie libérée et tranquille également, puisqu'elle n'est plus ramenée au « moi » qui est plutôt le plus pur moyen de tout rabattre sur des déterminations conscientielles essentiellement douloureuses et réactives.

Mais alors, que reste-t-il de la seconde mort dans l'aphorisme « il mourut, vécut *et mourut* » ? Qu'est-ce qui meurt ainsi, puisque le sujet a déjà disparu une fois dans la rencontre avec l'inhabituel, sous la violence du signe qui en brise les facultés[6] ? Nous

[1] M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 105.
[2] Sur l'origine kantienne de cette idée, cf. CC, pp. 47-49.
[3] Cf. A. Badiou, *La clameur de l'être*, *op. cit.*, p. 24.
[4] D, p. 169. Heidegger et la psychanalyse tomberaient sans doute sous ce chef d'accusation.
[5] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 61.
[6] MP, p. 243 : « quand quelque chose arrive, le moi qui l'attendait est déjà mort, ou bien celui qui l'attendrait, pas encore arrivé ».

connaissons la réponse fameuse de Blanchot : mort de personne. C'est la raison pour laquelle Deleuze joint la théorie de la double mort de Blanchot à la béatitude spinoziste, c'est-à-dire au sentiment d'éternité[1]. À première vue, le rapprochement n'est pas pertinent. Pour en comprendre le ressort, partons de deux remarques. (1) Premièrement, expérimenter que nous sommes éternels ne s'identifie pas à la prise de conscience de l'immortalité de l'âme. Deleuze est trop kantien pour revenir à cette vieille métaphysique. En fait, l'âme est éternelle mais elle est marquée d'une finitude essentielle, elle est destinée à apparaître et à disparaître dans l'existence. Dans l'expérience d'éternité, *sub specie aeternitatis*, il s'agirait plutôt de marquer « cette certitude de ne pouvoir disparaître qu'ont seuls les êtres frappés d'une maladie mortelle »[2]. Chez Spinoza, même un être fragile sent qu'il se remplit de son essence éternelle lorsqu'il est affecté par des rencontres joyeuses. Même la mort, la maladie, la souffrance cessent d'être physiologiques. Elles se retournent paradoxalement contre elles-mêmes et s'annulent d'elles-mêmes, ne m'appartenant même plus (m'appartenant à titre d'incorporel). (2) Deuxièmement, Deleuze précise que si l'individu peut mourir, une singularité (qui est précisément le trait distinctif qui fait le charme de quelqu'un et lui confère ses traits), ne meurt pas. En définitive, plus je réussis dans mon existence à me perfectionner et à éprouver des affections actives, plus grande devient ma partie intensive éternelle. Comment entendre cet énoncé spinoziste ? Comme une invitation à faire de la singularité l'élément le plus important de moi-même, pour arriver à d'autant moins craindre la mort. En fait, la partie individuelle qui disparaîtra à ma mort mérite de disparaître : ce n'est pas elle qui importe pour moi. « L'âme humaine, écrit Spinoza, ne peut entièrement périr avec le corps ; il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel »[3].

Finalement, comme le remarque Guattari, « la question de la mort c'est toujours le résultat d'un faux problème : celui de la possession de soi comme critère de la propriété »[4]. C'est pourquoi la dialectique si ressassée de l'Eros et du Thanatos, des pulsions de vie et des pulsions de mort a si peu intéressé Deleuze et Guattari. Dès le début, ils se sont proposé de rendre la mort innocente en même temps que de rendre la vie spirituelle. Existence noble et existence diminuée : ce ne sont pas là deux instincts primordiaux, mais plutôt deux options. Seulement, ces options sont celles de l'inconscient lui-même, et non pas seulement des

[1] Sur l'auto-affection après la mort, cf. SPE, p. 295.
[2] M. Blanchot, *Thomas l'obscur*, *op. cit.*, p. 103.
[3] Spinoza, *Éthique*, Livre V, proposition 23.
[4] F. Guattari, *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 456. Par « propriété », Guattari signifie en creux que le développement du concept de « personne » en philosophie est intimement lié aux considérations juridiques.

options de décision[1]. Tout se joue en définitive entre la noblesse ou la petitesse du point de vue. L'alternative véritable demeure dans la réponse à la question suivante : est-ce que c'est une histoire d'intensités ou une histoire de personnes et d'objets[2] ? Si je choisis l'application de l'identification et la pleine possession de soi, alors je suis menacé par une mort effective, car seul un sujet fixe meurt sans pouvoir se transformer. Mais il y a aussi la vie qui menace, quand elle dévalue le sujet au profit des agencements. Si je choisis cette option (ou plutôt si elle me choisit, me faisant entrer dans le cycle de l'apprentissage), alors tout change. Aussi, la béatitude pour Deleuze doit forcément posséder les caractères suivants : poursuite d'une libération des maux, quête du repos de l'âme, affirmation finale d'un bonheur malgré la mort. Cette dimension spirituelle est omniprésente dans le diptyque *Capitalisme et schizophrénie*, et ce malgré la thèse matérialiste. Finalement, ces ouvrages réfléchissent surtout sur la possibilité contemporaine de créer des manières de vivre salutaires, telles que le christianisme a pu en produire et inventer par le passé : des manières originales, résilientes, mais également reproductibles et généralisables. À la différence près que cette création doit se faire aujourd'hui en dehors de l'alliance (trop pacifique, pas assez responsabilisante) de Dieu, du moi, et du monde.

Les tentatives phénoménologiques d'une philosophie sans sujet

Cette résurgence d'une éthique et d'une politique de production de subjectivité nous oblige à introduire un dernier clivage entre les philosophies « du sujet » (ainsi, la phénoménologie) et les philosophies « sans sujet » (Spinoza, Nietzsche, Blanchot). Considérons plus spécifiquement le problème suivant : peut-on faire le reproche à Deleuze, au terme d'un parcours complexe qui a repensé totalement la distribution du transcendantal et de l'empirique, d'en être resté à une simple destitution au profit d'un autre terme de la même chaîne sémantique ? En effet, parler de l'« âme », du « moi passif » ou du « je fêlé » semble supposer un retour subreptice de l'ego, que Zarader observait déjà et à juste titre chez Levinas, chez Sartre, ou encore chez Marion[3]. Pourquoi être passé par tant de distinctions conceptuelles, s'il s'agit en dernière instance d'affirmer une subjectivité mais « sans sujet », un dedans mais qui viendrait du « dehors », non plus le sujet actif mais encore un « agent »

[1] Sur cette distinction, cf. « Entretien sur l'Anti-Œdipe avec Raymond Bellour », dans G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, *op. cit.*, p. 210.
[2] Curieusement, cette question semble rejouer le pari pascalien sur un terrain non théologique.
[3] M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, pp. 116-123.

? Bref, Deleuze ne procède-t-il pas lui aussi « à des réaménagements mineurs présentés comme renouvellements majeurs »[1] ?

Cette question en appelle logiquement une deuxième : n'y aurait-il pas un effet d'exagération chez Deleuze de la critique de la phénoménologie ? Cette critique, en effet, entérine entièrement le verdict sévère de Cavaillès : « si l'*épochè*, en séparant la conscience transcendantale d'une conscience insérée dans le monde, enlève à l'empirisme logique et au psychologisme leur aspect naïf et leur agressivité un peu scandaleuse, ils restent sous-jacents au développement phénoménologique »[2]. Or ce verdict semble avoir quelque chose de hâtif, sinon de naïf. La phénoménologie n'a-t-elle pas été la première à interroger et à contester les pouvoirs du sujet ? Ainsi c'est dans la double vie du sujet transcendantal qu'il faut peut-être chercher , comme Rudolf Bernet le fait, l'originalité de la phénoménologie : d'un côté un mode de vie impropre et impliqué, où l'hétéro-affection conduit à une perte de soi ; d'un autre côté un mode de vie propre, essentiellement solitaire et soliptique, car détourné du monde. Cette seconde figure subjective opère un retour à soi, devenant spectatrice de la constitution du monde. Ainsi, Bernet fait l'hypothèse d'une scission fondamentale entre (1) le sujet actif constituant, ignorant de lui-même car enfoui dans le monde, engourdi en lui, et (2) le sujet spectateur, qui se produirait lui-même dans l'auto-affection et qui mettrait la conscience constituante en vis-à-vis. De la première à la seconde figure du sujet transcendantal (qui est pourtant *la même*, car on n'est jamais exclusivement l'une ou l'autre), il faut un saut qui précisément nous fait entrer en phénoménologie. De ce fait, et c'est le fil de toute l'analyse de Bernet, la déclaration péremptoire sur la mort du sujet est non avenue : « on a trop vite condamné la phénoménologie au nom d'une notion de sujet qu'elle avait précisément tenté de dépasser »[3].

On peut reconnaître dans ces lignes une hostilité aux philosophies qui se veulent être « sans sujet », comme celle de Deleuze. Or le problème n'est pas exactement là. Cette querelle du sujet nous semble aujourd'hui terminée. La force d'une philosophie se mesure aux nouveaux concepts qu'elle crée et dans sa capacité de distinction. Deleuze n'ignore pas que la phénoménologie a problématisé le concept de sujet : elle en a souligné l'aspect existentiel, historique, préréflexif, passif, sensible, dérivé. Pourtant, malgré les tentatives,

[1] M. Zarader, *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 122. Les observations de Zarader sont en effet applicables à Deleuze : au lieu de prononcer la disparition du sujet, Deleuze n'opère-t-il pas son extrême complexification ? Réduite à l'idée que le sujet est précaire et a toujours à advenir, la thèse de Deleuze serait même un pur cliché.
[2] J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976 (première édition en 1947), pp. 65-66.
[3] R. Bernet, *La double vie du sujet*, *op. cit.*, p. 1.

l'extraordinaire vivacité en phénoménologie demeure pour Deleuze une impasse pratique et une clôture théorique. C'est que le problème réside davantage dans l'intérêt consubstantiel que la phénoménologie porte (1) à la signification et (2) à la totalisation du savoir. En raison de ces deux intérêts, le *cogito* est forcé de réapparaître comme jouant un rôle fondamental, même si son extension et sa portée varient. Bien plus, l'opposition de la phénoménologie à l'objectivation psychique n'a servi qu'à renforcer les prérogatives du sujet, sur fond de jonction de l'authentique et du personnel. Il nous a semblé que Deleuze, tout en maintenant l'ambiguïté, renverse la hiérarchie : le plus pur, c'est précisément le plus inconscient, le moins égologique, le moins replié sur soi (et qui permet enfin de parler en son nom propre) ; le plus dérivé, le moins intéressant, le plus « inauthentique », ce sont les formes de subjectivation ayant perdu leur communication avec le dehors, se dorlotant elles-mêmes, devenues imperméables à la rencontre du signe, et donc rendant la représentation infinie. Curieusement, par un surprenant mélange d'égologie et d'hétérologie, ma partie la plus noble devient chez Deleuze celle qui m'appartient le moins.

Ce pourquoi, sans prétendre à l'exhaustivité, nous avons parcouru précédemment quelques avatars phénoménologiques du sujet (Maldiney, Marleau-Ponty, Levinas, Heidegger), pour montrer qu'à chaque fois Deleuze s'étonne de la faiblesse de la réponse. Ces réserves valent même pour la désubjectivation sous sa forme phénoménologique radicale, et dont Deleuze se sent pourtant le plus proche : la conscience anonyme de Sartre. Si Deleuze s'oppose systématiquement au traitement phénoménologique, c'est parce que ce traitement (1) a tendance à méconnaître l'hétérogénéité des systèmes de valeurs et (2) transforme les cordonnées impersonnelles en qualités réelles des personnes ou propriétés des individus. Tous les autres dissensus en procèdent. Contre la fonction ontologique du langage censé configurer le monde et m'attester dans mon ipséité[1], Deleuze affirme le langage comme le lieu d'une rumeur anonyme. Contre la donation du sens, lequel exigerait une corrélation du sujet et de l'objet, Deleuze affirme un sens qui a à être produit, et qui l'est nécessairement dans un champ transcendantal sans sujet et sans objet. Contre le sujet comme commencement, Deleuze décrit le mécanisme complexe des processus de subjectivation dans l'esprit et d'individuation dans le corps, tous contingents et faisant intervenir un grand nombre de facteurs. Contre l'idéal d'une expérience nue et pré-réflexive, Deleuze affirme des expériences hautement articulées, bien que là encore le constructivisme des agencements

[1] Sur une telle conception du langage, voir par exemple Marlène Zarader, *Cet obscur objet du vouloir*, *op. cit.*, p. 140. Également dans *L'être et le neutre*, *op. cit.*, p. 222, commentant Heidegger : « le langage […] est essentiellement rassemblant : ouvrant l'horizon du monde, il procure à l'être un abri et à l'homme un séjour ».

ne doive rien à l'ego pur. La méthode de Deleuze par rapport à celle des phénoménologues a donc ceci de particulier : elle n'entend pas promouvoir une origine oubliée (Maldiney), ne défend pas l'idée que la langue parle dans l'homme (le second Heidegger), ne radicalise pas non plus l'inscription corporelle au détriment de l'intellection (Merleau-Ponty). Deleuze procède à une réforme critique précise, qui réagence patiemment les fonctions traditionnellement dévolues au sujet, ce qui met certes sa pensée en affinité avec les approches phénoménologiques (en particulier de l'art) ici mentionnées, mais aussi qui en inverse l'orientation. En réalité, les similitudes ne doivent pas masquer des inspirations de fond et des manières de poser le problème radicalement incompatibles.

Blanchot avait décrit avec ironie et cruauté les « lieux communs » que la phénoménologie transmet à toute réflexion : « le langage, expression d'un sens qui le précède, qu'il sert et qu'il sauvegarde ; le sens, idéalité de lumière ; et une première lumière qui s'origine dans le Sujet avec lequel un commencement a lieu ; enfin l'expérience […] source de significations »[1]. Malgré la diversité des affirmations en son sein, la phénoménologie reste dépendante pour Blanchot de ce mécanisme pacifiant où la lumière figure le sujet connaissant et où le connu représente les objets éclairés. Dans son roman qui a beaucoup marqué Deleuze, Tournier affirme qu'« à cette image [de faisceau], il convient d'en substituer une autre : celle d'objets phosphorescents par eux-mêmes, sans rien d'extérieur qui les éclaire »[2]. C'est bien cette découverte faite par le personnage romanesque de Robinson, que Deleuze fonde philosophiquement : la découverte d'une « phosphorescence intime qui fait que chaque chose serait connue, sans personne qui connaisse, consciente, sans que personne n'ait conscience »[3]. Ce pourquoi le programme deleuzien de retrouver le monde asignifiant, indéterminé et indifférencié qui se tient en dessous de la représentation ne peut se faire dans le cadre de la phénoménologie.

Dangers de l'humanisme

Finalement, le problème de la phénoménologie est qu'elle vise un effort de moralisation, mais ne conçoit pas cet effort autrement que par l'homme et en fonction de l'homme. Plus généralement, on touche là à l'un des points les plus importants sur ce que devrait être la philosophie. Dans ses monographies, Deleuze ne manque pas de souligner que

[1] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, pp. 375-376.
[2] M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 103. L'aventure du personnage doit dans ce livre être rapprochée de l'aventure conceptuelle de l'*Éthique* de Spinoza.
[3] M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 106. Deleuze pousse à bout cette logique de Tournier : par-delà une connaissance sans sujet, il y aura pour lui aussi un langage, un désir (donc une sexualité, une création artistique) sans sujet.

la philosophie (quand elle est bonne) s'identifie avec un effort pour dépasser la condition humaine. La raison, on l'a vu, tient au fait que cette condition nous installe dans les erreurs et les illusions. C'est là l'enjeu majeur véritable de la « querelle du sujet ».

Demandons-nous ce qui pousse Deleuze à mettre la philosophie en dehors de l'équilibre proprement humain. Dans l'ensemble flou qu'est l'« anti-humanisme théorique » du XX^{e} siècle, quelle serait sa manière spécifique de déterminer le problème ? Cette position du problème n'endosse ni la critique de la subjectivité menée par Heidegger, ni la critique freudo-marxiste, ni encore la déconstruction par Derrida du logocentrisme. On a vu que l'antihumanisme deleuzien doit être compris en fonction de la critique de l'image représentative de la pensée. Mais cette critique, pour être sérieuse, ne peut éviter ni de traiter les problèmes culturels et civilisationnels, ni de se positionner sur les choix éthiques et politiques par lesquels l'homme tente d'organiser son existence. Quand il s'empare de ces problèmes liés à la *praxis* humaine, Deleuze a tendance à penser que ce qui génère de la bêtise, de la souffrance et de l'angoisse, c'est le sabotage d'agencements d'énonciation par la logique de l'entendement, par tout un procéduralisme libéral qui en appelle aux droits d'un homme abstrait. Dans les affaires éthiques et les affaires politiques, le recentrage systématique sur les sujets dignes, libres et égaux méconnaît le fait premier qu'on a partout affaire à des ensembles composés de domaines hétéroclites, et non à « l'Homme ». En fait, les lecteurs méfiants eu égard à Deleuze supposent trop vite que la sortie de la pensée du carcan de la représentation mène à une vie barbare, mortifère et destructrice, tandis que le bon sens et le sens commun œuvreraient, quant à eux, à la préservation de la civilisation et veilleraient sur les fins de la culture. C'est l'inverse qui se passe. La méconnaissance de l'agencement s'apparente dans les faits à un effacement : suppression explicite (sur une échelle qui va de mon foyer à la politique internationale) de subjectivités dissidentes au bon sens et au sens commun, et donc destruction de tout ce qu'il y a eu de plus noble en l'homme (dans sa créativité linguistique, artistique, religieuse, sexuelle). Par rapport aux valeurs liées à la subjectivité, l'humanisme ne tolère que des écarts, et c'est cette notion de « tolérance » qui semble définir encore le capitalisme contemporain. Or, au lieu de tout mesurer à un étalon vide (qui est de fait un mâle blanc occidental habitant en ville, plutôt riche et en bonne santé), on a à cristalliser des modes d'existence différenciés et à en éprouver les possibilités de manière immanente.

Ces remarques sur un étalon qui serait par défaut celui de la majorité, renvoient à une importante critique politique adressée par Deleuze et Guattari au concept d'ego pur. Ce moi

philosophal est censé définir l'homme civilisé. Or chez Kant et en phénoménologie (en tout cas d'obédience husserlienne), l'agencement est tel que le sujet transcendantal est à l'image de l'homme européen, doté d'une puissante force expansive et d'une volonté missionnaire[1]. La pensée du sujet tient dès lors son pouvoir de la façon qu'a le pouvoir blanc, adulte et mâle de s'identifier à l'humanité même.[2] Bien plus, cet agencement est un appel à la loi comme « ce qui nous regarde », même si c'est encore pour lutter pour notre oppression comme s'il s'agissait de notre liberté. Remarquons que Deleuze ne réfute pas ces options philosophiques en arguant que la conscience n'est en rien isolée des contingences de l'histoire, qu'elle est le produit d'une construction déterminée[3]. Une telle réfutation serait méthodologiquement nulle. Par contre – et c'est là seulement que la critique politique prend toute son acuité – on peut examiner comment la référence à l'ego pur a pu (1) colmater les puissances émancipatrices, (2) mettre du côté de l'excentricité, de la monstruosité, et du « contre-nature » ce qui ne lui obéissait pas, et (3) justifier précisément l'injustifiable et l'inhumain. En se conformant à l'agencement standard, la mise entre parenthèses du monde empirico-physique éteint les facteurs de singularisation. De façon plus générale et en poussant plus loin l'analyse, il faudrait même rapporter les grandes exterminations racistes, coloniales, religieuses (entre protestants et catholiques, chrétiens et musulmans), mais aussi les grandes exterminations ethniques, à des « guerres de subjectivités ».

La critique du sujet, on le voit, est donc indissociable d'une manière neuve de faire de l'histoire. Contrairement au postulat humaniste, il n'y a pas de bon sens de l'histoire[4], aucune destination humaine, mais seulement des structures historiques, agencées, de subjectivité. C'est le repérage des facteurs de (dés)individuation des agencements qui conditionne le diagnostic de l'époque[5]. On doit éviter l'illusion dans laquelle nous-mêmes

[1] Cf. par exemple F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, pp. 398-399. La subjectivité universaliste y est présentée comme ce qui cautionne les hiérarchies sociales les plus abusives et ce qui masque les conditions réelles d'aliénation.

[2] Sur cette critique politique, que nous ne pouvons développer davantage ici, voir QPh?, pp. 93-94.

[3] Deleuze et Guattari ne disent jamais que le concept d'ego pur est une abstraction (« agencement » ou « dehors » sont des concepts non moins abstraits) ; ils disent que ce concept retranche ce qui nous définit essentiellement, donc qu'il est inadapté à ce qu'ils se proposent de penser : le mouvement du réel.

[4] C'était déjà la critique de Foucault. Cf. *Dits et Écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 568 : « Nous imaginons que l'humanisme a été la grande force qui animait notre développement historique et qu'il est finalement la récompense de ce développement [...]. Ce qui nous émerveille dans notre culture actuelle, c'est qu'elle puisse avoir le souci de l'humain. Et si l'on parle de barbarie contemporaine, c'est dans la mesure où les machines, ou certaines institutions nous apparaissent comme non humaines. »

[5] Prenons un exemple de ce que serait une telle analyse. Dans un ouvrage proche de la conceptualité de Deleuze et Guattari, le psychanalyste Benslama réunit l'approche clinique et l'analyse politique. Étudiant le phénomène du radicalisme, il pose un diagnostic qu'il désigne par le terme « surmusulman » (il ne suffit pas pour le musulman radical d'être un musulman quelconque). Cet investissement inconscient auquel sont exposées les communautés musulmanes pousse le sujet à chercher la réparation de l'idéal blessé par une suridentification.

nous baignons, et dire que face aux conflits contemporains, on ne manque d'aucune information ou de prise de conscience, on ne manque pas davantage de morale ou de connaissance ; on manque de dispositifs singuliers qui empêcheront ces conflits et transformeront, pour un temps, nos relations à nous-mêmes, aux autres et au monde. Par exemple, on se rappellera qu'il a fallu une grande coupure épistémologique pour que l'Église réalise que l'esclavage est en réalité incompatible avec le message l'évangile. D'où vient ce retard, sinon des mutations historiquement datées, mutations de dispositifs qui tiennent à la fois de la sensibilité, des territoires sociaux, des territoires spirituels, et des organisations des corps ? Même si, rétrospectivement, tout semble avoir été en place depuis le début du christianisme, les conditions tant pré-individuelles que collectives n'étaient pas réunies pour que l'esclavagisme soit abandonné. Ainsi, la critique en apparence toute extérieure adressée à la prétention coloniale et impériale en philosophie ne se limite ni au concept d'ego pur, ni à Kant, ni encore à la phénoménologie. Ce sont toutes les productions d'hier et d'aujourd'hui, et de toutes les civilisations, qui doivent être scrutées pour en cartographier les vecteurs de sujétion et d'asservissement. Et il n'y a aucune raison que Deleuze et Guattari eux-mêmes échappent à cet examen, auquel ils ont d'ailleurs tendance à inviter leur lecteur. C'est dire à quel point, en les lisant, il faut éviter de retomber dans la croyance naturelle qu'ils s'expriment avec des moyens universels et des méthodes neutres.

Dans cette perspective, on insistera sur ceci que la réponse à la question théorique « qu'est-ce que l'homme ? » a des conséquences politiques fondamentales. Quand Deleuze et Guattari évoquent l'intention « missionnaire » du sujet transcendantal, c'est surtout dans le but de rappeler ce qu'on peut faire au nom de l'idée abstraite. L'abstraction n'est innocente qu'en apparence : la représentation – spéculativement et politiquement – s'allie commodément à des structures signifiantes et prescriptives (famille, foyer, patrie, culture, tradition). Certes, ce sont là autant d'occasions importantes de nous sentir chez nous. Mais ces dimensions existentielles de la pensée et de la vie – que Deleuze et Guattari conceptualiseront à travers le motif musical plus processuel de « ritournelle » – doivent aussi

Mais ce processus engendre une escalade par rapport à la réidentification. Pour l'auteur, la revendication violente des interdits intériorisés (autrement dit la revendication « surmoïque », pour reprendre les instances freudiennes de personnalité) s'apparente pour la civilisation musulmane à une maladie auto-immune (laquelle risque, comme on le sait, de devenir mortelle pour l'organisme qui en est l'hôte). Cet ouvrage pose donc la question essentielle de la production d'un rapport original à soi dans l'Islam à l'ère du capitalisme mondial, un rapport où la qualification d'un style de vie primerait sur la réactivation assujétissante des pratiques prétendument authentiques qui, en fait, n'existaient pas auparavant. Cf. Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016 ; et un ouvrage antérieur, *La guerre des subjectivités en islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014.

nous donner la capacité de repartir et d'expérimenter d'autres aspérités. Il faut tout un art de déshabituation (donc de déshabitation), un art qui nous ferait tester nos propres limites au lieu d'en établir de nouvelles.

Dans ce contexte, rappelons la théorie complexe développée dans *Mille Plateaux*. Résumé en une phrase, on peut dire que cet ouvrage explore la déformation et la formation inextricables partout à l'œuvre dans le réel[1]. D'une part, il y a le mouvement de la ligne du dehors qui met l'homme en contact avec les forces cosmiques et l'emporte sur une ligne d'univers, en-deçà ou au-delà du monde constitué. D'autre part et corrélativement, il y a le mouvement qui génère des territoires existentiels et fournit une maison (οἶκος) dans laquelle l'homme peut se réfugier pour ne pas devenir fou. Mais cette relation écologique et économique dedans-dehors est elle-même asymétrique. La logique représentative part du principe que le dehors est dangereux, et que la strate subjective humaine doit le déloger pour le dominer[2]. Deleuze et Guattari renversent ce présupposé. Pour eux, l'intériorité subjective est donnée (tout comme le sont la signification et le carcan anatomique du corps). En revanche, le dehors reste à produire. Malgré cette production – et c'est là un trait distinctif du pessimisme qui leur est propre –, ces expérimentations d'où le sujet est exclu s'annulent nécessairement d'elles-mêmes. Elles inspirent en retour la formation de sujets. Autrement dit, on ne peut pas vivre sans l'illusion d'un moi. Toujours, la représentation va « traduire » des forces impersonnelles que l'homme a réussi à atteindre et qu'il a posées comme premières. Mais cette traduction est aussi une distorsion : elle va dompter et neutraliser ce qu'elle ne peut saisir. D'où une question faussement naïve de Deleuze et Guattari : est-il nécessaire de tout traduire ? N'y-a-t-il pas des phénomènes qui sont mieux compris sans relation à un sujet, à l'homme même ? C'est cette question qui oriente leur rapport antihumaniste à l'histoire, aux arts, à la philosophie et aux sciences.

Si cette thèse engage bel et bien une sorte d'irrationalisme dans la noétique, tout change dans la philosophie pratique. Que faire de l'expérimentation des devenirs inhumains sur le terrain de l'éthique et de la politique ? Deleuze fait le pari qu'une déprise de soi est nécessaire pour que le monde devienne un peu plus raisonnable. Avec la disqualification de l'individu et des formes de domination qu'il engendre, la politique devient à son tour un peu plus respectueuse d'un homme qui souffre. Peut-être qu'une existence dans la souffrance,

[1] C'est même l'argument central pour la récusation de l'hylémorphisme aristotélicien. MP, p. 508.
[2] C'était déjà le sens de l'aphorisme psychanalytique « *Wo Es war, soll Ich werden* », dont l'une des traductions pourrait être « Là où c'était [le ça, l'inconscient], le "je" doit advenir ». De la sorte, la psychanalyse tempérait l'anarchie du désir et le soumettait aux fins civilisationnelles.

en apparence diminuée, proche de l'animalité aux yeux de ceux qui ont le pouvoir[1], est plus riche encore que l'existence authentiquement humaine. Ainsi, l'antihumanisme cesse d'être un parjure suprême, tant il nécessite la redécouverte plus profonde de l'*homo tantum* ; de l'homme en tant qu'il est pli des forces et situé hors de toute structure personnifiée préétablie[2]. En outre, c'est cet homme générique qui est capable de poser les bases d'une société moins cynique. Une société pour laquelle la question éthique n'est pas posée envers des semblables seulement (avec qui je partagerai la culture et les coutumes, donc aussi les tâches, le sens des responsabilités, les motifs et les intérêts), mais aussi envers des dissemblables. Si on retrouve bien dans l'*homo tantum* les réminiscences d'une humanité universelle et d'une fraternité chère au siècle des Lumières, l'« humain primordial » deleuzien a plus à voir avec le surhomme et les devenirs inhumains de l'homme.

En fait, c'est justement le mythe de l'essence humaine qui nous empêche aujourd'hui d'adopter une attitude pratique qui s'oppose à tout ce qui détruit la société. Supposer un individu libre autonome conscient, c'est espérer de lui un sursaut, une reprise en main de son destin. Cette injonction, si courante en théorie politique, mène à des résultats plus que décevants : on retombe dans l'impasse d'un combat de l'individu (supposément libre) contre la société (supposément aliénante). Or, pour Deleuze et Guattari, c'est cet individu même qui est fabriqué par la société, et ce dans ses recoins les plus intimes[3], grâce aux stéréotypes comportementaux qui modèlent même les rêves, les goûts et les perceptions. La prise en compte d'une subjectivité modulaire (car elle est à la fois technique, politique, biologique...) empêche d'attendre de l'individu qu'il lutte contre les systèmes de pouvoir oppressifs. En réalité, pour Deleuze et Guattari, on lance du « sujet » comme on lance un produit sur le marché. Il revient surtout à Guattari d'avoir vu que la subjectivité est travaillée exactement comme on travaille le fer : elle est manufacturée par des processus qui se passent à un niveau infra-personnel[4]. On peut douter par conséquent que la conception humaniste du politique sera suffisante pour penser (et influer sur) les mutations du monde contemporain. Au

[1] Rancière a bien marqué cet état animal de la plainte en politique, du point de vue de ceux qui se pensent aptes à discuter des choses de la justice et de l'injustice.
[2] Evelyne Grossman remarque qu'à la rigueur, la question n'est plus tant celle de l'inhumain mais celle d'une puissance de vie non organique dont l'homme ne serait qu'une forme provisoire. Cf. E. Grossman, « Modernes déshumanités », in *Alea: Estudos Neolatinos*, n°12 (2010), p. 57.
[3] Sur cette thèse, cf. F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, pp. 34-37.
[4] Voir à cet égard sa propre définition de ce que sont les psychologues : « ouvriers d'une industrie de pointe, d'une industrie qui fournit la matière première subjective nécessaire à toutes les autres industries et activités sociales ». Cf. J. Oury, F. Guattari, F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Vigneux, Matrice, 1985, p. 51.

contraire, cette conception paraît plutôt stérile quant à la possibilité de changer la marche du monde.

La crise capitaliste, en ce sens, est véritablement une crise des subjectivités humaines. D'un côté, le sujet n'a plus aucune référence à son « labeur » ou à sa « classe » comme idées structurantes (ces énonciateurs politiques se sont complètement effondrés). D'un autre côté, l'invitation à être soi-même et à être authentique ne fait que consolider en nous les rapports de pouvoir. Notre époque conduit à une négligence de soi-même où domine la mise en forme des sujets économiques. Cette mise en forme subsume et contrôle les autres formes de rapport à soi, de sorte à rendre presque impossible l'émancipation de soi par soi. « Aujourd'hui, écrit Guattari, la plupart des gens ne savent plus où ils sont et ce qu'ils sont »[1]. Ces sujets captivés et captés par les injonctions de toutes sortes sont en proie à une agitation perpétuelle. Ils sont devenus (1) incapables d'attention, de rassemblement et de concentration, (2) incapables aussi de discriminer et de poser des choix où l'acte de comportement prolonge la pensée, (3) incapables enfin d'orienter et soutenir librement leur vouloir (puisque la sensibilité qui détermine le vouloir est elle-même entièrement calibrée et formatée). Ce sont bien là les caractéristiques de la bêtise telle qu'elle est décrite par les stoïciens, une bêtise qui démunit l'homme en le vouant au néant[2].

Pour se reprendre en main, l'homme a besoin de refuser cette déréalisation programmée de soi. À quelles conditions la pratique sociale et la pratique de résistance sont-elles possibles ? Pour répondre à cette question, Deleuze et Guattari mettent l'accent tant sur le *dépassement* que sur la *préservation* de la subjectivité. Mais cette duplicité n'est chez eux ni une aporie, ni une difficulté. Certes, la subjectivité supposément invariable est un facteur d'assujettissement face aux rapports de pouvoir. Mais, à côté de ce sujet (qui s'apparente plutôt à un objet de pouvoir), il y a l'invention de soi, la manière dont je me constitue comme sujet de ma propre existence et comme sujet d'appartenance à une communauté humaine. Combinant les deux pôles (résistance et récupération, processus de singularisation et processus d'individuation), on dira que l'effacement de soi peut toujours s'inscrire comme une forme de requalification subjective. Ce sont ces formes dissidentes qu'il nous appartient à chaque fois d'inventer. Comme tout se chevauche, Deleuze et Guattari préconisent

[1] J. Oury, F. Guattari, F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, *op. cit.*, p. 65.
[2] Un article important revient sur cette présence de la *stultitia* stoïcienne dans la pensée française de la désubjectivation, notamment chez Michel Foucault. Cf. R. Amironesei, « La déprise de soi comme pratique de désubjectivation : Sur la notion de "stultitia" chez Michel Foucault », in *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 22, n° 2 (2014), pp. 104-122.

l'analyse pragmatique des formations spécifiques de subjectivité, pour en évaluer les compositions, les intensités, les points de blocage et de déblocage. Et cette casuistique observationnelle et expérimentale est *prioritaire* sur les structures prétendument invariables de la subjectivité humaine.

Sujets agencés et sujet transcendantal

Reprenant les distinctions kantiennes, on pourrait croire que le moi ainsi étudié par la pragmatique n'est que le moi-objet de la psychologie. Puisque la cartographie des subjectivités ne peut contredire la philosophie transcendantale, la subjectivité resterait sur ce plan intacte. Pourtant, Deleuze fait basculer l'ensemble du domaine réservé à la subjectivité du côté de l'agencement. C'est l'agencement qui devient « le manège réel des hommes »[1], manège dont les devenirs inhumains font partie. L'homme se connaîtra d'autant mieux qu'il connaîtra les agencements dans lesquels il est pris. Et si cette connaissance comporte aussi l'introspection, elle ne s'y limite pas. Contre l'ésotérisme de l'expérience intérieure du moi passif, mais également contre la pensée formelle du je pur, Deleuze et Guattari défendent une analyse pragmatique et anti-psychologique des manières dont l'homme sent, pense et agit dans le monde, un monde où il n'est plus parachuté « *ad extra* »[2]. Autrement dit, il est possible de se soucier de l'homme sans reconstruire un point de vue intégral sur l'homme. « L'illusion, précise Guattari, c'est de croire qu'il existe un sujet, un sujet unique et autonome correspondant à un individu, alors que ce qui est en jeu, c'est toujours une multitude de modes de subjectivation et de sémiotisation. »[3]

Le « sujet transcendantal » comme structure prétendument hors du temps, on le voit, n'échappe pas à la primauté des agencements collectifs d'énonciation. Le sujet transcendantal n'est dès lors plus imperméable aux situations concrètes. On a vu précédemment que quand Kant compose le concept, il le fait lui aussi dans une certaine aire d'agencement, en fonction d'un « étalon », il le fait donc en fonction d'un mode collectif (et inconscient) de subjectivation. Dans cet agencement, le sujet transcendantal a déjà opté, au plus intime de lui-même, pour les significations dominantes. Plus le sujet parle « en son âme et conscience », plus il parle au nom de la loi (européenne, judéo-chrétienne) qu'il cautionne : le ciel étoilé au-dessus de sa tête et la loi morale en lui. L'individu universel

[1] *Anthropologie*, Ak, VII, 121.
[2] Kant, *Anthropologie*, VII, 121. Sur ces problèmes chez Kant, cf. L. Langlois, « Kant et les limites de l'observation de soi : de la psychologie empirique au concept pragmatique de l'anthropologie », in *Kant et l'humain. Géographie, psychologie, anthropologie* (sous la dir. de P. Jesus et M. Lequan), Paris, Vrin, 2019, pp. 121-129.
[3] F. Guattari, « Le divan du pauvre », in C*ommunications*, n° 23 (1975), p. 100.

devient alors le répondant d'un « esprit des Lois »[1]. Bref, un système aussi solide que celui de Kant n'est solide qu'en fonction de l'agencement collectif d'énonciation, lequel permet de rendre compte des énoncés kantiens et de leurs effets sur nous. Ainsi, plutôt que dans l'humanisme et tout le cortège des présupposés implicites qu'il traîne derrière lui – de la *personalitas* à la *Bewusstsein* – c'est plutôt dans la clarification et l'élaboration d'agencements précis qu'on trouvera des moyens authentiques pour humaniser l'économie de marché, échapper à l'inhumain de la politique intérieure et internationale, et redonner à l'homme sa puissance d'action[2]. À ce titre, la pensée du dehors et l'impersonnel qu'elle porte sont moins les symptômes du désenchantement du monde qui aurait perdu le sens de la dignité humaine, qu'une *réponse* à ce désenchantement.

Bref, la subjectivité transcendantale elle-même doit être considérée comme un agencement d'énonciation parmi d'autres, si bien qu'il n'y a pas de structure universelle de la conscience. L'archéologie philosophique montrait en quoi il n'y a pas de problème de « sujet » en général, mais seulement une histoire des problèmes dont les linéaments produisent des processus spécifiques de subjectivation. Ainsi, le sujet transcendantal ne relève plus chez Deleuze du domaine d'une ontologie formelle : il est produit par un agencement spécifique et historiquement daté, et n'est qu'une certaine manière de modeler le monde, l'humain et l'intime. D'autres formes de société ou formes politiques auront d'autres modes de subjectivation.

Ce point mérite d'être illustré le plus concrètement possible. Considérons d'abord un individu sur l'autoroute, avec l'équipement technique comme prolongement des membres de son corps. Cet individu a les yeux rivés sur le paysage dans un état de demi-sommeil, avec pour arrière-pensée le code de la route et pour équipement le géo-positionnement par satellite[3]. Considérons ensuite un croisé dans la chrétienté qui se précipite sur sa monture, lui aussi pris dans tout un mélange des corps et dans un mélange d'énoncés. Pour les corps,

[1] Sur la définition kantienne du *Gewissen*, qui associerait les schèmes interprétatifs de la voix et du tribunal où je me trouve convoqué par moi-même comme suspect, cf. Michèle Cohen-Halimi, « L'aphasie de Kant ? (... et si l'être de la loi morale n'était que littérature...) », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (2004), pp. 580-600.

[2] Ce que contestent les défenseurs d'un sujet fondateur et législateur, qui serait le seul à pouvoir instaurer le langage, la morale, la connaissance.

[3] C'est un exemple courant chez Guattari. Par exemple F. Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, *op. cit.*, p. 33. Également F. Guattari, *La révolution moléculaire*, *op. cit.*, p. 65 : « dans la conduite automobile, les yeux lisent la route *pratiquement sans intervention de la conscience*, la main et le pied sont intégrés dans les rouages de la machine ». Si la définition de la subjectivité est certes élargie et ne fonctionne plus selon une causalité univoque, demeure toujours l'embarras de Guattari de se passer entièrement de la conscience, qui reste intégrée dans le montage.

non seulement le corps en posture sur un cheval par l'intermédiaire de l'étrier, invention alors récente ; mais aussi les corps sociaux impliqués par le partage si particulier du territoire qu'est la féodalité. Du côté des incorporels, on a affaire à un agencement des énoncés : les différents décrets, les dogmes religieux, serments, l'idée du pape de libérer une « Terre Sainte » comme centre du monde[1] (libération qui ne sera d'ailleurs qu'en partie compatible avec l'idée d'un ennemi musulman commun à combattre), et puis cette ingénieuse invention qu'est « la Paix de Dieu ». Ce n'est pas de l'idéologie : ce sont des constructions précises d'univers de référence incorporels. Les chrétiens, à ce moment de l'histoire, inventent alors une forme nouvelle de subjectivation, une forme qui sera spécifique aux croisés.

Dans ces deux exemples – un conducteur et un croisé – ce n'est pas le même type d'agencement d'énonciation, pas le même type de mélanges des corps, pas la même relation aux outils[2], pas les mêmes manières d'aimer. Ainsi, il n'y a aucun prototype de la conscience, mais des modulations où la différence entre l'homme intérieur, l'homme extérieur et le non humain devient trouble. On pourrait reprocher à Deleuze et Guattari de prendre abusivement en considération des circonstances simplement extérieures. N'est-ce pas encore l'homme qui est concerné par ces dispositifs ? Mais le problème n'est pas là. Leur hypothèse consiste à dire qu'il n'y a pas à supposer un rapport absolu et inconditionné de soi à soi. Au contraire, il y a des processus de subjectivation contextuels, relationnels, et multidimensionnels. Leur prise en compte conduit à refuser d'accorder un privilège décisif au sujet quelle qu'en soit la forme. Au lieu de présupposer comme Kant un sujet doté universellement de facultés bien organisées de l'âme, le sujet n'est-il pas plutôt produit par la vitalité changeante des facultés en nombre indéfini (la mémoire, la perception, l'entendement, l'imagination) ? Ce changement de paradigme est induit aujourd'hui à la fois par les équipements techniques, par les normes, par les manières collectives de penser, par les différentes manières de rythmer le temps (qui cesse d'être homogène, égalisable, uniforme)[3]. L'étude des facultés ne peut se faire en dehors des contextes où s'exercent ces facultés. Même la découverte freudienne subit ce décentrement, si bien qu'au lieu d'un seul inconscient avec ses mathèmes (par rapport auquel l'analyste mesurerait l'écart pour chacun de nous, en fonction de nos

[1] C'est lors du concile de Clermont de 1095 que le pape Urbain II demande aux chevaliers de secourir les lieux saints.

[2] Par exemple, nous savons qu'aujourd'hui certains équipements techniques deviennent de véritables exosquelettes.

[3] Sur cet aspect de la subjectivité, inséparable de la temporalisation, cf. F. Guattari, *Chaosmose*, *op. cit.*, pp. 31-32. L'auteur y distingue les différentes manières de « battre le temps » : biologique, cosmique, éthologique, socio-culturel.

névroses et de nos psychoses), Deleuze et Guattari affirment une topique changeante de l'inconscient. Qu'un psychanalyse ethnographe veuille – comme ce fut à la mode à une époque – trouver le complexe d'Œdipe dans une tribu isolée en Amazonie, sa tentative sera forcément couronnée de succès. Mais a-t-on seulement posé le problème dans les meilleurs termes ?

Tous les facteurs extérieurs ici mentionnés, loin d'agir simplement *sur* le sujet, agissent *en* lui, donc le modulent : les sujets sont donc comme captés, fascinés ou hypnotisés par les agencements, mais on a vu qu'ils sont aussi libérés, responsabilisés, redevenus capables d'agir[1]. La subjectivité doit alors être considérée comme le premier résultat insensible de ces conditions et de leur conjonction contingente : un effet incorporel. Par conséquent, on n'a pas à supposer un sujet pur de volonté et de responsabilité, un sujet d'imputation autonome et entièrement assigné aux capacités qui lui sont attribuées comme des invariants. Mais Deleuze et Guattari n'ont aucun intérêt non plus à supposer un sujet manipulé, totalement conditionné, soumis au pouvoir, et ne pouvant pas échapper à l'idéologie qui se plaque irrémédiablement sur lui. Bien au contraire, le concept d'agencement est destiné à remplacer le concept marxiste d'idéologie, car il fait de la subjectivité quelque chose qui produit du réel. Ce sont les processus de subjectivation qui, sur fond de ces agencements, vont distribuer (1) les formes de la nécessité et celles de la liberté, (2) les puissances d'adhésion ou au contraire de concurrence aux énoncés, (3) les mélanges des corps obéissant à ce qui est attendu ou déjouant les attentes, (4) un sentiment d'identité fort ou bien tiraillé dans plusieurs directions.

Par voie de conséquence, le problème est doctrinal autant que pratique, puisque c'est dans l'expérience quotidienne que nous avons peut-être fini par nous vivre comme des individus, perdant ainsi la polyvocité des composantes d'expression[2]. Guattari décrit avec

[1] Pierre Macherey a consacré une étude à la manière dont les normes travaillent en douceur la subjectivité : *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014. Les normes y sont présentées comme un réseau complexe qui n'est jamais naturellement homogène, et qui ne fonctionne jamais parfaitement. De ce dysfonctionnement, l'auteur tire l'idée qu'un jeu de liberté reste possible, quand bien même les normes nous modulent sans notre consentement éclairé. La tâche modeste que Macherey assigne à l'action politique est alors semblable à la pragmatique de Deleuze et Guattari : il s'agit de chercher des failles, produire de petites brisures, au lieu d'espérer une grande révolution ou de défendre un programme à réaliser. Dans les deux cas, la posture théorique a acté la fin des grands signifiants maîtres, des idées et des structurations sociales, pour se concentrer sur la découverte des espaces d'intervention.

[2] F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, p. 26. La différence avec les thèses de Gauchet (*Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.) est palpable. L'individualisme démocratique chez Gauchet mène à une atomisation des êtres humains, qui serait incapables désormais de se penser comme appartenant à un ensemble et d'obéir aux impositions collectives. Pour Deleuze et Guattari, au centre du problème de ce rapport individu-société, il y a les agencements. Cette manière de formuler le problème transforme entièrement la lutte pour la reconnaissance et pour l'identité.

humour cette production d'une conscience occupant un poste central : « un petit sujet dans ma tête, comme un manager minuscule, tout en haut d'un building ! »[1] Il n'est pas exagéré de dire qu'avec le sujet, tout le champ d'analyse est rétréci, réduit à la pure transparence intentionnelle. Bref, la subjectivité, dans ses effets sur nous, n'est pas innocente. Selon cette vue, le *cogito* transcendantal se présente comme le centre (vide, purement formel) du signifiant, *maître* de soi-même et *maître* de l'univers qu'il met en ordre. Mais dès qu'on veut saisir le monde hors des coordonnées dominantes, la tâche nous est rendue impossible, puisque le *cogito* (conscience ou sujet transcendantal) (1) neutralise activement les sémiotiques expressives, (2) rend impuissante l'énergie des intensités désirantes, (3) impose au désir sa dualité sujet/objet, le faisant renoncer à sa propre puissance, (4) individualise l'énonciation pour capter et neutraliser tout ce qui s'établit en dehors de la cohérence des significations dominantes. Et si Guattari compare le sujet à un manager, c'est bien pour insister que le monde en tant que lieu humain, de ce point de vue, n'a pas à être transformé. S'opposant à cette centralisation systématique, nous avons montré que le système de Deleuze et Guattari est acentré. Rappelons à cet égard qu'avec le trouble que Blanchot introduisait dans la position scopique du « moi », le sujet qui regardait tout autour de lui et qui tenait tout sous son regard était, lui aussi, « subtilement ébranlé »[2]. Peut-être est-ce la méconnaissance de ce perspectivisme, l'ignorance de cette diversité infinie des modes de subjectivation, qui nous empêchent de ré-examiner politiquement les rapports de l'homme et du monde aujourd'hui.

Insistons donc sur ceci que la promotion de singularités pré-individuelles et impersonnelles ne revient en rien à un retour à la barbarie, à une politique irresponsable, ou encore une folie schizophrénique d'effacement de soi. Au contraire, les agencements d'énonciation, en ce qu'ils évitent le recours *a priori* à la conscience, à la signifiance et à la subjectivité, pourront troubler la réalité barbare et permettront de rééquilibrer, peut-être, le domaine des rapports sociaux. L'enjeu de tous nos décentrements reste bien de reconstruire les associations humaines et d'inventer des modes inédits de subjectivation. Bref, comme l'écrit le plus simplement du monde Félix Guattari, « l'agencement collectif d'énonciation qui connecte choses et gens n'écrase pas les valeurs "humaines" »[3]. On retrouve également

[1] F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, p. 377.
[2] M. Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 563. C'est ce qu'analyse Guattari quand il décrit le décentrement esthétique des points de vue, qu'il relie la démultiplication polyphonique des composantes d'expression. Deleuze retrouvera dans l'œuvre de Lawrence cette idée d'un regard à la dérive, où l'esprit qui pense est « une Bête aux yeux multiples » (CC, p. 149).
[3] F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 477.

le spinozisme inhérent de Deleuze, qui se propose de reconstruire dans la société le plus de connexions possible, pour échapper aux passions tristes qui séparent l'individu de ce qu'il peut. Bref, c'est par l'impersonnel qu'on recréera le lien abîmé de l'homme et du monde, et qu'on dépassera le sentiment d'être perdu dans le cosmos. « Par tous les moyens possibles, ajoute Guattari, il s'agit de conjurer la montée entropique de la subjectivité dominante. »[1] Cette conjuration se fait non pas en faveur d'une montée de l'indéfini, mais en faveur de nouvelles pratiques du soi, en rapport avec le dehors plutôt que repliées sur la grande mort et le petit moi.

Là encore, l'invention de nouveaux agencements collectifs d'énonciation paraît être la clé pour une problématique de changement social. Ce n'est pas par une quelconque prise de conscience ou par la litanie d'un sujet responsable que passera l'émancipation. Ce n'est pas non plus par l'invitation au respect des personnes, à la tolérance et à la bonne volonté sociale. C'est par la réinvention concrète des modes de pensée et des modes de vie, très différents d'un appel aux droits de l'homme. La responsabilité ne disparaît donc pas, ni l'éthique, ni le rapport à autrui ; au contraire il nous semble qu'elles prennent enfin toute leur acuité. Seulement, comme l'écrit Guattari, « dans un agencement collectif, l'individu, le moi, la responsabilité, seront toujours considérés comme un effet, un résultat en bout de chaîne »[2].

Le rôle du système conscientiel

Pour terminer sur les rapports de la syntaxe égologique et de la sémiotique non égologique, considérons une dimension moins politique et plus intime (même si cette distinction n'a plus beaucoup de sens). Deleuze n'ignore pas qu'il arrive que certains affects ou certaines pensées soient produits par les douleurs de la conscience, comme nous en faisons régulièrement l'expérience. Par exemple, il serait absurde de dire que dans un chagrin d'amour, la souffrance n'est pas mienne, arguant que je suis simplement transi par des affects impersonnels et que je n'ai qu'à me perdre un peu plus pour atteindre la sérénité du « neutre ». Il semble tout aussi erroné de dire d'une pensée que j'ai qu'elle ne m'appartient pas, qu'elle est sans lien à ce que je vis au plus intime de mon existence, et qu'elle me vient « du dehors ». Ces deux exemples où j'ai conscience de l'intimité de ce que je suis peuvent momentanément nous servir de guide pour éclairer la position de Deleuze. Si la récusation

[1] F. Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 71.
[2] F. Guattari, *Lignes de fuite*, *op. cit.*, p. 137. Allant plus loin dans cette redéfinition, Guattari affirme qu' « il n'y a pas d'interaction entre individus. Il y a constitution de subjectivité à une échelle d'emblée transindividuelle ».

obsessionnelle du sujet est certes déterminante, elle est aussi naïve. En effet, je n'ai pas d'autre choix que de partir du sujet que je suis et des formes que j'ai[1].

Certes, on ne peut nier que le chagrin d'amour et l'idée que j'ai sont *mes* produits qui m'appartiennent en propre. L'important pour Deleuze toutefois est de pouvoir renvoyer le produit lui-même dans un système non conscientiel, où la pensée et l'amour retrouvent leur charge positive. Le perspectivisme impose que tout change d'après le point de vue qu'on adopte : soit primat de la conscience qui médiatise le rapport avec l'extérieur, soit primat du dehors irréductible à tout extérieur. Tantôt la conscience rapportera le maximum de différence à sa propre inertie, ce qui a pour corollaire un amoindrissement de l'expérience ; tantôt les plus grandes intensités seront captées, autrement dit interceptées et recueillies par la conscience. Il y a donc deux aspects, le premier (impersonnel, à la limite du vivable) étant celui de la puissance de vie, le second (conscientiel, simplement vécu) étant celui d'un dedans sans contact avec le dehors, donc de vie diminuée, coupée de ce que peut le sujet. On a bien précisé que l'argument de Deleuze et Guattari est le suivant : maintenir la conscience comme pôle ultime revient à abolir les intensités, les réduire sur les constellations sémiologiques et les ensembles définis. On a vu aussi que Deleuze et Guattari ne disent cependant jamais que l'identification, la subjectivation, le développement de la conscience ne sont rien et sont sans importance : si la désubjectivation autorise de nouveaux degrés de liberté, cette liberté peut aussi être dangereuse[2]. Leur modèle ne propose donc pas de trancher, mais pose au cas par cas la question des *systèmes de référence* dans les épreuves de l'existence.

Revenons à nos exemples destinés à manifester la présence réelle du sujet aimant et du sujet pensant. Dans la perspective de Deleuze, l'amour et la pensée procèdent d'un « on » ou d'un « il » impersonnel, lequel agit certes dans la subjectivité humaine, mais dont l'action est précisément celle d'une transmutation du sujet[3]. Cela revient à dire que la pensée peut encore se servir du « je pense » pour, en retour, désubjectiver la pensée ; que le sentir peut encore se servir du « je sens » pour désubjectiver la sensation ; que l'amour peut encore se servir du « moi » et du « tu » pour n'en capter que des vibrations. De même, il reste toujours possible en droit d'atteindre, par le *cogito* lui-même, à la mort du *cogito*. Il est donc exclu que la pensée ou l'amour puissent *s'expliquer* par le sujet, bien qu'ils le produisent

[1] MP, p. 334.
[2] D'où l'idée récurrente dans *Mille Plateaux* d'une ligne de fuite devenue destructrice.
[3] PV, p. 11 : « c'est comme s'il y avait un rapport non humain, mais intérieur ou immanent au rapport humain lui-même, une inhumanité propre à l'homme ».

nécessairement, voire soient partiellement produits par lui (c'est encore moi qui pense, qui aime). L'essentiel consiste pour Deleuze et Guattari en notre capacité de concevoir notre être conscient humain comme « la manifestation d'une intensité maximale »[1].

Une fois que nous opérons le changement de point de vue nécessaire, tout change. En fait Deleuze veut nous rappeler que si le sujet a été et sera toujours là, il est là comme une illusion d'optique, comme interprétation perceptive erronée : il vient recouvrir le mouvement initial[2]. C'est pourquoi il y a toujours une équivoque de la pensée et de l'amour, à la fois « miens », mais d'autant plus intenses que leur centre vibrant se situe hors de moi (quand ils ne résultent plus d'un projet, ni d'une disposition personnelle). C'est dans ce dispositif complexe que s'inscrit l'attitude active-passive de sortie hors de soi.

Ces précisions données, nous pouvons clore les deux exemples de la pensée et d'une émotion amoureuse, pour tirer une conséquence plus générale. Deleuze soutient toujours deux mouvements corrélatifs : le premier se ramasse et s'attribue à un sujet, le second va au dehors et se détourne du sujet. Paradoxalement, ce que j'ai de plus intime dépend de ce qui me désidentifie. Blanchot avait bien exprimé ce paradoxe où, pour nous trouver absolument, nous devons nous rejeter absolument. « L'épreuve *la plus personnelle*, écrivait-il, donne lieu à des formulations d'où sont absentes l'action et l'autorité subjective de la personne »[3]. À la question de savoir si le caractère de présence à soi est pour Deleuze néfaste ou pas, la réponse doit par conséquent être subtile. Oui, s'il s'agit d'en faire un centre inébranlable absolu. Non, si la conscience est conçue comme étant en adjacence à l'agencement collectif d'énonciation, et est *vue de son côté*. Le choix n'est pas tant entre la subjectivité et la personne d'une part, l'asubjectif et l'impersonnel de l'autre. Cette alternative reconstruit subrepticement le dualisme entre la différenciation et la dé-différenciation, pli et dépli, dualisme que Deleuze a précisément voulu éviter. En outre, cette alternative entraîne une autre difficulté : la résurgence du dehors comme une transcendance surplombante et englobante, comme un absolu. Or une telle résurgence est incompatible avec la thèse deleuzienne de l'immanence.

Pour parer aux objections, il convient de comprendre qu'en réalité objectif et subjectif, conscient et inconscient sont une seule et même chose[4]. La vraie décision porterait

[1] F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 480.
[2] En ce sens, il y a bien une antériorité temporelle et une préséance logique du flux sub-représentatif sur la personne. Cf. par exemple F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 490 : « le champ des individuations intensives *précède* le déploiement des coordonnées extensives » (nous soulignons). Également AO, p. 422 spécifiquement sur l'exemple de l'amour.
[3] M. Blanchot, « Maître Eckhart », in *Faux Pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 32. Nous soulignons.
[4] AO, p. 413.

donc moins sur l'alternative suivante : doit-on poser le sujet comme puissance première (centre ou origine) ou bien comme puissance seconde (simulacre, synthèse passive et décentrement) ? Ce que cette alternative ignore, c'est en effet une stratégie propre à Deleuze : le sujet peut, dans certains cas, devenir un allié pour faire apparaître l'asubjectif qui nous détermine. Puisqu'il est impossible d'annuler la manifestation humaine et conscientielle, Deleuze et Guattari préfèrent adopter une méthode que nous nommons « opportuniste ». Ils se demandent en effet s'il ne serait pas permis de renforcer tellement la manifestation subjective qu'elle deviendrait inopérante. Ne pourrait-on pas la pousser si loin – à un tel point d'incandescence – qu'on la neutraliserait et qu'elle se consumerait d'elle-même ? C'est pourquoi, malgré les apparences, Deleuze et Guattari ne décrivent jamais la subjectivation comme mauvaise : elle fait ce qu'elle a à faire, c'est-à-dire qu'elle masque le champ transcendantal anonyme. Parallèlement, la tentation de faire sauter les strates ne nous mène vers aucune extase, aucune ouverture, mais vers la maladie et vers la mort. Toutefois, ce que fait la subjectivation est loin de figurer l'essentiel d'une vie : au départ, il n'y a pas de sujet du tout. Malgré la variété des contextes, cette idée (que Deleuze découvre très tôt chez Hume) ne change pas, même pas dans les travaux avec Guattari. Puisqu'il est continuellement conscientisé, individualisé, le jeu des intensités (dans *Différence et répétition*), le fluide amorphe du corps sans organes (dans l'*Anti-Œdipe*), le flux décodé et déterritorialisé (dans *Mille Plateaux*) ne peut être découvert qu'indirectement, en passant stratégiquement par ce que vit le sujet.

La nouvelle sérénité

Réunissant l'ensemble des développements qui ont précédé, on peut comprendre que Deleuze et Guattari soient amenés à dire de la subjectivité qu'elle est (1) partielle, parce que sans cesse reprise, (2) prépersonnelle, car étant produite au sein d'un champ transcendantal anonyme, (3) polyphonique, car essentiellement rythmée, composite, réunissant plusieurs voix, (4) collective (et non pas simplement sociale), car combinant une multitude de composantes hétérogènes qui dépassent l'individu, et (5) machinique, car agglomérant des matières non formées sémiotiquement. À travers ces transformations, nous comprenons que la totalisation personnologique se voie chez Deleuze et Guattari abandonnée au profit de l'agencement. Du point de vue d'une anthropologie philosophique, on retiendra surtout que la subjectivité ne se réduit ni à la conscience, ni à l'individu, ni à la sphère humaine.

Il arrive que cette proposition de Deleuze et Guattari passe pour être une malformation conceptuelle et logique. Il arrive même qu'elle soit condamnée moralement.

Nous avons pourtant montré que perdre son identité ne revient ni à récuser une éthique, ni à faire n'importe quoi sous prétexte d'expérimentation artistique ou philosophique. Il faut éviter le danger que Tournier a pressenti, lorsqu'il décrivait l'« horrible fascination » pour le processus de déshumanisation dont on sentirait en nous « l'inexorable travail »[1]. Une extrême précaution est nécessaire pour manier la sortie hors de l'humain, donc hors des valeurs de liberté, d'autonomie, de responsabilité qui en sont inséparables. Puisque le thème de l'inhumain est un matériau dangereux qui peut donner les choses les plus épouvantables s'il est mal compris et généralisé à outrance, il a fallu préciser l'enjeu du débat.

Tout d'abord, deux grandes tendances sont à distinguer dans la critique de la « personne » humaine. L'une qui consiste à délester l'homme pour lui faire atteindre une vie plus grande ; l'autre qui le pousse au désir d'annihilation de soi. La proximité apparente de ces deux postures, qui sont autant de modes d'existence, ne doit pas masquer l'essentiel : l'une affirme une manière de vivre, l'autre une manière de mourir et de s'absorber. Il est évident qu'échapper à la difficulté d'être soi n'est pas la voie empruntée par Deleuze. Finalement, la destruction du sujet devrait plutôt s'apparenter à la destruction des idoles chez Nietzsche : elle nous conduit à une nouvelle sérénité et nous impose, par-delà toute critique, par-delà aussi toute raillerie d'un concept supposé périmé, une tâche positive et active, « une *tâche* absolument neuve, que l'œil humain commence tout juste à apercevoir, que l'on peut à peine identifier avec clarté »[2]. Toutefois, puisqu'il décrit ce qui arrive « au seuil » et « à la frontière » de la représentation, Deleuze doit assumer philosophiquement une double conséquence : (1) nous ne sommes plus liés au monde par un réseau de significations originaires, (2) au lieu d'organiser le monde, l'ego se vide de lui-même. Dans les deux cas, nous avons tenté de montrer que l'optique de Deleuze n'est pourtant pas celle d'une simple destruction intempestive qui banalise la défiguration de l'humain. Si sa perspective a l'intention de reconsidérer le lien insuffisamment questionné entre égologie et ontologie, elle ne se contente nullement de cette critique. Elle s'efforce à décrire positivement ce que serait une existence collective, en rupture avec le tissu social dominant, mais aussi intégrée à ce tissu.

C'est dire à quel point l'annonce du déclin de l'homme doit impérativement se faire au nom même de l'existence, afin que l'homme puisse redevenir capable d'amour, de

[1] M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 56.
[2] F. Nietzsche, *Le gai savoir* (trad. P. Wotling), Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 70. C'est l'auteur qui souligne.

création, et d'action sociale. Remarquons enfin que la perte d'identité se distingue chez Deleuze par ceci qu'elle ne mène ni à l'affirmation d'une *pauvreté* de l'homme, ni à l'affirmation de son essence radicalement *imparfaite,* ni encore à l'idée d'un *manque* impossible à combler[1]. Au contraire, la désubjectivation ne sera bien comprise que si elle est posée comme la pleine effectuation de ma puissance[2], à la fois condition d'une vision béatifique et condition du changement social. À l'arrivée, Deleuze retrouve bel et bien les principes classiques de la morale et du droit, mais tels qu'ils échappent aux catégorisations traditionnelles et aux présupposés des « philosophies du sujet ». Plus fondamentalement, cette doctrine permet peut-être de récuser l'idée que « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet »[3]. Redevenu humble et modeste, remis à sa place, dans les agencements, l'homme n'en est pas pour autant amoindri, mais il accède à une vie dans la vérité. Cette singulière figure humaine est chez Deleuze tellement méconnaissable qu'elle en devient une nouvelle créature.

[1] C'est par exemple l'optique du commentaire de M. Haar. Cf. *Heidegger et l'essence de l'homme,* Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 98 : « L'homme n'est pas ce qu'il est, et n'a pas ce qu'il a ». Cette idée est peu conforme à l'horizon intellectuel deleuzien qu'on peut définir par la critique du négatif.
[2] Sur cet aspect, SPE, p. 115.
[3] Cf. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, §12. Dans ce texte, l'intériorité comme critère d'intelligibilité justifie l'état d'exception de l'homme : « par son intériorité, il [l'homme] dépasse en effet l'univers des choses » (*Ibid.*, §14.)

Conclusion

Le présent ouvrage peut être lu de deux manières. D'abord comme une restitution systématique de ce qui se présente de manière éparse chez Deleuze. Cela impliquait de restituer les contextes, préciser les hypothèses, mettre au jour l'implicite du discours et les controverses qu'il mène en sous-main. À cette fin, nous avons tenté le mieux possible d'éviter l'allusion pour gagner en clarté pédagogique : pourquoi Deleuze refuse-t-il la réduction de la vie à la conscience, de la conscience au sujet, et du sujet à l'homme ? pourquoi accentue-t-il la fêlure temporelle dans le système kantien ? pourquoi reprend-il chez Blanchot la thèse d'une mort détachée du sujet ? comment comprendre que l'art libère des visions et auditions essentiellement impersonnelles ?

Tout en répondant à ces questions spécifiques, la thèse poursuit aussi un but propre. D'abord spéculatif bien sûr : montrer qu'il est possible de soutenir théoriquement la perte de l'ego. Ensuite pratique : décrire autrement que par le sujet nos existences singulières, dans leurs aspects tant matériel que spirituel. Ce pourquoi nous étions amenés à une série de considérations éthiques et politiques, en particulier à l'époque de la mondialisation et de l'extension infinie du capitalisme. Face à la ruine des expressions spirituelles classiques, face à l'effilochage de l'institution symbolique, face à la catastrophe écologique, Deleuze et Guattari se demandent comment produire des subjectivités de demain sans tomber dans le retour archaïque aux anciens systèmes de convictions. Comment rendre compte de la création des modes d'existence qui émergent au sein des formes dominantes, et contre ces formes ? Dans ce contexte, nous nous sommes demandé dans quelle mesure il est possible de combattre la formation subjective actuellement dominante (cette sorte de « cocktail paradoxal d'hyper-ségrégation et de communication généralisée »[1], qui a pour résultat un haut taux de névrose et d'angoisse). La réponse à cette question nous a semblé devoir dépendre de la cartographie des équipements producteurs de subjectivité, équipements individuels autant que collectifs. Désormais, nous pouvons reprendre succinctement la trame d'ensemble que nous avons suivie afin de réarticuler les enjeux, les contenus, ainsi que la composition générale de chaque étape.

Archéologie du sujet

Que l'idée de l'homme comme sujet et substance pensante ait pu être appelée à naître en philosophie, en apparence tout semble l'exclure, à commencer par le schéma aristotélicien

[1] J. Oury, F. Guattari, F. Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Vigneux, Matrice, 1985, p. 54.

lui-même. De chiasme en chiasme, comme Alain de Libera a tenté d'en écrire l'histoire, le sujet est pourtant devenu « le concept à tout faire de la psychologie et de l'éthique, de la politique et du droit, de la linguistique et de la critique littéraire »[1]. Ce pourquoi la critique notionnelle du sujet devait se faire pour une part en discussion avec la tradition, et pour une part contre elle.

Pour commencer, nous avons interrogé le sujet en adoptant la méthode de l'archéologie philosophique. D'une part, cette méthode montre qu'il n'y a pas une séquence temporelle unique à laquelle remonte l'origine du sujet. D'autre part, ce parcours met en évidence les fonctions multiples et les problèmes complexes auxquels a répondu ce concept. Puisqu'il n'y a pas un seul concept de sujet, les manières de le dépasser sont tout aussi diverses. Par exemple, on a pu mettre en lumière la finitude du sujet dans la réceptivité, en arguant de la signification profonde de la finitude comme passivité première[2]. On a affirmé que son intégrité vacille, enlevant du même coup au sujet sa fière présomption. On a remis en doute sa dimension ordonnatrice pour le faire dépendre des forces inconscientes ou sociales. Bien que ces éléments apparaissent chez Deleuze, ils jouent chez lui un rôle secondaire et semblent devoir dépendre d'un basculement plus global de la pensée hors représentation[3]. La position de Deleuze à l'égard de l'histoire de la philosophie est donc à la fois plus simple et plus décevante que les critiques susmentionnées. D'abord, son rapport à la pensée spéculative témoigne que « les concepts les plus universels, ceux qu'on présente comme des formes ou des valeurs éternelles, sont […] les plus squelettiques, les moins intéressants »[4]. Ensuite, ce rapport suppose que le concept de sujet se vide aujourd'hui de son sens, et qu'il doit donc être remplacé. Par conséquent, plutôt que de dire qu'il prend parti *dans* la querelle du sujet, on comprendrait mieux Deleuze en dehors de cette querelle : pour lui, la prédominance du sujet dans la tradition philosophique occidentale peut naturellement s'estomper en raison d'une mutation de l'image de la pensée.

Le moment kantien

Kant est l'interlocuteur privilégié pour saisir les raisons qui appellent simultanément à la *constitution* et au *dépassement* du sujet. Pour mieux comprendre le débat et pour éviter la confusion conceptuelle, nous nous sommes donc tournés vers ce penseur qui, pour

[1] A. de Libera, *Archéologie du sujet, II*, *op. cit.*, pp. 12-13.
[2] J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF, 1996.
[3] Donc hors de ce que Libera nomme « une prédominance de fait du langage philosophique d'Aristote ». A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, p. 449.
[4] QPh?, p. 80.

Deleuze, endosse dans l'histoire des idées une place toute spéciale. En effet, Kant est le premier à enquêter sur ce qui deviendra à l'époque contemporaine le va-et-vient entre la haine déclarée du sujet et sa réhabilitation narcissique[1]. Rappelons que pour Kant, tenter de définir l'humanité de l'homme par la conscience est la question par excellence, la question infinie du sens de soi. Plus spécifiquement, nous avons découvert dans la *Critique de la raison pure* quatre figures du sujet, où conscience de soi et conscience d'objet, je transcendantal et moi empirique, ontologie de l'apparence et ontologie de la constitution entraient dans des rapports intérieurs complexes. Comment articuler le sujet transcendantal, la personne psychologique et la personne morale ? Doit-on identifier l'homme à un animal raisonnable ou faire dépendre l'humanité de sa destination supranaturelle ? Kant répond à ces interrogations parce qu'il met très précisément en équation le sujet, la personne et l'hypostase.

En particulier, il montre que « Je » suis l'histoire de mes synthèses phénoménales, et « me » forme en formant quelque chose en général d'après la forme de « mon » affectabilité. À chaque fois, l'a priori comme condition (ou forme) de l'objectivation dépend pourtant de l'a posteriori comme remplissement (ou matière), les deux visant une objectivation devenue complète. Demandons-nous si l'unité du sujet est distributive (chaque impression individuelle étant rapportée à moi) ou collective (toutes les modifications intérieures prises ensemble étant rapportées aux modifications d'un même moi). La réponse, on l'a vu, varie en fonction du type d'interrogation qu'on mène[2]. Vis-à-vis du « sujet », le dispositif kantien tel que nous l'avons présenté peut être résumé comme suit :

	Sensible (esthétique)	Conceptuel (logique)
A posteriori (empirique)	Suite d'états variables et contingents, formant une conscience irréfléchie absorbée par l'objet externe.	Investigation de soi conduite de façon systématique[3], faisant apparaître les structures du sujet.
A priori (transcendantal)	Conscience de soi comme conscience d'objet.	Je pur a priori, centre vide et inconnaissable.

[1] C'est encore sur cette oscillation que se conclut l'étude de Gauchet sur l'histoire politique de la religion. Cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 402 : « On n'est pas : on veut être et ne pas être, simultanément et contradictoirement ».

[2] Cf. *supra*, p. 67.

[3] Ce serait le lieu de l'introspection, mais aussi de la neurologie, de la psychologie, ou encore de la psychanalyse. Les thèses de ces disciplines laissent intacte la méthode transcendantale.

Cette dissémination en quatre figures nous a paru être signifiante, dans la mesure où elle problématise ce qui est souvent réduit au seul rapport entre moi empirique et je transcendantal. En fait, Kant conclut sur le caractère inconnaissable du sujet et l'impossibilité dernière de trancher sur ma nature propre. Néanmoins, dans la mesure où Kant privilégie la conscience et la transparence à soi, il doit être réintroduit, d'après la détermination deleuzienne de l'Occident, dans l'histoire d'une illusion[1] . Dans cette perspective, on a vu que la formule complète de la clef de voûte de l'architectonique kantienne était (1) la conscience de soi (2) ayant un objet (3) dont elle est conscience. Dès la première forme d'auto-affection (comme rapport que j'ai à mon hétéro-affection), Kant réintègre donc le sujet dans le circuit de la représentation[2].

Plusieurs raisons poussent Deleuze à minimiser l'importance de cette orientation égologique. La raison fondamentale est la suivante : bien que le sujet fasse partie de la nomenclature de la *représentation*, il n'est ni le lieu, ni l'élément constitutif de la *pensée*. Cette première raison guide l'ensemble de notre recherche. En particulier, nous insistons sur ceci que la commotion du signe porteur d'un problème amène Deleuze à affirmer une discorde entre les facultés qui ne sont les facultés d'aucun sujet transcendantal. La seconde raison est découverte dans les années 70 et est davantage sous l'influence de Guattari : elle postule que la subjectivité est un décrochage du dehors, qu'elle n'a rien de nécessaire et d'inévitable, mais qu'elle est produite, comme « programmée » par les agencements. Certes, le sujet kantien est d'emblée « dehors », en rien enfermé en lui-même. Seulement, ce « dehors » n'est pas un champ de forces comme il le sera chez Deleuze et Guattari, mais un monde d'objets. Zourabichvili résume ce différend fondamental, en précisant que « Deleuze peut prendre Kant au mot et lui reprocher […] d'avoir décrit le champ transcendantal d'une pensée qui réfléchit mais ne pense pas, qui reconnaît des objets mais ne distingue pas de signes, bref qui ne rencontre rien (ne fait pas d'expérience). »[3] Est-il possible, se demande Deleuze, de libérer les facultés de la forme du sens commun ? Est-il possible de ne pas transposer l'alliance d'un Dieu, du monde et du moi du terrain physique au terrain moral ?

[1] QPh?, p. 51. « Les trois sortes d'Universaux, contemplation, réflexion, communication, sont comme trois âges de la philosophie, l'Éidétique, la Critique et la Phénoménologie, qui ne se séparent pas de l'histoire d'une longue illusion. »

[2] C'était déjà la conclusion de J. Benoist, quand il menait l'enquête sur la possibilité chez Kant d'une eidétique de la sensation. Contre l'interprétation heideggérienne de l'affection de soi par soi, l'auteur affirmait que : « Nous sommes affectés "par" des objets et cette affection nous fait apparaître à nous-mêmes comme étant affectés. [...] En ce sens l'auto-affection [...] est affection de l'affection, au sens de l'expérience de moi-même dans la passivité primordiale qui me fait "affecté"» (J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, *op. cit.*,, p. 276.) Cette étude partage avec Deleuze l'influence décisive de Hermann Cohen.

[3] F. Zourabichvili, *La philosophie de l'événement*, *op. cit.*, pp. 46-47.

Nous avons noté que, plus que d'un désaveu, il s'agit de la part de Deleuze d'un travail qui poursuit la tâche du criticisme. Kant avait toutes les ressources pour secouer la logique de la récognition et pour césurer l'unité du sujet. Que cette possibilité du renversement soit indiquée par Kant lui-même, Deleuze le savait très bien, quand il se référait à la théorie de l'intensité, à la fêlure temporelle, à l'objectité du problème, ou encore à l'accord désaccordé des facultés dans le cas du sublime. Il semble juste de soutenir que tout l'effort de Deleuze se situe dans cette réévaluation du sublime, en particulier eu égard au rapport de la pensée à l'impensé. À chaque fois, c'est au nom même de l'expérience que nous avons de sentir, de nous émouvoir, d'agir dans le monde et de penser que Deleuze trouvait chez Kant des ressources originales. Par exemple, d'où vient la fracture qui me fait m'apparaître à moi-même autre que je ne suis ? Pourquoi « je » finis par me considérer comme un autre, alors même que je dois être numériquement un ? Mieux que quiconque, Kant nous indique déjà que c'est à un autre sujet que j'ai accès quand je tente de me penser[1].

Mais, dans la mesure où il conteste l'artifice du rapport sujet/objet, Deleuze doit se donner les moyens (1) d'expliquer l'efficacité de ce rapport (expliquer la genèse de la représentation) et (2) de le dépasser (fonder une nouvelle image de la pensée). Contrairement à ce qui se passe chez Kant, le heurt avec le chaos déclenche un mouvement extra-mental qui nous traverse et qui se dérobe à tout centrage sur la conscience (qu'elle soit psychologique ou transcendantale). La réflexion ne me définit pas en propre, tant la pensée naît en marge de la réflexion du sujet. Par rapport à Kant, la genèse dynamique formera chez Deleuze une « coalescence » du subjectif et de l'objectif, du dedans et du dehors. Cette genèse dynamique montre qu'à l'origine, il n'y a pas d'agent d'abstraction face à un objet. La genèse statique impliquera, quant à elle, une profonde intuition vitale qui destitue, là encore, la conscience intellectuelle : la subjectivité n'est déjà plus la nôtre, la forme pure du temps venant briser la vie intérieure[2]. Dans le schéma que nous reproduisons ci-dessous de façon condensée, nous avons voulu indiquer comment Deleuze obéit encore aux grandes orientations kantiennes, mais aussi comment il en modifie les répartitions traditionnelles (entre activité et passivité, entre conscience et inconscient, entre pensée et sensibilité, entre esprit et matière, entre synthèses temporelles).

[1] Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1995, p. 224 : « Si la conscience, en *t* n'est conscience de soi qu'après coup, en *t + 1* par exemple, il faudra, pour que cette conscience coïncide avec la conscience de soi, passer à *t + 2*, et ainsi de suite. […] on dira qu'une conscience d'objet ne peut jamais être conscience d'elle-même […] un peu comme la flèche qui n'arrive jamais au but. » Et surtout p. 225 : « La conscience, avec Kant, c'est certain, est minée. »
[2] IT, pp. 33-34 et pp 110-111.

	Sensible (esthétique)	Conceptuel (logique)
A posteriori (empirique)	Système des « moi dissous » ; synthèses passives d'ordre primaire (organes) et secondaire (schème sensori-moteur). [Genèse dynamique] [Pli]	Auto-modulation des processus de subjectivité, qui font l'objet d'étude de la schizoanalyse.
A priori (transcendantal)	L'intensité comme l'insensible de la sensation. [« Je sens »]	Le dehors comme l'impensable de la pensée. [Genèse statique] [Dépli] [« Je pense »]

Si le déploiement de ce schéma fait l'objet des chapitres ultérieurs, ce second chapitre a permis de voir que malgré l'importance de la découverte chez Kant du transcendantal, il faut procéder à un éclatement méthodique du système de la représentation qui reste chez lui en vigueur. Dans cette perspective, Deleuze opposera dans *Nietzsche et la philosophie* (1) aux principes fixes de Kant, des principes plastiques d'un nouvel ordre, (2) à la pensée législatrice qui continue à obéir à la raison, la pensée contre la raison, « le coup de dés », (3) à la préoccupation de savoir comment l'entendement peut juger au moyen de ses concepts, une préoccupation pour les manières d'évaluer ce qui a de l'importance, (4) à l'homme fonctionnaire des valeurs en cours, un homme qui veut être dépassé, (5) à la méditation sur les buts de l'homme et de la raison, la recherche d'une sensibilité nouvelle[1]. Cette impression d'ensemble se condense chez Deleuze à la fin des années 60 dans une série d'équivalences : la pensée de la différence, des simulacres, de l'événement.

Les synthèses passives comme fondement

Deleuze était amené très tôt dans son œuvre à d'étranges paradoxes eu égard au problème du sentiment d'identité personnelle. Bien avant la monographie sur Kant, c'est en mobilisant les ressources de l'empirisme qu'il cherche à empêcher la propagation du sujet. Si l'ego transcendantal ne peut aucunement être déduit par l'empirisme, ce qui peut l'être en revanche est le système des « moi dissous ». Dans ces conditions, nous avons été amenés à mettre les synthèses passives de Hume à l'origine de l'individuation et de la subjectivation. Tout bien considéré, la doctrine humienne suppose qu'on retire à l'homme la naturalité dont il jouit en philosophie. Qu'est-ce que l'humain, sinon une réponse à un problème de la vie,

[1] NP, pp. 106-108.

problème à la fois organique et spéculatif qui se joue sur un plan qui ne comprend ni l'individu ni le sujet, mais qui les *produit* ?

Encore faut-il comprendre l'originalité du commentaire de Hume par Deleuze. Lorsqu'il lie l'habitude humienne à une dimension biblique et néo-platonicienne, Deleuze fait converger de manière originale deux inspirations en apparence incompatibles. D'une part, il mobilise l'équation théologique à l'origine de la notion de sujet, équation où je suis convoqué à me reconnaître, étant « à l'image » de mon principe créateur : je prends un plaisir à reconnaître mon intégrité et à être moi-même. D'autre part, Deleuze renoue avec la philosophie « anglo-américaine » où la notion de sujet jouit d'une singulière absence, comme annulée dans son principe. Étant produit dans le donné, le *cogito* n'a dès lors plus rien d'originaire.

Il est vrai que la thèse de Deleuze a souvent été identifiée à un chant mystique glorifiant d'étranges sujets dits « larvaires » – « larve » renvoyant à un terme biologique peu heureux pour les philosophies du sujet. Mais c'est oublier, comme Deleuze aime à le rappeler, que seul un empiriste peut se risquer à de pareilles formules. En effet, la synthèse passive exprime la naissance précaire de l'individu à partir d'un milieu lui-même pré-individuel. Si nous prenons au sérieux une telle idée de synthèse passive à l'origine de notre présent vivant, nous devons dire que nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes, donc de simples mises en relation d'éléments multiples qui nous composent. Même le grand et illustre « Je » des Français est une habitude.

L'étude de Hume nous a permis de circonscrire ce concept d'habitude et d'en comprendre la fonction réelle dans le système de Deleuze. Dans l'ensemble, la thèse est simple : la vie n'est pas la vie du sujet, vie qui serait déjà arrimée à un sujet. L'avantage de cette notion d'habitude est qu'elle a un statut intermédiaire dans le système : à la fois elle fonde la représentation et la dépasse. En effet, comme première forme d'illusion, elle explique le succès et la puissance du sens commun ; c'est donc elle qui permet à l'ontologie de la substance et à l'égologie de s'allier efficacement. Mais puisque toute habitude est une concrescence d'éléments disparates, elle annonce aussi le chaos qui excède la représentation (chaos qui se nomme chez Hume « esprit »)[1]. Par ailleurs, la lecture résolument

[1] Ce mécanisme « annonciateur » ou « précurseur » devient particulièrement sensible dans le phénomène de la fatigue.

antipsychologique de Deleuze peut être utilisée de façon anachronique contre Kant, pour montrer ce que la représentation vise à étouffer.

De façon générale, aucun discours sur la nature de l'âme humaine n'est fondé, puisque « âme » et « homme » sont pour Deleuze des réalités processuelles et relationnelles. Cet argument revient à dire ceci : à chaque fois qu'une relation physique est « traduite » en rapports logiques, le flux traduit en segments, l'échange découpé en sujets et en objets, l'objet étant *pour* le sujet, alors (1) le monde meurt (il devient représenté) et (2) l'âme s'enferme dans un moi (arrimée au sens commun et au bon sens). Deleuze admet qu'il est sans doute difficile de penser les relations au lieu de ces substances hypostasiées, cela demande un exercice qui peut paraître pénible et inutile. Mais la récompense pour celle ou celui qui découvre et explore ce domaine du sub-représentatif est de ne plus vivre, sentir et penser le monde de manière dépréciative (manière qui juge la vie au lieu de l'intensifier). « C'est peut-être là le secret, affirme Deleuze : faire exister, non pas juger »[1]. Puisque cette formule a pour lui un sens très spécial, la seconde partie de notre recherche examine les présupposés de la représentation et la doctrine deleuzienne des facultés.

Simulacres et décentrement

Empirisme et subjectivité restaurait les droits d'un esprit en deçà du sujet et les droits d'une nature en deçà des objets. Or un penseur – à la fois théologien, écrivain et spécialiste de Nietzsche – influence grandement Deleuze à cet égard : Pierre Klossowski. Son problème général est d'interroger l'alliance du « moi », de « Dieu », et du « monde ». Lorsqu'il se demande si ces trois êtres de raison sont correctement déduits, Klossowski élabore une littérature du « souffle » et une philosophie du « simulacre » qui s'oppose au système du jugement de Dieu. Mieux que quiconque, Klossowski a su explorer un monde non plus convergent et centré sur l'ego, mais un monde où prime la divergence, le perspectivisme et l'anamorphose[2]. Dans un texte important, Levinas insistait sur ceci que la considération des « simulacres » est restée, pour les lecteurs de Husserl, à l'état d'un invraisemblable[3]. Il a fallu que le simulacre prenne au XX^{e} siècle un sens apocalyptique et très concret pour que le mode normal (c'est-à-dire fixe, fondé, transparent, souverain) de pensée soit perturbé. En

[1] CC, p. 169.
[2] DR, p. 339. La spécificité de Klossowski est de ne pas se contenter d'exploser le personnage en centres perceptifs multiples (comme le fait admirablement Woolf).
[3] Levinas y évoque « une expérience mise en lambeaux et qu'il est impossible de recoller », mais aussi l'« échec du "je pense" que Kant appelait unité de l'aperception transcendantale - s'efforçant de rassembler en monde les images fantastiques du réel ». E. Levinas, « Simulacres », in J.-L. Marion (sous la dir. de.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Paris, PUF, 2000, pp. 40-41.

dehors de toute aversion pour la modernité et de tout catastrophisme, Klossowski a également tenté de fonder et de décrire ce basculement de pensée diagnostiqué par Levinas. En particulier, il observe – dans une perspective toute théologique – ce qui se passe lorsque le monde éclate en non-monde.

Plutôt qu'être une étude des jeux d'influence, le commentaire de Klossowski poursuit dans notre travail un objectif précis : déceler ce que serait l'au-delà de la représentation (et donc du sujet des facultés) que vise Deleuze. En particulier, nous avons insisté dans ce quatrième chapitre sur la genèse statique, définie comme « saut » de l'écran physique à l'écran métaphysique : mon destin, de ce point de vue, se joue dans mes devenirs. Dans un premier temps, la théorie stoïcienne des incorporels a permis de voir (1) que la pensée est un devenir, (2) donc qu'elle est essentiellement paradoxale, (3) donc qu'elle s'oppose au bon sens et au sens commun. Dans un deuxième temps, nous avons examiné la nature trans-positionnelle du sujet dans l'intensité, afin de montrer que l'intensité est le seul « sujet » de l'éternel retour (toutes les formes « mornes » ou « moyennes » étant destinées à disparaître dans cette épreuve de sélection). Le simulacre de Klossowski est apparu comme un concept particulièrement approprié pour décrire comment le sujet trans-positionnel accède à un univers lui-même transformationnel, non polarisé et non stratifié.

Le sentir comme différence dans l'intensité

Toutefois, le domaine ainsi révélé du sub-représentatif n'est pas sans poser problème. Peut-on dépasser, sans tomber dans l'inconséquence, le rapport du sujet à un objet (perçu et pensé comme identique) ? Il nous appartient de vérifier que la thèse de Deleuze est tenable et ne se limite pas à un vœu pieux. Le premier problème majeur auquel nous sommes conduits concerne le statut du sujet dans la sensation. À cet égard, rappeler la thèse whiteheadienne d'un sujet surgissant au même moment que le sentir (thèse qu'endosse Deleuze) ne résout pas le problème, mais semble plutôt l'approfondir. Rétrospectivement, on aurait pourtant pu faire la démonstration suivante : la force est la condition de la sensation et le dehors est le lieu des forces ; or le dehors élude le sujet ; donc la sensation n'est aucunement l'effet d'une action extérieure sur une intériorité subjective[1].

Mais par souci de clarté, nous avons procédé autrement. Pour souligner l'importance chez Deleuze des quantités intensives, on doit partir des interprétations de Hermann Cohen et de Jules Vuillemin, et donc comprendre ce que serait une différentielle de la conscience.

[1] Pour Deleuze, la biologie moléculaire du cerveau aura tendance à confirmer une telle subjectivité sans sujet.

Pour montrer la nature asubjective de la sensation, on a commencé par se demander naïvement si l'épreuve sensuelle peut déborder les simples qualités sensibles des choses. Pourquoi une couleur, une forme, un son, un parfum, nous introduisent parfois à autre chose qu'à des caractéristiques d'un objet là devant moi ? On a vu à cet égard que la force de la description phénoménologique fut de mettre au premier plan le lien inaugural, sensuel et réciproque entre le pôle de la conscience et le monde. Mais l'affinité apparente de la phénoménologie avec le projet deleuzien doit être contestée. Toutes les difficultés se concentrent en dernière instance sur le problème décisif de l'être-au-monde. Qu'est-ce qui fonde le rapport pathique de l'homme et du monde ?

Pour répondre à cette question, Deleuze part d'une réflexion sur l'intensité comme une différence de sensation. Il définit l'intensité dans *Différence et répétition* comme « être du sensible », un être qui n'est pas lui-même senti, mais qui se communique au sujet en lui faisant perdre sa cohérence. Cette thèse prolonge les commentaires précédents de Klossowski sur l'intensification de l'expérience dans l'éternel retour. En effet, je deviens d'autant plus vivant que j'éprouve le « vertige » du sentir qui me dissipe. Mais l'intensité est aussi reprise dans *Différence et répétition* sur un autre plan, plus technique. Pour comprendre plus rigoureusement la position de Deleuze, il a été nécessaire de réactiver l'idée kantienne d'une intensité et de la définir comme la *distinction interne* du contenu matériel de la sensation. Cette interprétation particulièrement forte est inspirée par Maïmon. Elle suppose qu'on supprime la continuité sujet/objet (qui fut la solution phénoménologique et kantienne), au profit d'une synthèse inconsciente d'éléments infiniment petits, éléments qui sont eux-mêmes inconscients.

Cette genèse idéale du sensible prend une importance particulière en esthétique (au double sens de théorie de l'art et de théorie de la sensibilité) : l'art libère des visions et auditions essentiellement impersonnelles. Cette découverte, loin d'être périphérique et de se réduire à l'art seul, explique l'insatisfaction systématique de Deleuze face aux philosophies du sujet. Mettre le corps ou la chair à la place de la conscience intellectuelle, comme le font Maldiney ou Merleau-Ponty, n'y change rien si on ne conçoit pas le corps lui-même en intensité, comme n'étant pas organisé a priori par l'homme. À cet égard, Deleuze fait intervenir les synthèses passives, mais cette fois-ci organiques, pour faire apparaître que, quand elle est décrite phénoménologiquement, l'expérience de l'art n'est pas une expérience qui inquiète réellement la sensibilité. Pour assurer que l'art décadre et fasse jouer une rupture

de sens, il faut postuler que « le sentir entraîne le sujet dans une recréation et une réinvention de lui-même »[1].

La pensée comme rencontre du signe

Mais ce paradigme esthétique a quelque chose de limité : qu'en est-t-il de la capacité de l'homme à enchaîner logiquement et psychologiquement les représentations ? Aussi, après le sujet du sentir, on devait examiner le sujet de la pensée. Puisque ce problème – historiquement et archéologiquement – est plus important, la théorie de Deleuze est également plus complexe et fera intervenir des arguments d'ordres différents et de valeurs inégales. Le chapitre historique introductif servait à établir que la notion de sujet comporte une équivoque. En effet, l'archéologie montre que ce concept est intimement lié à la mutation historique qui a rendu nécessaire l'immanence mentale des représentations. En raison de cette mutation, la représentation intramentale (subjective et psychique) a pu être introduite comme le vis-à-vis de la réalité extérieure (objective et extramentale). Autrement dit, c'est par métonymie et par contamination de modèles que la *sub-jection* des qualités mentales a fini par ne désigner que la *subjectivité* du porteur[2].

Deleuze pervertit doublement ce schéma, pour revenir à un modèle où on ne prédique plus de l'homme ce qui ne lui appartient pas. Premièrement, il affirme que penser n'est pas représenter. Deuxièmement, il fait de la détermination du problème dans l'Idée une opération extramentale (et non intrapsychique) ; le vrai support de l'Idée n'est plus l'homme, mais le statut ni objectif ni subjectif du signe. La noétique deleuzienne remanie donc totalement la subjectivité. Malgré la difficulté de la thèse, on a pourtant vu que la position de Deleuze n'a rien d'un scandale et peut même trouver historiquement des points d'appui. Encore faut-il expliquer exactement ce que veut dire Deleuze. Pourquoi la pensée ainsi générée serait nécessairement « libérée » du sujet (auquel elle a été liée historiquement comme à son axe organisateur) ? Ce sont là des questions qui, chez Deleuze, ont moins trait à la psychologie humaine qu'à l'ontologie. Ce sont ces questions qui nous occupent aux chapitres VI et VII.

Pour commencer, nous avons montré que l'acte par lequel s'institue la pensée n'existe pas « dans » le sujet qui en serait l'initiateur. Pour le justifier, il a fallu systématiser la théorie du signe, théorie qui impose une distinction fondamentale entre la pensée et les opérations de l'esprit comme la compréhension, l'abstraction, la réflexion ou encore la communication. Cette conception a plusieurs conséquences sur la noétique. (1)

[1] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, p. 67.
[2] A. de Libera, *Archéologie du sujet, II*, *op. cit.*, p. 419.

Causativement, la pensée est dans le signe (et non dans le phénomène ou dans l'objet donné à un sujet)[1]. (2) Topologiquement, la pensée est un incorporel extrait en surface (et non une signification dans les hauteurs, ou une passion dans les profondeurs). (3) Limitativement, la pensée est une lutte avec l'impensé. Résumée ainsi, l'architecture argumentative est complexe et met en relation *Proust et les signes*, *Logiques du sens* et *Différence et répétition*. Mais nous pouvons maintenant comprendre sa signification immédiate : pour Deleuze, même une rencontre amoureuse sera moins une passion dévorante des corps (ce qu'elle est aussi pourtant), qu'un exposé spéculatif sur le destin d'une âme : un problème de pensée.

Les trois ouvrages cités font néanmoins un usage répété de l'idée que l'homme ne pense pas. Pour décider du sens exact de cette thèse chez Deleuze, il a été nécessaire de considérer l'appareil conceptuel heideggérien qui l'influence. Tout d'abord, nous avons souligné pourquoi, chez Heidegger, « la pensée ne se voit pas seulement redéfinie, mais […] renvoyée à un tout autre site, en même temps que comprise selon une autre structure »[2]. Il est difficile pourtant d'ignorer la distance qui sépare Deleuze de Heidegger. À cet égard, nous avons pu montrer que la structure homologique de l'appel et la nécessité de pré-compréhension face au signe sont toutes deux trop pacifiques et s'accordent finalement peu avec le système deleuzien. Le désaccord de fond sur le statut à accorder au sujet porte en dernière instance sur la réponse à donner à la question « qu'appelle-t-on penser ? ». Contrairement à Heidegger, Deleuze se propose de mettre la pensée au contact d'une expérience-limite qui, à la rigueur, ne serait plus l'expérience d'aucune conscience. Par ailleurs, cet échange à la limite explique les « spasmes » du sujet, un important mécanisme qui rend compte chez Deleuze tant de la bêtise que de l'individuation. En définitive, les résultats sur la pensée sont comparables à ceux sur le sentir. Ici comme là, l'étude comparative avec Heidegger marque moins une faille de la phénoménologie, mais fait mieux apparaître les raisons qui poussent Deleuze à approfondir la dimension de discontinuité dans l'expérience.

Le dehors comme sans-fond

En France, Blanchot a servi d'interlocuteur privilégié pour établir définitivement l'insuffisance des philosophies du sujet en général et de la phénoménologie en particulier. Si le chapitre sur les synthèses passives chez Hume posait le problème du fondement, le

[1] Le modèle proustien semble particulièrement apte à décrire comment l'homme réactive, remobilise et réorganise les images, circulant dans les nappes du passé à la recherche de son destin. Mais l'homme n'est pas maître de la recherche pour autant, parce qu'il est alors confronté à un sens dont il n'a pas décidé.
[2] M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1986, p. 80

chapitre sept sur le « dehors » (tel qu'on le trouve chez Blanchot) révèle le sans-fond qui destitue l'habitude de son autonomie. Redéfinies en fonction de la pensée du dehors, subjectivation et individuation jouissent de ce qu'elles ont retiré du chaos. Mais puisque la puissance des forces ainsi libérées cherche à engloutir et à submerger le sujet, elle est aussi dangereuse pour l'homme. Ce chapitre, en étroite discussion avec les objections de Zarader à Blanchot, montre pourquoi Deleuze exige de la part de la pensée une confrontation, une invention et une création simultanées.

Plus précisément, la thèse deleuzienne indique la triple nécessité (1) de faire l'expérience du dehors, (2) de tracer un plan sur le chaos informel des forces, (3) sur ce plan, de dresser des figures chargées d'une intensité déterminée (qui peut être basse ou au contraire très forte, attractive ou répulsive). Nous voyons donc que s'il y a confrontation au dehors, il faut aussi s'en séparer le plus vite possible. Ce pourquoi, là où Blanchot insiste sur l'attrait du dehors, Deleuze a tendance à inverser sa logique, affirmant que nul n'a jamais pensé, créé que pour sortir de cet enfer. En particulier, la tâche de la pensée apparaît comme étant celle de *retrouver* le dehors afin d'agencer dans l'hétérogène (au lieu de « réfléchir » les objets, de « reproduire » le monde ou de « reconnaître » les idées en cours) : quelque chose est à dépasser (la représentation), une limite est à franchir (la « ligne » du dehors), quelque chose est à faire passer (un peu de pensée, si rare et difficile, parce qu'elle est nécessairement en dessous des conditions d'identité du sujet et de l'objet). On aura reconnu dans ces lignes une orientation générale, qui se présente chez Deleuze comme une sorte d'invariant. Cette thèse spécifique ne vaut que pour lui, c'est lui qui l'invente.

Reste bien sûr à savoir si Deleuze ne se contredit pas. Assurément, sa noétique redéfinit le statut du sujet, en excluant l'idée d'une conscience qui serait directement (immédiatement) ou indirectement (médiatement) impliquée dans l'acte que l'homme pose. Pourtant, si l'homme n'a plus aucun privilège, s'il n'est pas le sujet de la pensée, il revient encore à l'homme de l'activer en produisant (et en développant) les signes. C'est là un paradoxe : je dois vouloir la passivité, donc je dois vouloir ne pas vouloir. « Je » suis donc clivé entre (1) une partie consciente et mentale, mais non pensante, et (2) une partie pensante, mais qui me décentre nécessairement[1]. La meilleure réponse serait peut-être de dire qu'au sens propre, l'homme ne pense pas, bien que la pensée puisse lui être attribuée secondairement et par extension. Cette attribution elle-même n'est qu'un effet de la représentation : elle polarise un échange qui n'est pas encore constitué dans la nomenclature

[1] Pour la discussion de ces thèses, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, *op. cit.*, pp. 165-244.

sujet pensant/objet pensé. Deleuze voit dans ce mécanisme complexe une authentique explication de la désubjectivation par la pensée, corrélative de sa resubjectivation par la réflexion.

Plis du corps et plis de l'âme

Puisque pour Deleuze, le lien de la pensée et de la vie n'est pas uniquement un problème théorique, il a été nécessaire de décrire comment l'individu biopsychique peut s'insinuer dans le chaos sans se faire happer. Nous avons fait du concept de pli la réponse à ce problème. Il répond tant à la question de détermination métaphysique (de quoi suis-je fait ?), qu'à la question de ma constitution progressive (comment suis-je fait ?). La perspective d'une élaboration processuelle du pli est indispensable pour comprendre comment je peux me construire et construire le monde. Ce chapitre fournit une première occasion de réarticuler les problématiques métaphysiques sur le plan d'une anthropologie philosophique. La question n'est plus ici de savoir pourquoi la pensée et le sentir luttent contre le chaos, mais de comprendre la place du sujet humain dans cette lutte.

Rappelons que si la production du sens décrit la genèse statique du sujet, le repliement en constitue la genèse dynamique. Articuler en philosophie ces deux genèses, c'est expliquer la création, rendre compte de ce qui se bouscule en moi sans me supprimer. Dans de nombreux textes de Deleuze, ces deux genèses restent pourtant implicites ; elles s'enchâssent, se complètent ou bien s'excluent. Ses écrits fournissent une série de lieux indécis à l'appareil métaphorique qui peut paraître ronflant : « automates spirituels », « entités » dans le désert[1], « somnambules », « épuisés », « marionnettes » ou « âmes » tendant le fil des sympathies et antipathies vivantes. Les images choisies par Deleuze (qu'il puise souvent en littérature) sont curieuses et ne concordent pas toujours entre elles. En anthropologie philosophique, elles sont pourtant à prendre littéralement. On ne pourra les rendre convaincantes qu'à condition de les rattacher philosophiquement à la logique du pli et du dépli (logique destinée à dépasser l'opposition entre fond informe et formes subjectives). Plus précisément, il a fallu montrer (1) que le pli est le prototype d'une subjectivité, (2) que cette subjectivité manifeste l'informel (le dépli n'étant visible que dans le pli). Dehors et dedans ne peuvent donc pas être saisis d'après une logique oppositionnelle. Ils sont coextensifs et entremêlés, si bien que la seule respiration possible pour l'individu

[1] CC, p. 149.

biopsychique réside dans leur communication[1]. Il est frappant que le dedans chez Deleuze ne puisse jamais se réduire à une instance défensive dans le conflit opposant (1) les forces brutes du chaos et (2) le monde habitable, organisé par l'homme et en fonction de l'homme.

Si les plis de l'âme et les plis du corps sont toujours contemporains de leur propre désorganisation[2], désormais la visée de Deleuze est pourtant orientée ailleurs que sur cette désorganisation. Il s'agit maintenant de nous arracher à l'angoisse psychique et aux souffrances du corps, à sauver notre confiance en ceci que le processus de contraction des habitudes ne va pas s'interrompre brusquement. Puisque le dehors n'est même pas objectivable par la pensée, puisque sa ligne est « mortelle, trop violente et trop rapide »[3], il nous faut plier cette ligne, la ralentir pour qu'on puisse l'éprouver. Il n'y a aucune autre manière de s'en sortir. En effet, pourquoi vivre la perte du monde imposée par le dehors, sinon dans l'objectif de se redonner des croyances ? Deleuze demande toujours comment habiter le monde ; même si ce monde est devenu effrayant, même s'il a changé de nature et d'organisation[4] par rapport à l'ancienne image de la pensée. C'est ce problème qui constitue le cœur de son anthropologie philosophique. Comment disparaître dans le chaos, tout en défendant un rapport hautement différencié au monde ? Ce problème change aussi fondamentalement la perspective de notre recherche. Si « l'être humain contemporain, comme l'écrit Guattari, est fondamentalement déterritorialisé »[5], alors on doit assurer une nouvelle place à l'homme (à la fois « trop peu » et « de trop », coincé entre pli suffocant et dépli irrespirable).

De façon plus générale, le principe de pli débouche sur la thèse d'une pluralité ontologique : les manières de plier les forces en l'homme engendrent des univers de référence hétérogènes, sans renvoi à une nature humaine déjà là. Ayant cette variabilité à l'esprit, nous nous sommes attardés chez Deleuze sur quelques aspects spécifiques : la défense paradoxale de l'âme, l'influence de Heinrich von Kleist, la fatigue dans *Différence et répétition*, le cerveau dans *Image-temps* et *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Ce choix n'est pas arbitraire. Ces exemples montrent que la partie infra-rationnelle active le mouvement

[1] Cette référence à l'étouffement et à la respiration est récurrente, de la part d'un Deleuze aux poumons malades. La référence vise à la fois un souffle d'oxygène pour l'organisme, mais aussi un besoin d'air métaphysique (au sens de la formule de Kierkegaard : « du possible sinon j'étouffe »).
[2] C'est déjà cette idée qui était à l'œuvre dans toutes les monographies de Deleuze: il y a un ravalement du sujet tantôt par le chaos (chez Blanchot), tantôt par le temps (chez Kant), tantôt par le hasard (chez Hume). C'est encore cette interaction que Guattari nomme, pour son compte, « chaosmose ».
[3] P, p. 151.
[4] C'est ce constat d'une « perte » du monde, terrifiante en même temps que créatrice, que partagent les conclusions dans *Le Pli* et dans *Image-temps*.
[5] F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Paris, Lignes, 2013, p. 31.

spirituel, mais établissent aussi que la pensée est le seul pilote dans le « navire » qu'est l'homme[1]. Il appartient à la philosophie de se saisir de ces figures qui font de l'homme un « somnambule » et un « possédé ». Cela revient, dans l'optique de Deleuze, à explorer la rupture du schème sensori-moteur qui unissait l'homme au monde[2].

La référence à Kleist révèle en outre à la philosophie la présence en elle du fantastique. Finalement, l'opposition entre le fantastique de Kleist et celui des romantiques recoupe parfaitement le problème qui est le nôtre : (1) tantôt la révélation de la vérité la plus profonde tapie au cœur même du sujet (« Volonté nouménale » de Schopenhauer, « immersion dans le Vide » de Wagner, « nuit du monde » de Hegel[3]), (2) tantôt la révélation de notre nature dérivée, mais heureuse dans cette dérivation. Ce pourquoi, on a dû rattacher le concept d'automate spirituel à la neurologie, et les rapporter directement tous deux à la noétique deleuzienne. Toutes ces entités conceptuelles originales dépendent chez Deleuze d'une double passion : l'une animiste, et l'autre machiniste. La référence au cerveau permet de réunir efficacement des thèses en apparence disparates : (1) de l'autorégulation interne, (2) de la connectique généralisée, (3) de l'automaticité de la pensée. Cette dernière s'insère en nous comme une séquence mouvante indépendante, mais ne s'insère pas en nous sans nous défaire.

L'énonciation et le désir

Pour en illustrer l'usage concret, nous avons montré (chapitre IX) que la thèse de Deleuze implique de réformer les méthodes et les références théoriques de deux disciplines : la linguistique et la psychanalyse. Mais sur ce plan, les difficultés se multiplient et semblent contredire nos intuitions immédiates. Comment soutenir en effet que l'inconscient n'a rien d'un univers secret que je trouve uniquement en moi, mais qu'il est collectif ? Pourquoi le sujet serait « produit » par l'énonciation, là même où c'est moi qui parle ? Pour répondre à ces questions, il faut comprendre le concept d'agencement, et donc considérer tour à tour le sujet de la parole et le sujet du désir.

[1] Sur la figure du marin et du navire comme un « standard » du problème de l'union de l'âme et du corps, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, III*, p. 338 et suivantes.

[2] Sur ces thèmes, cf. IT pp. 203-245. Au cinéma, l'homme moderne serait semblable à un personnage d'une comédie musicale, où ce n'est plus le personnage qui se promène dans le monde, mais le monde qui devient un immense rêve, une vaste plaque tournante pour un personnage qui se laisse traverser par lui, et qui ne peut que danser pour le traverser. Cet aspect pousse Deleuze à faire de la balade un élément central d'une pensée au cinéma ne croit plus à l'union sensuelle de l'homme et de la nature (un exemple connu serait le film *Pierrot le Fou* de J.-L. Godard)

[3] Sur cet aspect, cf. S. Zizek, *La subjectivité à venir*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 175-177. Deleuze, quant à lui, ne cesse d'opposer le romantisme de Goethe au fantastique de Kleist.

Blanchot a définitivement établi que penser impose l'infini de l'attente et la patience. Mais lorsqu'il s'interroge sur la parole littéraire capable de porter l'impensé, la référence au dehors semble sans cesse démentir le discours. Cette hésitation chez Blanchot est réelle et consciemment entretenue. En effet, comment parler, lorsque la structure du sujet et de l'objet éclate et force le discours à adopter une nouvelle tournure ? D'où nous viendrait la capacité de prendre de la distance par rapport à la dimension subjective ? N'est-ce pas encore et toujours le sujet qui parle ainsi ? Nous avons considéré cette question linguistique à partir d'un cas littéraire spécifique : le discours indirect libre. Mais puisque ce cas pouvait être étendu à l'ensemble du langage, l'argument était destiné à montrer que le sujet perd dans le discours sa prérogative. De cette manière, on pouvait déjouer une objection courante. Il n'y a aucune contradiction performative à désavouer le sujet de la parole. En fait, c'est l'énonciation qui produit la subjectivité, et non l'inverse. Ce n'est jamais « moi » ou « toi » qui parle : tout énoncé s'explique pour Deleuze et Guattari par des agencements collectifs d'énonciation. Autrement dit, ce qui définit mon discours n'est plus du tout le personnel ou le vécu, ma pensée privée qui me rendrait si différent, dans le cadre des sociétés démocratiques où tout le monde penserait ce qu'il veut dans une grande diversité d'opinions. Nous savons bien qu'en fait, on pense tous bien souvent la même chose : plus je crois parler personnellement, plus je suis arrimé aux expressions dominantes. D'où l'obsession de la littérature, inverse de la communication : partir d'un point de non-récit absolu, autrement dit travailler par l'écriture une ligne du dehors.

La confrontation avec la psychanalyse procède d'une hypothèse similaire : tout comme le discours, le désir lui aussi est « machiné » ; et si j'y suis imbriqué, c'est à titre d'une pièce adjacente (exactement comme l'homme est imbriqué dans le dispositif de la marionnette décrit par Kleist). *L'Anti-Œdipe* permet ainsi de rendre compte de la manière dont l'inconscient instaure et invente une relation avec le dehors. La notion de « machine » a dans cet ouvrage une double fonction : d'une part elle évite la fusion du sujet avec le chaos de l'expérience, d'autre part elle empêche l'infatuation et l'isolement du sujet. Dans ce contexte, la conscience psychique et l'intégrité mentale n'empêchent aucunement que le dehors perdure sous nos expériences les plus communes : l'indifférencié risque toujours de s'entrouvrir au cœur même du « moi », menaçant de le précipiter vers un trou noir (catatonie, psychose). Mais là encore, on ne trouvera aucune complaisance des auteurs à l'égard d'une expérience de l'effondrement du monde. La tâche est justement de lutter contre l'absorption du sujet par le chaos. Dans les affaires qui touchent l'inconscient, Deleuze et Guattari

retrouvent donc naturellement (1) l'importance de la cartographie des lignes qui me composent, mais aussi (2) la nature processuelle et relationnelle du désir. Le problème le plus général de ce livre est pourtant tout à fait classique : subordonner la question éthique à notre capacité à nous élever à la connaissance de notre âme par une réflexion méthodique[1]. Mais précisément, cette méthode d'examen du désir, que Deleuze et Guattari nomment « schizoanalyse », est beaucoup plus inhabituelle. Elle suppose que le sujet du désir s'engendre lui-même (autopoïèse) de ce qui n'est pas lui (hétérogenèse).

Singularités et individus

Ces deux concepts de « machine désirante » d'abord et d' « agencement » ensuite, orientent l'œuvre de Deleuze et de Guattari vers une éthique et une politique des productions de subjectivité. Cette orientation prolonge la critique du sujet plutôt qu'elle ne l'annule : l'examen des formations subjectives montre justement que ces formations correspondent rarement à la « découpe » individuelle. L'individu est par définition sur-adapté, déjà assujetti aux pratiques signifiantes établies. De ce point de vue, le sujet estime avoir d'autant plus de contrôle qu'il se laisse entièrement traverser par le pouvoir, incapable de couper dans la série des formes imposées (écolier, garçon, sujet économique, etc.). Comment fractionner cette chaîne segmentée et faire proliférer une fonction existentielle, forcément en marge du tissu dominant ? La question ici posée est essentielle, car il s'agit en définitive de découvrir les conditions pour ne plus être prisonnier de l'état de choses. Comment faire muter les sensibilités et les volontés ? Comment recomposer nos foyers, nos cultes, nos maisons (à titre de nouvelles territorialités existentielles) ?

Pour qu'elle puisse déjouer le retour des formes oppressives (en nous et autour de nous), la réponse de Deleuze et Guattari doit être à la hauteur du problème. Entre la genèse statique (abstraction de l'incorporel des états de choses) et la genèse dynamique (repliement du dehors en dedans), à chaque fois il s'agit de faire la différence entre ce que nous cessons déjà d'être et ce que nous devenons encore. Les auteurs y voient la condition d'un regard neuf, épuré, disponible, un regard qui serait capable de décadrer une subjectivité pétrifiée ayant perdu le goût de l'imprévu. Le changement ne pourra pas se faire au nom de l'individu,

[1] Pour une manière de poser ce problème, cf. le texte de Gilson, qui distingue bien (1) la connaissance indirecte de l'âme par l'objet, (2) la connaissance de son opération, (3) la connaissance de sa nature. Cf. É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1989, pp. 278-279. Deleuze et Guattari ne nient pas la possibilité d'une expérience de soi-même. Seulement, quand le sujet devient l'objet de l'intuition, c'est déjà un sujet dérivé auquel je n'ai accès que sous un mode dérivatif (*intuitus derivativus*) et qui n'a pas d'autres déterminations que celles du temps. Pour Deleuze, c'est bien là le problème du sujet, que d'être une constante dérive.

dont les coordonnées mentales sont déjà réduites à des habitudes redondantes qui cautionnent un certain type d'expression, de développement, et de pensée. Au lieu de ce régime de repli sur soi, Deleuze et Guattari préconisent une singularisation, un processus qui serait capable de transformer, pour un temps, les pratiques et les mentalités. Cette explication donne un sens précis à ce qui avait encore le désavantage de rester à l'état abstrait : chacun de nous cherche une combinaison qui peut nous sembler privée et secrète (un amour, l'intérêt pour un musicien, un livre de chevet), mais qui peut un jour se mettre à travailler pour son compte, en allumant des lumières dans toutes sortes de registres différents[1].

Ce chapitre conclusif fut également l'occasion d'apporter une série de précisions importantes. Premièrement, sur l'incapacité d'un certain pan de la psychologie à comprendre la chimie du psychisme inconscient, et sur la nuisance encore plus manifeste du développement personnel pour régler les problèmes de l'activité humaine. Deuxièmement, sur le sens que prend chez Deleuze l'action politique et le changement social. Troisièmement, sur la nécessité absolue de distinguer la critique du sujet d'une extinction de soi-même par le Vide (à la manière bouddhiste, nihiliste, ou romantique, où les individus fusionnent tantôt avec la nature, tantôt entre eux pour s'écouler l'un dans l'autre). Quatrièmement, sur le contresens que constitue l'interprétation de Deleuze en termes de « mort du sujet » et de « romantisation de la folie »[2]. Cinquièmement, sur le rôle du salut, de la conversion « christique » dans l'événement, réaffirmant la présence chez Deleuze du spiritualisme par-delà le sujet. Enfin, sur l'incapacité des philosophies du sujet, particulièrement de la phénoménologie, à faire droit au jeu des agencements.

En outre, dans la mesure où Deleuze conteste que le sujet humain soit susceptible de jouer un rôle central dans l'expérience, on a vu pour quelles raisons sa position s'identifie bien à un antihumanisme. Répétons-le : il n'y a aucune nature déjà donnée de l'homme, comme si celui-ci jouissait d'une constitution ontologique spécifique. La matière humaine n'est pas universelle : elle est agencée, et l'est nécessairement à partir des sphères qui ne sont pas seulement celles de l'homme. Il y a donc parfaite complémentarité entre les thèses d'un pluralisme ontologique, de la variabilité des plis, de la cartographie multidimensionnelle, et de la possibilité d'une recharge par le dehors. Et s'il y a bien l'idée

[1] Nous réunissons ici de manière condensée les quatre aspects du sujet comme (1) composé de forces, (2) expérimentation qui ne doit rien prédire du résultat, (3) automate spirituel, et (4) pièce d'un agencement.
[2] Rappelons à cet égard la thèse décisive de Foucault : « l'œuvre, par définition, est non-folie ». M. Foucault, *Dits et écrits, vol. I* (1954-1975), Paris, Gallimard, p. 215. Comme Foucault, Deleuze conteste toute confusion de la création avec ce qui retient et suspend le sens.

chez Deleuze d'un perfectionnement, d'un progrès de l'âme, ce progrès ne se fait jamais dans le sens du développement de la part d'humanité en nous. Pour se construire autrement qu'en étant tenu à l'uniformisation et à l'appauvrissement généralisé des subjectivités, la tâche aujourd'hui serait plutôt de recréer un monde d'avant l'homme. Le terme « recréer » est important, car il indique que la pensée doit *instituer* (faire exister) quelque chose posé comme premier (et qui pourtant n'existe pas indépendamment de la pensée). D'où l'intention de Deleuze de soumettre la philosophie à un enjeu plus général : lutte permanente de la pensée pour dépasser la condition humaine, laquelle a plutôt tendance à recouvrir les réalités intensives et à retomber dans les grands ensembles culturels et sociaux où l'homme s'identifie. Pour le dire encore autrement, l'homme annule naturellement le *pli* qu'il est pour lui-même. Dans le cadre de l'empirisme transcendantal et de la doctrine des facultés, retrouver le monde « avant l'homme » veut donc dire deux choses simples : (1) retrouver le rythme comme vecteur de la sensation, (2) retrouver la rencontre du signe comme violence qui vient du dehors et qui force la pensée à prendre l'impensé comme ce qui la concerne en propre. Il est donc juste de soutenir que l'empirisme transcendantal s'identifie nécessairement avec la sortie de l'expérience humaine calibrée. Dans le cadre de la philosophie pratique, cela voudra dire qu'il faut inventer des styles de vie qui ne se limitent pas à la sphère humaine, des styles qui soient pour nous les moins douloureux et les moins aliénants possibles. C'est le domaine ultime où il faut évaluer ce que la philosophie de Deleuze et Guattari nous fait percevoir de nouveau, et les réalités de nos vies qu'elle laisserait inexplorées.

La querelle du sujet

Pour terminer, remettons en scène un vieux problème : le sujet existe-t-il ? Les deux genèses statique et dynamique d'abord, leur spécification interne ensuite, forment chez Deleuze une solution à plusieurs niveaux qui est à la hauteur de la difficulté du problème. La genèse dynamique explique comment le mélange chaotique se limite, de sorte qu'un espace/temps individué émerge dans la profondeur. Cette genèse est « dynamique » dans la mesure où elle temporalise et compose les rythmes de l'existence[1]. L'avantage de l'organisation de ces milliers de récits imbriqués en moi est manifeste : cette organisation est pour Deleuze tant psychique que biologique ; elle permet de ne plus subir passivement

[1] *Logique du sens* décrit bien cette aventure psychique où le sujet « se réveille » progressivement : de la vie de l'*infans* (pour qui tout est bruit et cri, pour qui manger et être mangé sont d'égale terreur), on entre dans une vie équilibrée, insérée dans un monde lui-même organisé. Sur cet aspect d'éveil, cf. LS, p. 226. De manière générale, la vie spinoziste du nourrisson serait emblématique d'une certaine conceptualité deleuzienne, l'enfant étant l'être métaphysique par excellence.

les mélanges corporels déplaisants et agressifs. L'individu se soumet à un régime de synthèses passives qui font naître les habitudes, lesquelles seront à leur tour reprises grâce au concours du bon sens et du sens commun. C'est ce régime qui limite le risque de plonger hors du sens. On ne sera donc pas surpris que cette première forme de subjectivation et d'individuation explique pour Deleuze la puissance de la représentation (avec ses dimensions d'expression, de dénotation, et de signification). C'est bien cette conquête de l'identité qui permet le passage de la profondeur bruyante à une voix expressive (*Logique du sens*), du déstratifié au stratifié (*Mille Plateaux*), du schizophrénique au paranoïaque (*L'Anti-Œdipe*), bref, de l'inquiétant au rassurant. Mais, conformément à la conceptualité de *Différence et répétition* qui a toujours été la nôtre ici, on doit préciser que l'ordre porte toujours en lui la trace du désordre. Cette présence inquiétante du chaos explique pourquoi la genèse dynamique se détraque : nécessairement, elle comporte une faille.

Comment fait-on dès lors pour passer de la genèse dynamique à la genèse statique, et pourquoi ? L'explication de Deleuze fait valoir deux arguments. D'une part, si la genèse dynamique du sujet organise et fait jouer les dimensions du sens, elle n'en fournit pas la condition, de sorte qu'on doit encore expliquer la constitution d'une surface qui rendrait le jeu du sens possible. D'autre part, la genèse dynamique du sujet vole et tarit quelque chose : précisément la puissance du dehors dont elle a voulu limiter la cruauté. À cet égard, on a vu qu'en pliant les forces, je me recueille dans un espace intérieur qui rend la vie moins cruelle et plus supportable. La genèse statique fait l'inverse : ce sera un travail de la part du sujet pour retrouver l'émergence[1], pour découvrir d'autres aspérités, allant du pli au dépli. Comment est-ce possible ? La contr'effectuation de l'événement, on l'a vu, présente l'avantage de ne garder que le contour ou la « splendeur » de ce qui m'arrive. En d'autres mots, le sujet humain n'est aucunement réduit à une incarnation spatio-temporelle fichée dans ses habitudes acquises, il évolue aussi dans les univers incorporels. Du point de vue de la genèse statique, le sujet peut être alors conçu comme un « mime », devenu semblable à l'acteur sur la scène. Naturellement, l'acteur d'une pièce ne s'identifie pas avec le rôle (comme s'il avait dans l'histoire jouée une place déterminée active), mais il « survole » l'événement (et le survole comme étant toujours déjà passé et encore à venir). Ainsi, l'acteur jouant Oreste tuant Clytemnestre, contraint par la malédiction qui pèse sur la lignée des Atrides. Cet exemple n'est pas limité au théâtre et peut, semble-t-il, être généralisé : au lieu de l'histoire du moi individuel effectif évoluant dans un monde individué, la

[1] Sur cet aspect, cf. F. Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, *op. cit.*, p. 88.

contr'effectuation affirmerait le devenir et ferait surgir une vision qui illumine l'instant. Il y a bel et bien, en ce sens, une réflexion chez Deleuze sur le « destin » d'une existence singulière. Toute la question est de savoir comment il est possible de devenir digne de ce destin.

En outre, la jonction complexe de la subjectivation et de la désubjectivation ici décrite fait que notre recherche est parcourue d'un dualisme fondamental, comme si nous avions perpétuellement déplacé un meuble gênant dans la pièce. D'un côté, nous n'avons pas cessé d'affirmer le sujet. Certes, il y a bel et bien un sujet empirique, et un sujet transcendantal ; il y a un sujet de la parole, et même un « moi » dans la topique de l'inconscient. Nous avons défendu la représentation qui remplit le besoin d'informer, de communiquer, de partager des significations bien faites dans un monde qui nous rassemble, de construire des concepts consistants, de nous sentir responsables ou au contraire d'imputer les actes à autrui. D'un autre côté, nous avons vu qu'il y a une autre réalité qui gronde et qui affronte les formes organisées. Sur cet autre plan, l'homme est défait, ramené au principe transcendantal qui en explique la genèse et qui, lui, ne possède ni les caractères de sujet, ni d'ailleurs de conscience phénoménologique[1].

Ce dualisme fait apparaître chez Deleuze le fond du problème : l'homme peut-il pénétrer dans cette épaisseur ? C'est peut-être dans l'interstice de ces pôles, dans toute la distance infranchissable des deux règnes que tout ce qu'il y a de vital en nous se joue. Ce dualisme explique en outre que la subjectivité ne se laisse pas dépasser, étant toujours produite par la vaste entreprise de récupération qu'est la représentation. En ce sens, comme Michel Haar le note à propos de Heidegger, il semble qu'« il n'est pas possible de tourner le dos à la subjectivité, mais seulement de l'éprouver comme une adversité en nous-mêmes »[2]. « La pensée, ajoute Haar, ne saurait faire l'économie de la remémoration questionnante des grandes figures traditionnelles de la subjectivité, qui, si elles sont vieillies et usées, n'en sont pas moins partout présentes autour de nous, *en nous* »[3]. Dans cette perspective, il semble que la stratégie de Deleuze soit plus précise encore. Il s'agit moins de *remplacer* le sujet

[1] Il s'agirait plutôt d'une matière-flux intensionnelle (avec un « s »), générant les objets par organisation interne. Sur le transcendantal ainsi déplacé, et la comparaison avec ce que Husserl nomme « une région d'essences matérielles et vagues », cf. J.-C. Martin, *Le siècle deleuzien*, Paris, Kimé, 2016, pp. 87-88.

[2] M. Haar, « La pensée de l'être et l'éclipse du moi », in *La Fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 54.

[3] *Ibid*. On a vu pourtant que le projet de Deleuze est aux antipodes d'une dé-réification heideggérienne du « je », bien qu'il partage avec Heidegger la critique de la représentation et la nécessité d'endurer le poids de la métaphysique occidentale (MP, p. 231 : « nous sommes nés là-dedans, et c'est là-dessus qu'il faut nous débattre »).

concomitant à la représentation, que d'en *annuler* la substance, en ôter la part réactive, en nettoyer le caractère répressif et mortifère. Cette tâche de nettoyage doit procéder d'un questionnement logique et théorique (est-ce possible philosophiquement ?), autant qu'éthique et politique (est-ce souhaitable ? et si oui, comment faire ?). Dans cette perspective, Deleuze et Guattari peuvent à bon droit estimer que rapporter la pensée à des déterminations exclusivement subjectives conduit à une série d'impasses, d'où une certaine « fatigue »[1] – mais rien qu'une fatigue – ressentie par les auteurs face aux systèmes qui inspirent une triste image de la pensée. Au lieu d'une pensée qui se réclame inlassablement d'un centre et d'une unité, ils invitent à « penser sans principes, en l'absence de Dieu, en l'absence de l'homme même »[2].

Puisqu'il refuse la séparation du pli et du dépli, il nous a semblé que Deleuze saisit la tonalité fondamentale des « philosophies sans sujet », tout en échappant aux réserves qu'elles peuvent parfois susciter. L'argument le plus solide, le moins attaquable, consiste à dire que « le renoncement au moi-sujet n'est pas un renoncement volontaire, donc non plus une abdication involontaire »[3]. Ni renoncement ni abdication, cela veut dire : « nous sommes renoncés » (à la voix passive). Où ça ? Par qui ? se demande un lecteur méfiant et qui a toutes les raisons de l'être. Deleuze répond : dans *Ionisation* de Varèse ; dans le cri final et inhumain de *Lulu* d'Alban Berg ; dans les sentiers qui bifurquent de Borges ; dans la mémoire gigantesque, effrayante et mouvante de *L'année dernière à Marienbad* de Resnais. L'exploration d'émotions humaines laisse place au clapotement moléculaire, le récit de soi à un affect impersonnel, le souvenir personnel à un passé pur, qui double chaque instant actuel et qui lui colle comme son ombre. Deleuze et Guattari diront qu'il y a là la découverte de flux sémiotiques qui ne doivent pas nécessairement être situés par rapport à ma totalité personnologique, pas plus que par rapport à l'auteur ou au personnage. Ce que l'extérieur de la philosophie (en art et en sciences) a ainsi déclenché, il revient à la pensée conceptuelle de s'en emparer et de l'accélérer.

On ne sera donc pas surpris que Deleuze évoque dès l'avant-propos de *Différence et répétition* un « air du temps »[4]. C'est parce qu'il avait déjà grande conscience que la démarche qui consiste à dénier à l'homme sa propre cohérence n'avait dans les années 60

[1] MP, p. 24. Le ton général est ici proche de Blanchot, qui évoque le *cogito* comme étant inutile, incertain et pénible. De ce fait, Deleuze est à la fois en deçà de la prétendue « haine » du sujet et de l'« égicide », mais il est aussi bien au-delà, explorant grâce à l'art des possibilités de vie non emprisonnées dans un sujet.
[2] LP, p. 90.
[3] M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 51.
[4] DR, p. 1.

plus rien d'original. Ce n'est donc pas à la philosophie d'opérer un anéantissement du moi, comme par caprice et par réaction à sa propre tradition. Et de fait, Deleuze ne s'est jamais montré satisfait de telles historisations catastrophistes et prophétiques, qui rendent souveraines et originaires les grandes mutations dans l'histoire de la pensée[1]. Plus simplement, ce sont toutes les pratiques contemporaines d'écriture, de réalisation et de composition musicale (pour reprendre les exemples les plus simples, mais sur lesquels la philosophie a pourtant un éternel retard) qui réclament de ne plus être pensées d'après les catégories du moi. « L'homme n'est plus un supplément » : ceci ne se revendique pas conceptuellement ; ceci se fait et se produit. À la philosophie de se saisir de cet extérieur de la philosophie sans le soumettre à un retour subreptice de l'ego.

Afin de systématiser les réponses de Deleuze, nous pouvons reprendre formellement le schéma à quatre entrées proposé par Alain de Libera[2] : (1) « Qui pense ? » Un je toujours fêlé, et non l'ego transcendantal ou le moi empirique ; (2) « Quel est le sujet de la pensée ? » Un sujet patient et involué qui subit les dynamismes, et non pas un sujet substantiel achevé ; (3) « Qui sommes-nous ? » Une manière parmi d'autres de plier les forces du dehors ; (4) « Qu'est-ce que l'homme ? » Un signe, c'est-à-dire une question pour lui-même. Réduits à l'essentiel et simplifiés à l'extrême, ces quatre réponses oscillent entre le révolutionnaire et le trivial. Cette oscillation constitue la spécificité de Deleuze, tant il combine aisément la description d'une expérience-limite (rare et normative) et la description d'une expérience quotidienne (ordinaire et toujours répétée) de la perte du sujet. On tient trop pour accordé que les facultés sont les facultés harmonieuses d'un même sujet, mais aussi que chaque faculté pour son compte n'ébranle pas l'esprit qui est en son principe (ainsi, les pensées dont j'ai conscience sont supposées être les pensées d'un seul et même moi pensant). La complexité de la doctrine deleuzienne des facultés tend systématiquement vers le renversement de ces deux présupposés, faisant en sorte que la « schize » du sujet ne soit plus un diagnostic réservé aux psychiatres.

Pour cette même raison, les réponses de Deleuze ne cessent pas de surprendre. Ses réponses indiquent surtout que le sujet et l'homme n'ont été que les symptômes d'une folie normale : la représentation. Renoncer à la représentation, c'est renoncer au sujet humain.

[1] C'est une approche qu'on retrouve particulièrement dans la description chez Rancière des « régimes » de l'art. Cf. J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 350, où l'auteur indique vouloir éviter les « coupures temporelles supposées sans retour ».

[2] Sur ce complexe de questions, son allongement et ses transformations, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, III, op. cit.*, pp. 114-119.

Cette « sortie » chez Deleuze se fait non pas au nom du vague, mais au nom d'une distinction encore plus crue[1] : elle vise à atteindre à des sensations plus vivaces, à des pensées plus incisives, à un vécu moins stéréotypé. En ce sens, la libération de soi sera nécessairement une affaire politique, et dont les politiques publiques ont pourtant si peur. Affirmer avec Deleuze que les forces du dehors sont la cause ultime qui nous détermine, c'est affirmer conjointement le chaos et la nécessité pour nous de jaillir du chaos, en cherchant le chiffre de notre existence singulière et collective. Et finalement, ce n'est pas le moindre mérite de cette pensée, que d'avoir consigné la remontée du sans-fond et de l'indéterminé (pourtant si gros de menace, pouvant mener à la perte et à la tristesse), et de l'avoir inscrite avec joie et en toutes lettres.

[1] Cf. DR, p. 43. Deleuze y évoque la philosophie de la différence comme « le seul moment de la présence et de la précision ». La lutte avec l'indéterminé serait donc le moment d'acuité le plus grand, à la faveur duquel l'homme deviendrait contraint à accorder son action à sa pensée.

Bibliographie

Œuvres de Gilles Deleuze

Livres

- DELEUZE, Gilles et CRESSON, André, *Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1952.
- DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- —, *Instincts et institutions, textes et documents philosophiques*, Paris, Hachette, 1955.
- —, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- —, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- —, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (édition augmentée, 1970).
- —, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- —, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- —, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- —, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- —, *Spinoza, et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- —, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- —, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, PUF, 1970 (réédition augmentée, Minuit, 1981).
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 (édition augmentée, 1973).
- —, *Kafka - Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- —, *Rhizome*, Paris, Minuit, 1976 (repris dans *Mille plateaux*).
- DELEUZE, Gilles, et PARNET, Claire, Dialogues, Paris, Flammarion, 1977.
- DELEUZE, Gilles et BENE, Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Francis Bacon - Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1984.
- —, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- —, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
- —, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- —, *Le pli - Leibniz et le baroque*, Pans, Minuit, 1988.
- —, *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1988.
- —, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles, *L'Epuisé*, Postface à S. BECKETT, *Quad*, Paris, Minuit, 1992.
- —, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- —, *L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.
- —, *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*, Paris, Minuit, 2003.
- —, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015.

Articles de collectifs

- DELEUZE, Gilles, « *À quoi reconnaît-on le structuralisme ?* », in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines (tome VIII. Le XX^e siècle)*, Paris, Hachette, 1973.

Articles de revue

- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, « Mai 68 n'a pas eu lieu. Gilles Deleuze et Félix Guattari reprennent la parole ensemble pour analyser 1984 à la lumière de 1968 », in *Chimères*, n° 64 (2007).
- DELEUZE, Gilles, « Klossowski et le corps-langage », in *Critique*, n°4 (1965).

Œuvres d'autres auteurs

Livres

- ADORNO, Théodor, *Dialectique négative* (trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson), Paris, Payot, 1978.
- ALLISON, Henry E, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- ALTHUSSER, Louis ; BALIBAR, Etienne ; RANCIÈRE, Jacques, *Lire « Le Capital »*, t. I, Paris, Maspero, 1968.
- ARTAUD, Antonin, *L'ombilic des limbes*, Paris, Gallimard, 2017.
- —, *Le pèse-nerf*, Bruxelles, La renaissance du livre, 2006.
- —, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1938.
- —, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, NRF, 1976.
- —, *Van Gogh le suicidé de la société*, Gallimard, Paris, 2001.
- ASTOR, Dorian, *Deviens ce que tu es*, Paris, Autrement, 2016.
- BADIOU, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1977.
- —, *Beckett, L'increvable désir*, Paris, Pluriel, 2011.
- BARTHES, Roland, *La chambre claire*, Paris, Gallimard, 1980.
- BEAULIEU, Alain, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Bruxelles, Sils Maria, 2004.
- BECK, Jacob Sigismund, *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant: welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist*, Vol. 3, Riga, Hartnoch, 1796.
- BECKETT, Samuel, *Compagnie*, Paris, Minuit, 1985.
- —, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953.
- —, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Minuit, 1958.
- —, *Watt*, Paris, Minuit, 1968.
- BENSLAMA, Fethi, *La guerre des subjectivités en islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014.
- —, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.
- BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966.
- —, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes – 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994.
- BLANCHOT, Maurice, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- —, *L'espace littéraire,* Paris, Gallimard, 1955.
- —, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.
- —, *Lautréamont et Sade*, Paris, Minuit, 1963.

- —, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- —, *Écrits politiques. 1953-1993*, Paris, Gallimard, 2008.
- —, *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1971.
- —, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- —, *Thomas l'obscur*, Paris, Gallimard, 2012.
- BOURDIEU, Pierre, *Sociologie générale*, vol. 1, Paris, Seuil, 2015.
- BOUSQUET, Joe, *Les Capitales*, Paris, Le Cercle du livre, 1955
- BREEUR, Roland, *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- BRYDEN, Mary (sous la dir. de.), *Deleuze and Religion*, Londres, Routledge, 2001.
- CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.
- CAVAILLÈS, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976.
- CIXOUS, Hélène, *Prénoms de personne*, Paris, Seuil, 1974.
- CLAUDEL, Paul, *Œuvres en prose*, Paris, NRF, 1965.
- COHEN, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience* (trad. E. Dufour et J. Servois), Paris, Cerf, 2001.
- COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971.
- COMBY, Jean, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Paris, Cerf, 2003.
- COMOLLI, Jean-Louis, *Corps et cadre*, Paris, Verdier, 2012, p. 556.
- CONDILLAC, Etienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Houel, 1798.
- —, *Traités sur les animaux*, Paris, Vrin, 2004.
- COOLS, Arthur, *Langage et subjectivité*, Louvain, Peeters, 2007.
- COPJEC, Joan (éd.), *Supposing the Subject*, Londres-New York, Verso, 1994.
- CULP, Andrew, *Dark Deleuze* (trad. P. Blouin), Paris, Editions divergences, 2019.
- DAMASIO, Alain, *La Zone du dehors*, Clamart, Editions La Volte, 2007.
- DAVID-MÉNARD, Monique, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- DE GRAMONT, Jérôme, *Blanchot et la phénoménologie*, Clichy, Editions Corlevour, 2011.
- DE GAUDEMAR, Martine, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.
- de MURALT, André, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.
- DELRUELLE, Édouard, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- DESCOMBES, Vincent, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit, 1992.
- —, *Quand les images prennent position, L'œil de l'histoire, 1*, Paris, Minuit, 2009.
- —, *Essayer voir*, Paris, Minuit, 2014.
- DILLARD, Joey Lee, *Black English: Its History and Usage in the United States*, New York, Random House, 1972.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze. Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La découverte/Poche, 2009.
- DUFRENNE, Mikel, *Jalons*, La Haye, Springer, 1966.
- DURAS, Marguerite, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 2014.
- FERLINGHETTI, Lawrence, *Un regard sur le monde* (trad. C. Beach et C. Pélio), Bourgeois, Paris, 1970.
- FIEDLER, Leslie, *Le retour du Peau-rouge*, Paris, Seuil, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

- —, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- —, *Dits et Écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1978.
- —, *La pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- —, *Dits et Écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.
- FREUD, Sigmund, *Gesammelte Werke*, t. XII, Frankfurt am Main, Fischer Verlage, 1934.
- —, *Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1987.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.
- —, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1989.
- GIOVANELLI, Marco, *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception: An Investigation of Its Impact on the Post-Kantian Debate*, New York, Springer, 2011.
- GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.
- GRANGER, Gilles Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- GRODDECK, Georg, *Ça et moi*, Paris, Gallimard, 1977.
- GUATTARI, Félix, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972.
- —, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.
- —, *Les Trois Écologies*, Paris, Galilée, 1989.
- —, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1993.
- —, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Léo Scheer, 2005.
- —, *Micropolitiques*, Paris, Empêcheurs de Penser en Rond, 2007.
- —, *Lignes de fuite*, La Tour-d'Aigue, L'aube, 2011.
- —, *La révolution moléculaire*, Paris, Prairies ordinaires, 2013.
- —, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Paris, Lignes, 2018.
- HAAR, Michel (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- —, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.
- —, *La Fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1994.
- HAAS, Marc, *Le cours de Gilles Deleuze, 1979-1987*, (5 vol.), Montreux, Éditions Eidos, 2017.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. A. De Waelhens et W. Biemel), Paris, Gallimard, 1953.
- —, *Essais et conférences* (trad. A. Préau), Paris, Gallimard, 1958.
- —, *Qu'appelle-t-on penser ?* (trad. A. Becker et G. Granel), Paris, PUF, 1959.
- —, *Questions II* (trad. F. Fédier), Paris, Gallimard, 1968.
- —, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.
- —, *Questions IV* (trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, et C. Röels), Paris, Gallimard, 1976.
- —, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (trad. J.-F. Courtine), Paris, Gallimard, 1985.
- —, *Être et temps* (trad F. Vezin), Gallimard, Paris, 1986.
- —, "*Was heißt Denken ?"*, in *Gesamtausgabe 7, Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), éd. F.-W. von Herrmann, 2000.
- HILL, Leslie, *Blanchot extreme contemporary*, Londres, Routledge, 1977.

- HUSSERL, Edmund, *Husserliana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Den Haag, Nijhoff, 1952.
- —, *Husserliana VII, Erste Philosophie I*, Den Haag, Nijhoff, 1952.
- JANVIER, Ludovic, *Samuel Beckett par lui-même*, Paris, Seuil, 1969.
- JESUS, Paulo ; LEFORT, Elisabeth ; LEQUAN, Mai ; SARDINHA, Diogo, *Kant et l'humain*, Paris, Vrin, 2019.
- JESUS, Paulo, *Poétique de l'*ipse. *Étude sur le* Je pense *kantien*, Berlin, Peter Lang, 2008.
- KAFKA, Franz, *Der Prozess*, Frankfurt am Main, Fischer, 1976.
- KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Königlich Preussichen Akademie der Wissenschaften, 1902 *sq*.
- —, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (trad. A. Philonenko), Paris, Vrin, 1959.
- —, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (trad. J. Gibelin), Vrin, Paris, 1990.
- —, *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut), GF-Flammarion, Paris, 2006.
- —, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, Vrin, 2008.
- KITCHER, Philippe, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- KLEIST, Heinrich von, *Sur le théâtre de marionnettes* (trad. B. Germain), Paris, Sillage, 2010.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Un si funeste désir*, Paris, NRF, 1963.
- —, *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965.
- —, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- KRTOLIKA, Igor, *Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2015.
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LAPOUJADE, David, *Les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014.
- LAWRENCE, David Herbert, *Apocalypse* (trad. F. Deleuze), Paris, Editions Balland, 1978.
- LAZZARATO, Maurizio, *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity* (trad. J. David Jordan), Los Angeles, Semiotext(e), 2014.
- LEBRUN, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970.
- —, *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009.
- LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, vol. III, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1965.
- —, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (trad. J. Brunschwig), Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- LEVI, Primo, *Les Naufragés et les rescapés* (trad. A. Maugé), Paris, Gallimard, 2000.
- —, *Si c'est un homme* (trad. M. Schruoffeneger), Paris, Julliard, 2012.
- LEVINAS, Emmanuel, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- —, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1978.
- —, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.
- —, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990.
- LIBERA, Alain de, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996.
- —, *Archéologie du sujet, I, Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2009.
- —, *Archéologie du sujet, II, La Quête de l'identité*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2014.

- —, *Archéologie du sujet, III, L'Acte de Penser, I : La Double révolution*, Paris, Vrin, 2014.
- —, *L'invention du sujet moderne*, Paris, Vrin, 2015.
- MACHEREY, Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.
- MAÏMON, S., *Essai sur la philosophie transcendantale* (trad. J.-B. Scherrer), Paris, Vrin, 1989.
- MALDINEY, Henri, *Penser l'homme et la folie À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
- —, *Regard, parole, espace*, Paris, Cerf, 2012.
- MARCEL, Luc-André, *Bach*, Paris, Seuil, 1961.
- MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1998.
- —, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.
- MARTIN, Jean-Clet, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993.
- —, *Le siècle deleuzien*, Paris, Kimé, 2016.
- MARX, Karl, *Le capital*, Paris, Editions sociales, 1950.
- MAY, Thomas, *Decoding Wagner*, Milwaukee, Amadeus Press, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- —, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- —, *Sens et Non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.
- MEYER, Michel *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1995.
- MICHAUX, Henri, *L'infini turbulent*, Paris, Mercure de France, 1964.
- —, *Poteaux d'angle*, Paris, Gallimard, 2004.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Paris, Librairie générale française, 2001.
- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- NANCY, Jean-Luc, *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist* (trad. E. Blondel), Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- —, *Le gai savoir* (trad. P. Wotling), Paris, Garnier-Flammarion, 1997.
- —, *Par-delà le bien et le mal* (trad. P. Wotling), Paris, Garnier-Flammarion, 2000.
- —, *Le cas Wagner. Crépuscule des idoles* (trad. P. Wotling et E. Blondel), Paris, Garnier-Flammarion, 2005.
- —, *La naissance de la tragédie* (trad. C. Denat), Paris, Garnier-Flammarion, 2015.
- OURY, Jean ; GUATTARI, Féflix ; TOSQUELLES, François, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Vigneux, Matrice, 1985.
- PATON, Herbert James, *Kant's Metaphysic of Expérience*, Vol. 1, Londres, Allen & Unwin, 1936.
- PESSOA, Fernando, *Le livre de l'intranquillité*, Vol. 1, Paris, Christian Bourgeois, 2011.
- PRADELLE, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques, *La chair des mots*, Paris, Galilée, 1998.
- —, *Le destin des images*, Paris, La Fabrique, 2003.
- —, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Editions Amsterdam, 2009.
- RAVAISSON, Félix, *De l'habitude*, Fayard, Paris, 1984.
- REINHOLD, Karl Leonhard, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Vol. II (Livres 2 et 3), Hambourg, Meiner Verlag, 2012.
- RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983.

- RILKE, Rainer Maria, *Les élégies de Duino* (trad. Philippe Jaccottet), Genève, La Dogana, 2008.
- RIMBAUD, Arthur, *Œuvres* (texte établi par P. Harmann), Paris, Mercure de France, 1958.
- RODRIGO, Pierre, *Montages du sens. Philosophie, cinéma et arts plastiques*, Belval, Circé, 2017.
- ROGOZINSKI, Jacob, *Le Moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.
- —, *Guérir la vie. La passion d'Antonin Artaud*, Paris, Cerf, 2011.
- RONNBERG, Ami (éd.), *Le livre des symboles*, Cologne, Taschen, 2011.
- ROSSET, Clément, *Loin de moi. Étude sur l'identité*, Paris, Minuit, 1999.
- RUYER, Raymond, *Paradoxes de la conscience*, Paris, Albin Michel, 1966.
- SARDINHA, Diogo, *L'émancipation de Kant à Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
- —, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.
- —, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- SCHÉRER, René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998.
- SCHNELL, Alexander, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Jérôme Millon, 2005.
- SOKAL, Alain ; BRICMONT, Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- STERN, Daniel, *Le monde interpersonnel du nourrisson*, Paris, PUF, 1989.
- TARDE, Gabriel, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, Ed. G. Masson, 1895.
- TIMMERMANS, Benoît (éd.), *Perspective. Leibniz, Deleuze, Whitehead*, Paris, Vrin, 2006.
- TOSCANO, Alberto, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- TOURNIER, Michel, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972.
- VILLANI, Arnaud, *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013.
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo, *Lettre de Lord Chandos et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.
- VON UEXKÜLL, Jakob, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hambourg, Rowohlt. 1965.
- VUILLEMIN, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Procès et réalité*, Paris, Gallimard, 1995.
- WILLIAMS, Caroline, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, Londres, The Athlone Press, 2011.
- WINNICOTT, Donald Woods, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, 2000.
- WOLFF, Christian, *Gesammelte Werke*, I, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1973.
- ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.
- —, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1986.
- —, *L'Être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.
- —, *Lequel suis-je ? Variations sur l'identité*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- —, *Cet obscur objet du vouloir*, Lagrasse, Verdier, 2019.
- ZIZEK, Slavoj, *La subjectivité à venir*, Paris, Flammarion, 2006.

- ZOURABICHVILI, François ; SAUVAGNARGUES, Anne ; MARRATI, Paola, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2004.
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1996.
- —, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.
- —, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- —, *La littéralité et autres essais dans l'art*, Paris, PUF, 2011.
- BRENET, Jean-Baptiste, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles lettres, 2015.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger, II Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973.

Articles de collectifs

- BALIBAR, Étienne, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (sous la dir. de S. Lazarus), Paris, PUF, 1993.
- LEBRUN, Gérard, « Devenir de la philosophie », in *Notions de philosophie, III* (sous la dir. de D. Kambouchner), Paris, Gallimard, 1995.
- KLOSSOWSKI, Pierre, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1966.
- GIAVATTO, Angelo, « La théorie de l'action chez Marc Aurèle », in M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011.
- BARBARAS, Renaud, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir », in *Maldiney, une singulière présence*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- LEBEDEV, Oleg, « L'existence indéterminée du fragment. Deleuze sur les systèmes ouverts », in *De l'écriture et des fragments - Fragmentation et sciences humaines* (sous la dir. de P. Schnyder, F. Toudoire-Surlapierre), Paris, Classiques Garnier, 2016.
- MALDINEY, Henri, « Notes sur le rythme », in *Henri Maldiney : penser plus avant…* (sous la dir. J.-P. Charcosset), Chatou, Éditions de la Transparence, 2012.
- LARGE, A.-L., « Gardiens de l'invisible », in HOPPENOT, E., et MILON, A., *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008.
- INGALA GOMEZ, Emma A., « Les Mésaventures de la pensée : erreur et problème chez Kant, Lebrun et Deleuze », in COHEN-HALIMI, Michèle ; FIGUEIREDO Vinicius (éds.), *Gérard Lebrun, philosophe*, Paris, Beauchesne, 2017.
- MALDINEY, Henri, « Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in Chris Younès (sous la dir. de), *Ville contre nature, Philosophie et architecture*, Paris, La Découverte, 1999.
- MANOURY, Daiana, « *Le Neutre blanchotien, reflets et réflexions à partir de* L'Amitié », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de E. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010.
- COOLS, Arthur, « Intentionnalité et singularité. Maurice Blanchot et la phénoménologie », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de E. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris, Ouest, 2010.
- RENAUD, Bertrand, « *Le passif de mort ou l'éthique à l'impossible : sur* L'Ecriture du désastre », in *Maurice Blanchot et la philosophie* (sous la dir. de E. Hoppenot et A. Milon), Paris, Presses universitaires de Paris, Ouest, 2010.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang, « Le pouvoir d'être affecté : modes spinozistes et singularités chez Deleuze », in *Spinoza-Deleuze : lectures croisées* (sous la dir. de P. Sévérac et A. Sauvagnargues), Lyon, ENS Editions, 2016.

- CALIN, Anca, « Qui parle ? Ou la communauté des idées sans auteur », in J. Loehr, J. Poirier (sous la dir. de), *Retour à l'auteur*, Reims, EPURE, 2015.
- SWENSON, James, « Style indirect libre », in *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (sous la dir. de G. Rockhill et P. Watts), Londres et Durham, Duke University Press, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel, « Simulacres », in J.-L. Marion (sous la dir. de.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Paris, PUF, 2000.

Articles de revue

- ABLES, Brenton, "The Anticipations of Sensation : Deleuze and Kant on the Intensive Ground of Sensible Experience", in *Deleuze Studies*, Vol. 11, n° 3 (2017).
- AGAMBEN, Giorgio, « Une biopolitique mineure », in *Vacarme*, n°10 (1999).
- ALLET, Natacha, « L'entonnoir de la pensée de tous », in *Les Temps Modernes*, n° 687-688 (2016).
- AMIRONESEI, Razvan, « La déprise de soi comme pratique de désubjectivation : Sur la notion de "stultitia" chez Michel Foucault », in *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 22, n° 2 (2014).
- BADIOU, Alain, « D'un sujet enfin sans objet », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989).
- BALIBAR, Etienne, "Ego sum, ego existo. Descartes au point d'hérésie", in *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°86-3 (1992).
- BARDINI, Thierry, « Devenir animal et vie aérienne. Prolégomènes à une biologie transcendantale », in *Chimères*, n° 73 (2010).
- BERNET, Rudolf, « Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 10, n° 11 (2014).
- BLANCHOT, Maurice, « Qui ? », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989).
- CANGUILHEM, Georges, « Mort de l'homme ou épuisement du *cogito* ? Michel Foucault : Les Mots et les Choses », in *Critique*, n° 242 (1967).
- CHERNIAVSKY, Axel, « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans *Différence et Répétition* », in *Les Études philosophiques*, n° 112 (2015).
- COHEN-HALIMI, Michèle, « L'aphasie de Kant ? (... et si l'être de la loi morale n'était que littérature...) », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (2004).
- COURTINE, Jean-François, « Voix de la conscience et vocation de l'être », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989).
- DEPRAZ, Natalie, « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », *Revue germanique internationale*, n°13 (2011).
- DERRIDA, Jacques, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Cahiers Confrontation*, n°20 (1989).
- FOUCAULT, Michel, « Le "non" du père », in *Critique*, n° 178 (1962).
- —, « Theatrum philosophicum », in *Critique*, n° 282 (1970).
- GROSSMAN, Evelyne, « Modernes déhumanités », in *Alea: Estudos Neolatinos*, n° 12 (2010).
- GUATTARI, Félix, « Le divan du pauvre », in C*ommunications*, n° 23 (1975).
- —, « De la production de subjectivité », in *Chimères*, n°50 (2003).
- HEIDEGGER, Martin, « Le défaut de noms sacrés » (trad. fr. R Munier et P. Lacoue-Labarthe), in *Contre toute attente*, n° 2-3 (1981).
- HOPPENOT, Éric, « Exode et exil dans la pensée de Maurice Blanchot », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 86 (2015).

- KAUFMAN, Eleanor, « Klossowski, Deleuze, and Orthodoxy », in *Diacritics*, vol. 35, n°1 (2005).
- LE BLANC, Julie, « La linguistique de l'énonciation et le concept de déictique », in *Linguistica*, n° 31, (1991).
- MACHEREY, Pierre, « Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai », in *Revue de synthèse*, vol. 108, n°2 (1987).
- MADER, Mary Beth, « Philosophical and Scientific Intensity in the Thought of Gilles Deleuze », in *Deleuze Studies*, Vol. 11, n°2 (2017).
- MARCUCCI, Laeticia, « Le rôle méconnu de la physiognomonie dans les théories et les pratiques artistiques de la Renaissance à l'Âge classique », in *Nouvelle Revue d'Esthétique*, PUF, n°15 (1/2015).
- MARION, Jean-Luc, « Descartes hors sujet », in *Les Études philosophiques*, n° 88 (2009).
- NORMAND, Claudine, « Benveniste : une linguistique saussurienne de la signification », in *Linx*, n°26 (1992).
- —, Claudine, « Emile Benveniste : quelle sémantique ? », in *Linx*, n° 8 (1996).
- REINHARD, Brandt, « "Du sens interne" : un texte inédit d'Immanuel Kant », in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 37 (1987).
- —, « Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire : l'anthropologie pragmatique », in Revue germanique internationale, n° 6 (1996).
- REVERDY, Pierre, « L'Image », in *Nord-Sud*, n° 13 (1918).
- RIGOUSTE, Mathieu, « Nous sommes des champs de bataille », in *Chimères*, n° 87 (2015/3).
- RIQUIER, Camille, « Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états », in *Les Études philosophiques*, n° 81 (2007).
- SAUVAGNARGUES, Anne, « Ritournelles de temps », in *Chimères*, vol. 79, n° 1 (2013).
- SCHLANGER, Judith, « Kleist. "L'idée vient en parlant" », in *Littérature*, n°51 (1983).
- SOMERS-HALL, Henry, "Deleuze's Use of Kant's Argument from Incongruent Counterparts", in *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 51, n° 3 (2013).
- VERLEY, Xavier, « Whitehead et la subjectivité », in *Les Études philosophiques*, vol. 63, no. 4 (2002).
- VILLANI, Arnaud, « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre », in Revue internationale de philosophie, n° 241 (2007).

Pages internet

- BROOK, Andrew, « Kant's View of the Mind and Consciousness of Self », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (édition d'automne 2013), Edward N. Zalta (sous la dir. de), consulté le 8 mars 2018.
  URL : http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/.
- LEDURE, Yves, « Mort de Dieu et volonté de puissance », in *Le Portique* [En ligne], n°8 (2001), mis en ligne le 09 mars 2005, consulté le 30 avril 2019.
  URL : http://journals.openedition.org/leportique/126
- FÉRON, Alain, « Chromatisme, *musique* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 avril 2019.
  URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/chromatisme-musique/.

Index nominum

Althusser, 7, 10, 366, 434, 440
Antonioni, 219, 269
Aristote, 27-29, 31, 37-38, 59, 85, 135, 408
Artaud, 15, 116, 134, 168, 170, 176, 179, 186, 197-198, 200, 232-233, 246, 267-268, 273, 311, 330, 364, 374-378, 434, 439
Augustin, 35, 36
Averroès, 184, 194, 440
Badiou, 97, 202, 208, 263, 295, 298, 310, 382-383, 434, 441
Balibar, 10, 434, 440, 441
Barbaras, 143, 440
Barthes, 218, 434
Bataille, 273
Beaufret, 134, 278, 301, 436, 440
Beaulieu, 234, 246, 434
Beckett, 3, 15, 96-97, 99, 341, 347, 353, 434, 437
Benveniste, 320-321, 328, 332, 340, 434, 442
Béranger de Tours, 327
Berg, 429
Bergman, 326
Bergson, 105, 116, 175, 199, 244, 263, 284, 442
Bernet, 212, 247, 256, 386, 434, 441
Blanchot, 10-11, 14-15, 17, 97, 102, 135, 176, 186, 190, 197-198, 200, 207, 214, 217, 228, 231-233, 235-236, 238-244, 246-249, 252, 255-261, 263, 265-274, 278-279, 281-283, 285-287, 299-301, 311, 319, 331-334, 336, 338-343, 369, 373, 376-377, 380, 383-385, 388, 399, 402, 407, 418-419, 421, 423, 429, 434, 435-437, 439-441
Borges, 119, 429
Bourdieu, 15, 435
Breeur, 223-225, 287, 435
Bréhier, 117, 129
Bresson, 318
Breuer, 361
Carroll, 117, 119, 258
Cézanne, 146, 147, 173
Cixous, 242, 311, 435
Claudel, 178, 435
Cohen, 148, 150, 152, 154-157, 277, 396, 410, 415, 435, 440, 441
Comolli, 235, 435
Condillac, 86, 97, 435
Cools, 243, 255, 257, 258, 259, 266, 342, 435, 440
Culp, 9, 366-367, 379, 435
Depraz, 106, 154, 160, 169, 441
Derrida, 7, 27, 214, 263, 329, 389, 435, 436, 441
Descartes, 8, 27, 38, 45, 59, 64, 100, 115, 141, 182, 223, 240, 278, 299, 441, 442
Descombes, 7, 435
Didi-Huberman, 219, 238, 341, 435
Dillard, 323, 324, 435
Dufrenne, 145, 162, 435
Duns Scot, 33, 104, 135, 436
Duras, 245, 346, 435
Eckhart, 30, 31, 33, 34, 35, 402, 437
Eisenstein, 326
Flaubert, 218, 240, 253, 343
Foucault, 3, 7-11, 24, 30-31, 54, 83, 85, 97, 106-107, 183, 186, 237, 244-245, 268, 273, 285-286, 288-289, 293, 306, 313, 317, 330, 341, 347, 362, 366, 368, 381, 390, 394, 425, 435, 437, 441, 442
Freud, 80, 354, 355-356, 360-361, 436
Gandillac, 33
Granger, 195, 436
Griffith, 326
Grossman, 311, 393, 441
Guattari, 3, 8-10, 12-14, 18-19, 25, 47, 82, 87, 100, 102, 104, 113-115, 126, 132-133, 164-165, 167, 173, 183, 188, 194, 216-217, 233-235, 238, 252, 261, 263, 277, 282-283, 286, 289, 290, 293, 296, 297, 300-302, 304-305, 309-310, 315,-316, 318-330, 332-333, 335-337, 339-340, 343, 349, 350-353, 355-366, 368, 370-371, 373-374, 376-378, 381-382, 384, 389-403, 407, 410, 417, 421, 423-424, 426-427, 429, 434-436, 438, 441
Haar, 186, 213-214, 405, 428, 436
Hadot, 129
Hegel, 422

Heidegger, 9, 14, 17, 20, 23, 27, 34, 38-39, 44-45, 54-55, 58, 77, 134, 183, 185-186, 199, 202-214, 219-222, 227, 232-233, 244, 251, 254, 271-273, 278, 289, 293, 300-301, 346, 383, 387-389, 405, 418, 428, 436, 439-441
Héraclite, 216
Hölderlin, 244, 301
Hume, 14, 17, 40, 59, 81, 86-90, 93-96, 98-107, 111, 116, 121, 137, 141, 148, 158, 169, 195, 247, 292, 328, 403, 412-413, 418, 421
Husserl, 39, 44, 52, 53, 58, 71, 74, 77, 106, 141, 145, 154-155, 160, 169, 176, 232, 256, 257, 258, 299, 303, 414, 428, 437, 438, 441
Jung, 361
Kafka, 267, 319, 328, 330, 332, 334-335, 338, 340-341, 343, 437
Kant, 8-9, 14, 16-17, 27, 39, 41, 43-48, 50-60, 62-67, 70-84, 88, 92, 97, 99-100, 102, 105-107, 111, 116, 120-121, 123, 141, 146, 148-152, 154-156, 159, 162, 176-177, 183, 198, 223, 225, 232-233, 237, 252, 254, 263, 277, 290, 297, 303, 313, 346, 357, 377, 380-391, 395-397, 408, 410-412, 414, 421, 434, 436-442
Kleist, 113, 253, 307-313, 318, 421-423, 437, 442
Klossowski, 5, 15, 93, 107, 119, 122, 124, 125, 128, 132-138, 186, 189-190, 232, 238, 240, 255, 273, 277, 283, 288, 300, 313, 338, 363, 414-416, 434, 437, 440, 442
Lacan, 7, 190, 361, 437
Lapoujade, 258, 272, 305, 336, 437
Lebrun, 16, 437, 440
Leibniz, 3, 24, 38, 39, 59, 113, 114, 118, 278, 283-284, 289, 292, 295-296, 298, 315, 435, 437, 439
Levinas, 207, 262, 282, 300, 385, 387, 414, 435, 437, 441
Libera, 7, 25, 26, 31, 32, 35-38, 41, 45-46, 78-79, 86, 103, 111, 114, 182, 183-184, 190, 194, 197, 203, 228, 278, 285, 311, 408, 417, 419, 422, 430, 437
Locke, 38, 59
Macherey, 285, 398, 438, 442
Maïmon, 151, 156, 277, 416, 438
Maldiney, 14, 141-161, 164-166, 171-173, 178, 208, 209, 244, 245, 387, 416, 436, 438, 440
Marc Aurèle, 129, 440
Marion, 8, 38, 385, 414, 438, 441, 442
Marx, 49, 80, 289, 366, 438
Merleau-Ponty, 14, 20, 141-148, 159-162, 164-167, 171, 173, 175, 177-178, 208, 209, 244, 311, 382, 388, 416, 438
Michaux, 187, 314, 438
Nancy, 26, 211, 438
Nicolas de Cues, 114
Nietzsche, 3, 11, 12, 19, 24, 33, 38-39, 80-81, 100, 105, 107, 116, 122, 125, 127, 132-136, 138, 183, 186-190, 194-195, 202, 205, 210, 214, 223, 232, 237, 250, 254, 267, 270, 273, 282, 289-290, 297-298, 300, 329, 365, 373-374, 380, 385, 404, 412, 414, 437-438, 440
Paschase Radbert, 327
Pessoa, 15, 101, 438
Platon, 29, 117, 254
Plotin, 93
Pradelle, 39, 53, 74, 155-156, 438
Proust, 3, 105, 179, 186, 200, 216, 220, 265, 271, 335, 338, 343, 349, 356-357, 418
Rancière, 176, 219, 274, 302, 346, 393, 430, 434, 438, 441
Ravaisson, 86, 438
Reinhold, 44, 438
Renaut, 9, 38-39, 46, 49, 83, 434, 437-438
Resnais, 429
Reverdy, 235, 442
Ricœur, 65, 330, 438
Rilke, 172, 244, 439
Rimbaud, 190, 439
Rogozinski, 374-376, 439
Rosset, 92-93, 98, 439
Ruyer, 318, 439
Sacher-Masoch, 3, 367
Sartre, 76, 141, 145, 224, 226, 253, 282, 287, 385, 387, 439
Sauvagnargues, 102, 289, 439, 440, 442
Schopenhauer, 372, 422
Simondon, 103, 104, 137, 298, 439
Spinoza, 3, 28, 33, 48, 103, 116, 187, 191-192, 210, 216, 272, 281, 288-289, 295, 303, 337, 379, 380-381, 383, 384-385, 388, 440

Stanislavski, 318
Straus, 169
Tarde, 169, 170, 439
Tchekhov, 345
Thomas d'Aquin, 38, 75, 194, 424, 436
Tournier, 15, 87, 129, 290, 298, 316, 383, 388, 404, 439
Van Gogh, 364, 375-376, 434
Varèse, 429
Villani, 33, 82, 84, 252, 439, 442
von Hofmannsthal, 335, 439
von Uexküll, 335, 439
Vuillemin, 150, 154-155, 157, 179, 277, 415, 439
Wagner, 372-374, 422, 438
Whitehead, 103, 137, 277, 289, 290, 299, 439, 442
Winnicott, 251, 439
Wolff, 72, 439
Woolf, 15, 414
Zarader, 186, 202-203, 206, 210, 214, 221, 223, 228, 231, 238, 242-244, 247, 249, 257-263, 265-266, 269, 279, 284, 349, 368, 372, 385-387, 418, 419, 439
Zourabichvili, 40, 97, 105, 161, 168, 173, 176-177, 189, 232, 410, 440

Table des matières

Remerciements 1

Liste des abréviations 3

Introduction 7

Histoire de la philosophie et mort du sujet 7

Critique du sujet chez Deleuze et Guattari 8

Méthode 12

Structure du travail en trois parties 16

Être libre de soi 19

Première partie : Histoire de la philosophie 21

Chapitre I : L'histoire philosophique du sujet 23

Critique du sujet et critique de la représentation 23

Historiographie du sujet 25

Le moment grec dans l'établissement de la représentation 27

L'ordre et l'harmonie 30

De la sub-jectité à la sub-jectivité 34

Dépasser la théorie classique du sujet 40

Chapitre II : La conscience dans le criticisme kantien 43

Kant et le problème de l'egoïté 43

Darstellung et *Forschung* 46

Temps et modification interne du sujet 49

Aperceptions empirique et transcendantale 53

La Dialectique transcendantale 55

La conscience religieuse et morale 60

La théorie kantienne d'auto-affection 62

L'organisation complexe de la subjectivité 69

Affirmation et déclin du sujet 76

Dépasser Kant sur son propre terrain 80

Chapitre III : Les synthèses passives de l'habitude 85

L'habitude et la question du sujet 85

L'habitude comme synthèse passive 88

Narcisse et Actéon 93

Le sujet comme croyance 96
Pensée processuelle et ontologie des relations 99
Insuffisances de la critique humienne..... 104
Deleuze et Hume contre Kant..... 106
Deuxième partie : La doctrine des facultés 109
Chapitre IV : La cohérence du moi, du monde et de Dieu. 113
Théorie du concept 113
Domaine du sub-représentatif..... 116
Les formes du Moi, du Monde et de Dieu 122
Genèse statique : extraction du devenir 128
L'intensité comme vrai sujet de l'éternel retour..... 132
Dépasser le sujet des facultés 136
Chapitre V : Logique de la sensation. Quel est le sujet du sentir ? 141
Problème des rapports de la sensibilité à la constitution du sujet 141
Le sentir comme contact originaire de l'homme et du monde 142
Analyse comparative avec la section « *Antizipationen der Wahrnehmung* » dans la première *Critique* de Kant..... 148
La conscience comme différentielle 154
Les insuffisances de l'hypothèse phénoménologique 159
De l'esthétique des intensités au *pathos* de la pensée 177
Chapitre VI : Qu'appelle-t-on penser ? 181
Le problème de la pensée et le problème du sujet..... 181
Corps et pensée..... 187
L'inconscient de la pensée..... 191
Penser n'est pas représenter..... 196
Heidegger et l'essence de la pensée..... 202
Briser la circularité de l'appel et de l'appelé..... 208
La rencontre des signes..... 215
Bêtise et individuation 223
La suppression du sujet porteur 227
Chapitre VII : La pensée du dehors 231
L'influence de Blanchot 231
La topologie et le problème de la limite 233

Les forces du dehors 236
Le dehors comme pensée sans sujet 241
De la passivité radicale à l'activité 246
Le personnage comme sujet de la pensée philosophique 253
Le dehors et la production du sens 256
Le dehors comme concept inféré 260
Critique de Blanchot 265
Le passage à la limite 271
Troisième partie : L'anthropologie philosophique 275
Chapitre VIII : Du dehors au dedans 281
Relativisation du dehors 281
Le pli comme prototype de subjectivité 285
L'homme comme pli 287
Plis du corps 291
Plis de l'âme 294
Désert et expérimentation sur soi 300
Automate spirituel 306
Genèse statique et genèse dynamique 315
Chapitre IX : Le personnologisme en linguistique et en psychanalyse 319
Sujet du langage et sujet du désir 319
Les deux traitements de la langue : extensif et intensif 320
Insuffisances de l'usage extensif du point de vue de la production littéraire 333
La fonction de l'auteur 340
Le discours indirect libre 343
La conversation mondaine 347
Pragmatique et subjectivité 350
Idéalisme de la psychanalyse 351
L'individu comme intériorisation du pouvoir 358
Chapitre X : Singularités et individus 361
Le développement personnel 361
La politique identitaire 365
L'aspiration à ne plus être 371

Égicide et romantisation de la folie 374
Béatitude et sentiment d'éternité 379
Les tentatives phénoménologiques d'une philosophie sans sujet 385
Dangers de l'humanisme 388
Sujets agencés et sujet transcendantal 395
Le rôle du système conscientiel 400
La nouvelle sérénité 403
Conclusion 407
Archéologie du sujet 407
Le moment kantien 408
Les synthèses passives comme fondement 412
Simulacres et décentrement 414
Le sentir comme différence dans l'intensité 415
La pensée comme rencontre du signe 417
Le dehors comme sans-fond 418
Plis du corps et plis de l'âme 420
L'énonciation et le désir 422
Singularités et individus 424
La querelle du sujet 426
Bibliographie 433
Œuvres de Gilles Deleuze 433
Œuvres d'autres auteurs 434
Index nominum 443
Table des matières 447