

• Collectif~Essai •
GILLES DELEUZE

Amorcée dès les années cinquante, l'œuvre de Gilles Deleuze a considérablement marqué la philosophie contemporaine. Ami et collaborateur de Michel Foucault ou Pierre Klossowski, il a su développer de nouveaux concepts, révolutionnant la pratique philosophique tout en s'inscrivant dans une filiation historique. Ses ouvrages comme L'Anti-Œdipe et Mille Plateaux (co-écrits avec Félix Guattari) ou Logique du sens, pour ne citer que ses essais les plus diffusés, sont devenus des classiques. Sa disparition, en 1995, a laissé place à une large littérature autour de son œuvre ; ce présent volume trace une importante cartographie critique autour de Deleuze et de sa pensée.

Ce livre fait partie d'une série de rééditions augmentées (préface, postface) et corrigées de L'Arc, revue incontournable du paysage intellectuel hexagonal pendant près de trente années.

Catherine CLÉMENT • Michel FOUCAULT

Gilles DELEUZE • Pierre KLOSSOWSKI

Françoise BERÇU • Jean-Noël VUARNET

Gérard KALEKA • Félix GUATTARI

Maurice DE GANDILLAC • Pierre FEDIDA

A. Mickaël TAAT

EVENSON

La Central: MNCARS (23)

Gilles Deleuze: Collectif-es



9782915453195

14-1-2006/403

Y.S / Seccio

Pvp: 10.95 €



9 782915 453195

artwork
YANN LEGENDRE



17cm

SOTANO
85585

* Collectif~Essai *

GILLES DELEUZE

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID



5408016418

UNIVERSIDAD
AUTONOMA
DE MADRID
BIBLIOTECA
FILOSOFIA
Y
LETRAS

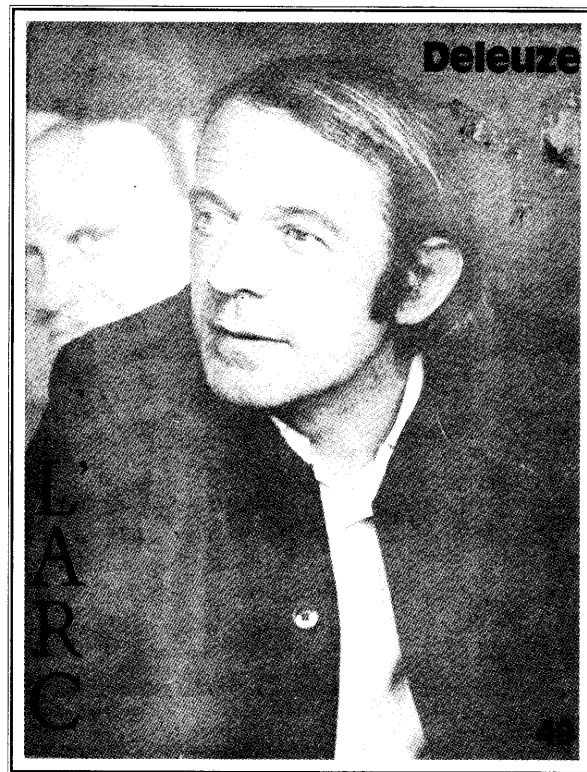
éditions inculte

FEL. Red. 232420

dans la même collection:
L'ARC / INCULTE

disponible
GEORGES PEREC

à paraître
PIERRE KLOSSOWSKI
CLAUDE LEVI-STRAUSS
JAMES JOYCE
GEORGES BATAILLE
MICHEL FOUCAULT
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD
ROLAND BARTHES
ROBERT MUSIL



Arc n° 49

COUVERTURE ORIGINALE
mai 1972

SOMMAIRE

<i>Un Jeune homme éternel</i> , préface à la présente édition Catherine Clément	9
<i>Les Petites filles</i> Catherine Backès-Clément	17
<i>Les Intellectuels et le pouvoir</i> Entretien Foucault-Deleuze	23
<i>Digression à partir d'un portrait apocryphe</i> Pierre Klossowski	41
<i>Roberte et Gulliver, divertimento pour Gilles Deleuze</i> Pierre Klossowski	51
<i>Sed perseverare diabolicum</i> France Berçu	69
<i>Métamorphoses de Sophie</i> Jean-Noël Vuarnet	89
<i>Un Hegel philosophiquement barbu</i> Gérard Kaleka	109
<i>Capitalisme et Schizophrénie</i> Entretien Guattari-Deleuze	125
<i>Vers une schizo-analyse</i> Maurice de Gandillac	145
<i>Le Philosophe et sa peau</i> Pierre Fédida	159
<i>Le Leurre et le Simulacre</i> Jean-Claude Sempé	177
<i>Les Signes du feu</i> A. Mieke Taat	193
<i>Sécheresse de Deleuze</i> Clément Rosset	219
Postface à la présente édition Brian Evenson	227
Annexes Colloque autour de <i>L'ARC</i> et portfolio	234

Un Jeune homme éternel

préface à la présente édition

CATHERINE CLÉMENT



|

CE NE FUT pas facile. Le sujet en question avait beau être un partenaire amical, composer un numéro *Deleuze* destiné à sortir en même temps que *L'Anti-Œdipe*, au printemps 1972, était une entreprise à risque. Bien sûr, on se doutait que le livre de Gilles Deleuze et Félix Guattari serait un événement majeur dans la vie des idées en France — on n'aurait pas pris le risque autrement —, mais on ne pouvait prévoir la nature de sa réception, ni la suite de l'histoire des idées. Et comme si ce n'était pas suffisant, pour la réédition de 1980, la prise de risque recommença : la sortie du numéro *Deleuze* revu et corrigé coïncide avec celle de *Mille Plateaux*, tome 2 de *Capitalisme et Schizophrénie*, par les deux auteurs.

J'avais eu Gilles Deleuze comme « assistant » de philosophie (ce titre a aujourd'hui disparu) à partir de 1959, jusqu'à l'agrégation, en 1962. Il avait déjà l'allure qu'on lui voit sur la photographie de couverture, l'œil inquiet légèrement ironique, la bouche à demi rieuse, le corps replié sur lui-même. Ni jeune ni vieux, un jeune homme éternel. J'ai eu la chance de suivre ses cours sur Kant, rigoureux et d'une extrême drôlerie, et ses cours sur Bergson, l'un de ses penseurs préférés. En 1964, je devins l'assistante de Vladimir Jankélévitch et je rejoignis la « Sorbonne », qui n'était pas encore éclatée en plusieurs

morceaux. Quelque temps plus tard — mais quand ? — plus de Gilles Deleuze. Disparu ! On le disait malade, mourant... Je le retrouvai à l'issue des événements de Mai, sur une terrasse boisée au dessus de la rue de Tournon, amputé d'un poumon, peut-être davantage, mais guéri de sa tuberculose après une longue retraite familiale dans le Limousin. Ce fut alors, je le crois, que sa pensée s'élança pour de bon.

Non, ce numéro ne fut pas facile à faire, malgré notre amitié. D'abord, j'étais membre du PC ; fallait-il que nous soyions amis pour qu'il me le pardonne ! Ensuite, j'étais lacanienne, très attachée à la psychanalyse ; ses attaques contre l'Œdipe de Freud m'énervaient et en énervaient d'autres — pourtant, je n'eus aucune difficulté à trouver deux psychanalystes, Pierre Fédida et Jean-Claude Sempé, pour intervenir à propos de Deleuze. Enfin, Deleuze le dit lui-même, les écrits signés Deleuze et Guattari sont difficiles. Les rendre accessibles avant la parution sans savoir ce que les lecteurs, ces grands sages, allaient en faire, c'était véritablement angoissant. Voilà pourquoi ce bizarre numéro comprend un nombre excessif d'entretiens.

Entretien Deleuze-Foucault, proposé par Deleuze lui-même ; entretien avec Deleuze-Guattari, recueilli par mes soins ; et, dans la version 1980, nouvel entretien avec Deleuze-Guattari. En termes de journalisme, c'est trop. Mais rien ne correspondait mieux aux « réseaux » que ces pensées diffractées entre plusieurs interlocuteurs. Placé au début du sommaire sous le signe de Sartre, qu'ils admiraient tous deux, l'entretien Deleuze-Foucault était d'une très grande importance : à l'époque de l'action

engagée de Foucault, Deleuze, Hélène Cixous et d'autres contre la dureté des prisons françaises, il signifiait une profonde révolte contre l'organisation des pensées en général, qu'il s'agisse de la psychanalyse, rejetée par Deleuze et Foucault d'une même voix, des partis politiques, du journalisme français à l'exception de Libération, et de la conception de l'État. Je me souviens avoir pensé, en bonne militante, que rien ne correspondait plus à la définition du gauchisme, cette « maladie infantile du communisme », mais que, comme tous les gauchismes, celui-ci était diablement intéressant.

Huit ans plus tard, c'est une autre chanson. Plus question de « machines désirantes » sur le modèle constructiviste de l'usine ; dans *Mille Plateaux*, livre bondissant et d'une extrême jeunesse, Deleuze et Guattari rénovent la pensée sur l'animal, abolissent la distinction entre nature et culture, la repensent de façon visionnaire et font éclater les dualismes en général ; il y a de l'écologie en germe dans *Mille Plateaux*. Le livre ne connut pas le même succès que *L'Anti-Œdipe* et pourtant, il anticipait notre époque bien davantage. Gilles Deleuze y fait une observation prophétique : il remarque avec tristesse l'essor d'une littérature française toute attachée au récit familial, papa-maman, ce qui le navre : il était loin du compte ! On en est envahi. Et la dernière question de l'entretien définit vigoureusement ce que devrait être la morale d'un écrivain : que d'autres gens puissent se servir de son travail dans leur vie, et dans leurs projets. On en est plus loin que jamais.

En relisant ce cahier de *L'ARC*, il convient de saluer les morts : Michel Foucault, Jean-Noël Vuarnet — cet

CATHERINE CLÉMENT

ange de blondeur ne méritait pas une mort si précoce, Félix Guattari, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski, Pierre Fédida et, *last but not least*, le fondateur de *L'ARC*, Stéphane Cordier. En 1995, Gilles Deleuze, qui manquait d'oxygène et souffrait affreusement, trouva le courage d'aller à sa fenêtre et s'y jeta résolument.

Paris, le 19 août 2005

*Les Petites filles
ou les aventures de la philosophie*

CATHERINE BACKÈS-CLÉMENT



SOPHIE, ALICE : des aventures enfantines, des malheurs, une certaine et incompréhensible monstruosité, un *charme*, au sens ancien du terme. Mais Sophie n'est pas seulement la petite fille de ses *Malheurs*, c'est aussi le nom de la Sagesse, Sophia, par laquelle la philosophie désigne sa figure antique ; mais Alice n'est pas seulement celle du Pays des Merveilles, c'est aussi celle qui dévoile les paradoxes du sens et du non-sens. De même, Gilles Deleuze n'est pas seulement *philosophe*, mais aussi *aventurier*. C'est cette situation qu'il s'agit de préciser : celle d'un philosophe universitaire, capable d'écrire sur Spinoza (*Spinoza et le problème de l'expression*), sur Kant (*La Philosophie critique de Kant*), sur Bergson (*Le Bergsonisme*) ; mais aussi sur Proust (*Marcel Proust et les signes*), sur Sacher-Masoch, sur Lewis Carroll. Cette écriture ambiguë, où les philosophes n'ont aucun privilège, est le commencement de l'aventure dont la folie est le terme : le dernier livre de Gilles Deleuze, écrit en collaboration avec un psychanalyste, Félix Guattari, développe le projet d'une « schizophrénisation révolutionnaire » de notre espace mal divisé, trop contraint. *Capitalisme et Schizophrénie* marque l'éclatement de la philosophie comme discipline du savoir ; mais son autre titre, *L'Anti-Œdipe*, marque un autre angle d'attaque, contre la psychanalyse. Entre la philosophie universitaire, dont il est issu, et la psychanalyse, contre laquelle il pense maintenant, Gilles Deleuze tient la place du fou.

C'est bien ce lieu que désignent tous les textes de l'ensemble que lui consacre *L'ARC*. Une première séquence de textes décrit la déviation du philosophe, faisant apparaître l'objet de l'attaque, imprévisible : *l'enseignement*. Non qu'il s'y refuse : il est l'enseignant rêvé, ou plutôt du rêve même. Mais le rêve déforme, comme l'enseignement de Deleuze qui déplace aussi, et change. C'est ce que disent les textes qui témoignent de ces changements, en suscitant les figures de Gulliver (Klossowski), d'Urbain Grandier (France Berçu), d'un Hegel à barbe philosophique (Kaleka). La distorsion entre l'immense et le minuscule, les diableries des sorcières et possédées, et le canular qui renverse le sérieux de la dialectique hegelienne, montrent le jeu de Deleuze : entre sens et non-sens, pour une logique du sens. Une seconde séquence parle de la *folie* : des analystes sont concernés par l'entreprise de Deleuze, et le disent. D'autres figures viennent hanter la philosophie : Alice, à la surface du langage (Fedida) et le Sapeur Camember qui piège Cancrelat à la lettre (Sempé). Hors-texte, mais bien propre à éclairer le type d'intervention de Deleuze, l'entretien qu'il poursuit avec Michel Foucault ouvre un discours « *politique* » : *les intellectuels et le pouvoir*. Car il s'agit toujours d'une action, qu'elle soit philosophique, politique ou schizophrénisée : Deleuze ne pense pas des idées, il *agit* des mots.

Toute sa démarche, qu'il fallait décrire et marquer dans sa progression d'ensemble, consiste à produire des *événements*, philosophiques ou non. Il défait les liens, surtout quand ils sont de famille : attaquant la psychanalyse qui célèbre « les noces du langage et de l'inconscient », criblant la raison de trous, comme les Cyniques et les Stoïciens, soutenant les détenus sans réserves, comme tous les exclus de

l'ordre. Mais cet anarchique échappe au romantisme ; cherchant, non pas l'excès klastique et inefficace, mais bien la limite de la limite, là où « ça » tord, non pas là où « ça » casse. C'est l'humour qui le désignera pour finir ; « fulguration de l'univoque, événement trop vite recouvert par la banalité quotidienne ou, au contraire, par les souffrances de la folie », l'humour qualifie ceux qui, comme Lewis Carroll, comme toutes les figures d'enfance qui peuvent servir d'emblème à ce numéro Deleuze, ne cessent de se demander : « qu'est-ce qu'une petite fille ? » (*Logique du Sens*)

Les Intellectuels et le pouvoir
entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze

CATHERINE CLÉMENT



MICHEL FOUCAULT : Un mao me disait : « Sartre je comprends bien pourquoi il est avec nous, pourquoi il fait de la politique et dans quel sens il en fait ; toi, à la rigueur, je comprends un peu, tu as toujours posé le problème de l'enfermement. Mais Deleuze vraiment je ne comprends pas. » Cette question m'a prodigieusement étonné, parce que moi, ça me paraît très clair.

GILLES DELEUZE : C'est peut-être que nous sommes en train de vivre d'une nouvelle manière les rapports théorie-pratique. Tantôt on concevait la pratique comme une application de la théorie, comme une conséquence, tantôt au contraire, comme devant inspirer la théorie, comme étant elle-même créatrice pour une forme de théorie à venir. De toute façon on concevait leurs rapports sous forme d'un processus de totalisation, dans un sens ou dans l'autre. Peut-être que, pour nous, la question se pose autrement. Les rapports théorie-pratique sont beaucoup plus partiels et fragmentaires. D'une part une théorie est toujours locale, relative à un petit domaine, et elle peut avoir son application dans un autre domaine, plus ou moins lointain. Le rapport d'application n'est jamais de ressemblance. D'autre part, dès que la théorie s'enfonce dans son propre domaine, elle aboutit à des obstacles, des murs, des heurts qui rendent nécessaire qu'elle soit

relayée par un autre type de discours (c'est cet autre type qui fait passer éventuellement à un domaine différent). La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre. Aucune théorie ne peut se développer sans rencontrer une espèce de mur, et il faut la pratique pour percer le mur. Par exemple, vous, vous avez commencé par analyser théoriquement un milieu d'enfermement comme l'asile psychiatrique au XIX^e siècle dans la société capitaliste. Puis vous débouchez sur la nécessité que des gens précisément enfermés se mettent à parler pour leur compte, qu'ils opèrent un relais (ou bien au contraire c'est vous qui étiez déjà un relais par rapport à eux), et ces gens se trouvent dans les prisons, ils sont dans les prisons. Quand vous avez organisé le Groupe Information Prison, ça a été sur cette base : instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler. Ce serait tout à fait faux de dire, comme semblait dire le mao, que vous passiez à la pratique en appliquant vos théories. Il n'y avait ni application, ni projet de réforme, ni enquête au sens traditionnel. Il y avait tout autre chose : un système de relais dans un ensemble, dans une multiplicité de pièces et de morceaux à la fois théoriques et pratiques. Pour nous l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle et qui agit ? C'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. Nous sommes tous des groupuscules. Il n'y a plus

de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux.

MICHEL FOUCAULT : Il me semble que la politisation d'un intellectuel se faisait traditionnellement à partir de deux choses : sa position d'intellectuel dans la société bourgeoise, dans le système de la production capitaliste, dans l'idéologie qu'elle produit ou impose (être exploité, réduit à la misère, rejeté, « maudit », accusé de subversion, d'immoralité, etc.) ; son propre discours en tant qu'il révélait une certaine vérité, qu'il découvrait des rapports politiques là où l'on n'en percevait pas. Ces deux formes de politisation n'étaient pas étrangères l'une à l'autre, mais ne coïncidaient pas non plus forcément. Il y avait le type du « maudit », et le type du « socialiste ». Ces deux politisations se confondirent facilement en certains moments de réaction violente de la part du pouvoir, après 1848, après la Commune, après 1940 : l'intellectuel était rejeté, persécuté au moment même où les « choses » apparaissaient dans leur « vérité », au moment où il ne fallait pas dire que le roi était nu. L'intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient pas le dire : conscience et éloquence.

Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. Pouvoir qui n'est pas seulement dans les instances supérieures de la censure, mais qui

s'enfonce très profondément, très subtilement dans tout le réseau de la société. Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir, l'idée qu'ils sont les agents de la « conscience » et du discours fait elle-même partie de ce système. Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer « un peu en avant ou un peu à côté » pour dire la vérité muette de tous ; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre du « savoir », de la « vérité », de la « conscience », du « discours ».

C'est en cela que la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice. Lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux. Lutte non pour une « prise de conscience » (il y a longtemps que la conscience comme savoir est acquise par les masses, et que la conscience comme sujet est prise, occupée par la bourgeoisie), mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en retrait pour les éclairer. Une « théorie », c'est le système régional de cette lutte.

GILLES DELEUZE : C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire. C'est curieux que ce soit un auteur qui passe pour un pur intellectuel,

Proust, qui l'ait dit si clairement : traitez mon livre comme une paire de lunettes dirigées sur le dehors, eh bien si elles ne vous vont pas, prenez-en d'autres, trouvez vous-même votre appareil qui est forcément un appareil de combat. La théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie. C'est le pouvoir qui par nature opère des totalisations, et vous, vous dites exactement : la théorie par nature est contre le pouvoir. Dès qu'une théorie s'enfoncé en tel ou tel point, elle se heurte à l'impossibilité d'avoir la moindre conséquence pratique, sans que se fasse une explosion, au besoin à un tout autre point. C'est pour cette raison que la notion de réforme est si bête et hypocrite. Ou bien la réforme est élaborée par des gens qui se prétendent représentatifs, et qui font profession de parler pour les autres, au nom des autres, et c'est un aménagement du pouvoir, une distribution de pouvoir qui se double d'une répression accrue. Ou bien c'est une réforme, réclamée, exigée par ceux qu'elle concerne, et elle cesse d'être une réforme, c'est une action révolutionnaire qui, du fond de son caractère partiel, est déterminée à mettre en cause la totalité du pouvoir et de sa hiérarchie. C'est évident dans les prisons : la plus minuscule, la plus modeste revendication des prisonniers suffit à dégonfler la pseudo-réforme Pleven. Si les petits enfants arrivaient à faire entendre leurs protestations dans une Maternelle, ou même simplement leurs questions, ça suffirait à faire une explosion dans l'ensemble du système de l'enseignement. En vérité, ce système où nous vivons *ne peut rien supporter* : d'où sa fragilité radicale en chaque point, en même temps que sa force de répression globale. À mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental,

à la fois dans vos livres et dans un domaine pratique : l'indignité de parler pour les autres. Je veux dire : on se moquait de la représentation, on disait que c'était fini, mais on ne tirait pas la conséquence de cette conversion « théorique » — à savoir que la théorie exigeait que les gens concernés parlent enfin pratiquement pour leur compte.

MICHEL FOUCAULT : Et quand les prisonniers se sont mis à parler, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice. Cette espèce de discours contre le pouvoir, ce contre-discours tenu par les prisonniers ou ceux qu'on appelle les délinquants, c'est ça qui compte, et pas une théorie *sur* la délinquance. Ce problème de la prison est un problème local et marginal, parce qu'il ne passe pas plus de 100.000 personnes par an dans les prisons ; en tout aujourd'hui en France, il y a peut-être 300 ou 400.000 personnes qui sont passées par la prison. Or ce problème marginal secoue les gens. J'ai été surpris de voir qu'on pouvait intéresser au problème des prisons tant de gens qui n'étaient pas en prison, surpris de voir tant de gens qui n'étaient pas prédestinés à entendre ce discours des détenus, et comment finalement ils l'entendaient. Comment l'expliquer ? N'est-ce pas que, d'une façon générale, le système pénal est la forme où le pouvoir comme pouvoir se montre de la façon la plus manifeste ? Mettre quelqu'un en prison, le garder en prison, le priver de nourriture, de chauffage, l'empêcher de sortir, de faire l'amour..., c'est bien là la manifestation de pouvoir la plus délirante qu'on puisse imaginer. L'autre jour je parlais avec une femme qui a été en prison, et elle disait : « quand on pense que moi qui ai quarante ans, on m'a punie un jour en prison en me mettant au

pain sec. » Ce qui frappe dans cette histoire c'est non seulement la puérité de l'exercice du pouvoir, mais aussi le cynisme avec lequel il s'exerce comme pouvoir, sous la forme la plus archaïque, la plus puérile, la plus infantile. Réduire quelqu'un au pain et à l'eau, enfin on nous apprend ça quand on est gosse. La prison est le seul endroit où le pouvoir peut se manifester à l'état nu dans ses dimensions les plus excessives, et se justifier comme pouvoir moral. « J'ai bien raison de punir puisque vous savez qu'il est vilain de voler, de tuer. » C'est ça qui est fascinant dans les prisons, que pour une fois le pouvoir ne se cache pas, qu'il ne se masque pas, qu'il se montre comme tyrannie poussée dans les plus infimes détails, cyniquement lui-même, et en même temps il est pur, il est entièrement « justifié » puisqu'il peut se formuler entièrement à l'intérieur d'une morale qui encadre son exercice : sa tyrannie brute apparaît alors comme domination sereine du Bien sur le Mal, de l'ordre sur le désordre.

GILLES DELEUZE : Du coup l'inverse est également vrai. Ce ne sont pas seulement les prisonniers qui sont traités comme des enfants, mais les enfants comme des prisonniers. Les enfants subissent une infantilisation qui n'est pas la leur. En ce sens il est vrai que les écoles sont un peu des prisons, les usines sont beaucoup des prisons. Il suffit de voir l'entrée chez Renault. Ou ailleurs : trois bons pour faire pipi dans la journée. Vous avez trouvé un texte de Jeremy Bentham au XVIII^e siècle, qui propose précisément une réforme des prisons : au nom de cette haute réforme, il établit un système circulaire où à la fois la prison rénovée sert de modèle, et où l'on passe insensiblement de l'école à la manufacture, de la manufacture à la prison et inversement. C'est cela, l'essence

du réformisme, de la représentation réformée. Au contraire, quand les gens se mettent à parler et agir en leur nom, ils n'opposent pas une représentation même renversée à une autre, ils n'opposent pas une autre représentativité à la fausse représentativité du pouvoir. Par exemple, je me rappelle que vous disiez qu'il n'y a pas de justice populaire contre la justice, ça se passe à un autre niveau.

MICHEL FOUCAULT : Je pense que, sous la haine que le peuple a de la justice, des juges, des tribunaux, des prisons, il ne faut pas voir seulement l'idée d'une autre justice meilleure et plus juste, mais d'abord et avant tout la perception d'un point singulier où le pouvoir s'exerce aux dépens du peuple. La lutte anti-judiciaire est une lutte contre le pouvoir, et je ne crois pas que ce soit une lutte contre les injustices, contre les injustices de la justice, et pour un meilleur fonctionnement de l'institution judiciaire. Il est tout de même frappant que chaque fois qu'il y a eu des émeutes, révoltes et séditions, l'appareil judiciaire ait été la cible, en même temps et au même titre que l'appareil fiscal, l'armée et les autres formes du pouvoir. Mon hypothèse, mais ce n'est qu'une hypothèse, est que les tribunaux populaires, par exemple au moment de la Révolution, ont été une manière pour la petite bourgeoisie alliée aux masses de récupérer, de rattraper le mouvement de lutte contre la justice. Et pour le rattraper, on a proposé ce système du tribunal qui se réfère à une justice qui pourrait être juste, à un juge qui pourrait rendre une sentence juste. La forme même du tribunal appartient à une idéologie de la justice qui est celle de la bourgeoisie.

GILLES DELEUZE : Si l'on considère la situation actuelle, le pouvoir a forcément une vision totale ou globale. Je veux dire que toutes les formes de répression actuelles, qui sont multiples, se totalisent facilement du point de vue du pouvoir : la répression raciste contre les immigrés, la répression dans les usines, la répression dans l'enseignement, la répression contre les jeunes en général. Il ne faut pas chercher seulement l'unité de toutes ces formes dans une réaction à Mai 68, mais beaucoup plus dans une préparation et une organisation concertées de notre avenir prochain. Le capitalisme français a grand besoin d'un « volant » de chômage, et abandonne le masque libéral et paternel du plein emploi. C'est de ce point de vue que trouvent leur unité : la limitation de l'immigration, une fois dit qu'on confiait aux émigrés les travaux les plus durs et ingrats — la répression dans les usines, puisqu'il s'agit de redonner au français le « goût » d'un travail de plus en plus dur — la lutte contre les jeunes et la répression dans l'enseignement, puisque la répression policière est d'autant plus vive qu'on a moins besoin de jeunes sur le marché du travail. Toutes sortes de catégories professionnelles vont être conviées à exercer des fonctions policières de plus en plus précises : professeurs, psychiatres, éducateurs en tous genres, etc. Il y a là quelque chose que vous annoncez depuis longtemps, et qu'on pensait ne pas pouvoir se produire : le renforcement de toutes les structures d'enfermement. Alors, face à cette politique globale du pouvoir, on fait des ripostes locales, des contre-feux, des défenses actives et parfois préventives. Nous n'avons pas à totaliser ce qui ne se totalise que du côté du pouvoir, et que nous ne pourrions totaliser de

notre côté qu'en restaurant des formes représentatives de centralisme et de hiérarchie. En revanche, ce que nous avons à faire, c'est arriver à instaurer des liaisons latérales, tout un système de réseaux, de bases populaires. Et c'est ça qui est difficile. En tout cas, la réalité pour nous ne passe pas du tout par la politique au sens traditionnel de compétition et distribution de pouvoir, d'instances dites représentatives à la P.C. ou à la C.G.T. La réalité, c'est ce qui se passe effectivement aujourd'hui dans une usine, dans une école, dans une caserne, dans une prison, dans un commissariat. Si bien que l'action comporte un type d'information d'une nature toute différente des informations de journaux (ainsi le type d'information de l'Agence de Presse Libération).

MICHEL FOUCAULT : Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de lutte adéquates, ne vient-elle pas de ce que nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir ? Après tout il a fallu attendre le XIX^e siècle pour savoir ce que c'était que l'exploitation, mais on ne sait peut-être toujours pas ce qu'est le pouvoir. Et Marx et Freud ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout, qu'on appelle le pouvoir. La théorie de l'État, l'analyse traditionnelle des appareils d'État n'épuisent sans doute pas le champ d'exercice et de fonctionnement du pouvoir. C'est le grand inconnu actuellement : qui exerce le pouvoir ? et où l'exerce-t-il ? Actuellement, on sait à peu près qui exploite, où va le profit, entre les mains de qui il passe et où il se réinvestit, tandis que le pouvoir... On sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir.

Mais la notion de « classe dirigeante » n'est ni très claire ni très élaborée. « Dominer », « diriger », « gouverner », « groupe au pouvoir », « appareil d'État », etc., il y a là tout un jeu de notions qui demandent à être analysées. De même, il faudrait bien savoir jusqu'où s'exerce le pouvoir, par quels relais et jusqu'à quelles instances, souvent infimes, de hiérarchie, de contrôle, de surveillance, d'interdictions, de contraintes. Partout où il y a du pouvoir, le pouvoir s'exerce. Personne à proprement parler n'en est le titulaire ; et pourtant il s'exerce toujours dans une certaine direction, avec les uns d'un côté et les autres de l'autre ; on ne sait pas qui l'a au juste ; mais on sait qui ne l'a pas. Si la lecture de vos livres (depuis le *Nietzsche* jusqu'à ce que je pressens de *Capitalisme et Schizophrénie*) a été pour moi si essentielle, c'est qu'ils me paraissent aller très loin dans la position de ce problème : sous ce vieux thème du sens, signifié, signifiant, etc., enfin la question du pouvoir, de l'inégalité des pouvoirs, de leurs luttes. Chaque lutte se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir (un de ces innombrables petits foyers qui peuvent être un petit chef, un gardien de H.L.M., un directeur de prison, un juge, un responsable syndical, un rédacteur en chef d'un journal). Et si désigner les foyers, les dénoncer, en parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais c'est parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement du pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir. Si des discours comme ceux par exemple des détenus ou des

médecins de prisons sont des luttes, c'est parce qu'ils confisquent au moins un instant le pouvoir de parler de la prison, actuellement occupé par la seule administration et ses compères réformateurs. Le discours de lutte ne s'oppose pas à l'inconscient : il s'oppose au secret. Ça a l'air d'être beaucoup moins. Et si c'était beaucoup plus ? Il y a toute une série d'équivoques à propos du « caché », du « refoulé », du « non dit », qui permettent de « psychanalyser » à bas prix ce qui doit être l'objet d'une lutte. Le secret est peut-être plus difficile à lever que l'inconscient. Les deux thèmes qu'on rencontrait fréquemment hier encore : « l'écriture, c'est le refoulé », et « l'écriture est de plein droit subversive » me semblent bien trahir un certain nombre d'opérations qu'il faut dénoncer sévèrement.

GILLES DELEUZE : Quant à ce problème que vous posez : on voit bien qui exploite, qui profite, qui gouverne, mais le pouvoir est encore quelque chose de plus diffus — je ferais l'hypothèse suivante : même et surtout le marxisme a déterminé le problème en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts). Du coup, on se heurte à la question : comment se fait-il que des gens qui n'y ont pas tellement intérêt suivent, épousent étroitement le pouvoir, en quémandant une parcelle ? C'est peut-être que, en termes d'*investissements*, aussi bien économiques qu'inconscients, l'intérêt n'est pas le dernier mot, il y a des investissements de désir qui expliquent qu'on puisse au besoin désirer, non pas contre son intérêt, puisque l'intérêt suit toujours et se trouve là où le désir le met, mais désirer d'une manière plus profonde et diffuse que son intérêt. Il faut accepter d'entendre le cri de Reich :

non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment ! Il y a des investissements de désir qui modèlent le pouvoir, et le diffusent, et qui font que le pouvoir se trouve aussi bien au niveau du flic que du premier ministre, et qu'il n'y a pas différence de nature absolument entre le pouvoir qu'exerce un petit flic et le pouvoir qu'exerce un ministre. C'est la nature des investissements de désir sur un corps social qui explique pourquoi des partis ou des syndicats, qui auraient ou devraient avoir des investissements révolutionnaires au nom des intérêts de classe, peuvent avoir des investissements réformistes ou parfaitement réactionnaires au niveau du désir.

MICHEL FOUCAULT : Comme vous dites, les rapports entre désir, pouvoir et intérêt sont plus complexes qu'on ne le croit d'ordinaire, et ce n'est pas forcément ceux qui exercent le pouvoir qui ont intérêt à l'exercer, ceux qui ont intérêt à l'exercer ne l'exercent pas, et le désir du pouvoir joue entre le pouvoir et l'intérêt un jeu qui est encore singulier. Il arrive que les masses, au moment du fascisme, désirent que certains exercent le pouvoir, certains qui ne se confondent pas avec elles pourtant, puisque le pouvoir s'exercera sur elles et à leur dépens, jusqu'à leur mort, leur sacrifice, leur massacre, et elles désirent pourtant ce pouvoir, elles désirent que ce pouvoir soit exercé. Ce jeu du désir, du pouvoir et de l'intérêt est encore peu connu. Il a fallu longtemps pour savoir ce que c'était que l'exploitation. Et le désir, ça a été et c'est encore une longue affaire. Il est possible que maintenant les luttes qui se mènent, et puis ces théories locales, régionales, discontinues qui sont en train de

s'élaborer dans ces luttes et font absolument corps avec elles, ce soit le début d'une découverte de la manière dont s'exerce le pouvoir.

GILLES DELEUZE : Alors je reviens à la question : le mouvement révolutionnaire actuel est à multiples foyers, et ce n'est pas faiblesse et insuffisance, puisqu'une certaine totalisation appartient plutôt au pouvoir et à la réaction. Par exemple le Vietnam, c'est une formidable riposte locale. Mais comment concevoir les réseaux, les liaisons transversales entre ces points actifs discontinus, d'un pays à un autre ou à l'intérieur d'un même pays ?

MICHEL FOUCAULT : Cette discontinuité géographique dont vous parlez signifie peut-être ceci : du moment qu'on lutte contre l'exploitation, c'est le prolétariat qui non seulement mène la lutte, mais définit les cibles, les méthodes, les lieux et les instruments de lutte ; s'allier au prolétariat c'est le rejoindre sur ses positions, sur son idéologie, c'est reprendre les motifs de son combat. C'est se fondre. Mais si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable, peuvent engager la lutte, là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre. En engageant cette lutte qui est la leur, dont ils connaissent parfaitement la cible et dont ils peuvent déterminer la méthode, ils entrent dans le processus révolutionnaire. Comme allié bien sûr du prolétariat puisque, si le pouvoir s'exerce comme il s'exerce, c'est bien pour maintenir l'exploitation capitaliste. Ils servent réellement la cause de la révolution prolétarienne en luttant précisément là où l'oppression

s'exerce sur eux. Les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, les homosexuels ont entamé en ce moment une lutte spécifique contre la forme particulière de pouvoir, de contrainte, de contrôle qui s'exerce sur eux. De telles luttes font partie actuellement du mouvement révolutionnaire, à condition qu'elles soient radicales, sans compromis ni réformisme, sans tentative pour aménager le même pouvoir avec tout au plus un changement de titulaire. Et ces mouvements sont liés au mouvement révolutionnaire du prolétariat lui-même dans la mesure où il a à combattre tous les contrôles et contraintes qui reconduisent partout le même pouvoir.

C'est-à-dire que la généralité de la lutte ne se fait certainement pas dans la forme de cette totalisation dont vous parliez tout à l'heure, cette totalisation théorique, dans la forme de la « vérité ». Ce qui fait la généralité de la lutte, c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir.

GILLES DELEUZE : Et qu'on ne peut rien toucher à un point quelconque d'application sans qu'on se trouve confronté à cet ensemble diffus, que dès lors on est forcément amené à vouloir faire sauter, à partir de la plus petite revendication qui soit. Toute défense ou attaque révolutionnaires partielles rejoint de cette façon la lutte ouvrière.

*Digression à partir
d'un portrait apocryphe*

PIERRE KLOSSOWSKI



CE QUE Gilles Deleuze apporte et accomplit ne se pouvait opérer dans le contexte des dernières générations qu'avec une opiniâtreté instinctive : *introduire dans l'enseignement l'inenseignable*.

D'autant plus que la jeunesse aujourd'hui est conviée aux diverses disciplines apparemment éclairantes, notamment de la sociologie et de la psychopathologie, avec leurs méthodes d'efficacité rassurante dont le premier résultat est d'installer les esprits dans un conformisme laborantin.

Enseigner l'inenseignable : de toute évidence, il fallait que Nietzsche eût vécu et souffert pour que pareil propos ne restât vide et absurde. Mais Nietzsche qui livra le combat pour conquérir semblable position, ne le fit qu'en abandonnant l'enseignement. Sans doute Deleuze se trouva-t-il aussi favorisé par ses affinités mêmes avec un autre esprit exemplaire dont les explorations dégagèrent des zones moyennes à la sienne propre : Michel Foucault. Tous deux ont en commun sous tous les rapports : la liquidation du principe d'identité.

Démontrer qu'il ne s'agit pas ici d'un postulat mais d'un état de fait — à l'instar de la géologie qui prospecte les conséquences minéralogiques d'un cataclysme révolu — est encore enseignable.

Pour ce qui résulte de cette liquidation du principe d'identité à tous les niveaux de la connaissance, à tous les niveaux de l'existence même que jusqu'alors circonscrivait la philosophie — et enfin dans l'enseignement philosophique fondé traditionnellement sur ce principe, Deleuze en assume l'aventure, soit, d'enseigner cet inenseignable.

Autant se demander : comment la philosophie peut-elle s'enseigner contre la philosophie ? Est-ce que Nietzsche n'en est pas devenu fou ? Est-ce que nous n'avons pas Marx et Freud, Lacan et Lévi-Strauss pour nous éviter ce faux problème ?

Or, dans les domaines que se partagent maintenant l'économie, la sociologie, la psychiatrie, pour ne nommer ici que les « sciences humaines », *l'inenseignable* n'existe pas, car ces disciplines représentent autant de différentes optiques de données concrètes à partir desquelles aujourd'hui le principe même de réalité semble totalement renouvelé, son renouvellement acquis : ne sont-elles pas toutes fondées sur la notion des « infrastructures » ?

Alors qu'est-ce que l'inenseignable pour qu'un esprit sans doute retors s'avise tout de même de l'enseigner ?

Il faut tout le génie aussi courageux qu'imaginatif d'un Gilles Deleuze pour s'attaquer à cette condition institutionnelle de la science qui veut qu'elle ne puisse travailler si elle ne respectait pas un dernier niveau d'investigations en deçà duquel la connaissance même retomberait dans le chaos : quiconque transmet aux consciences d'une génération non tant une explication nouvelle qu'une réinvention des lois qui régissent les phénomènes humains et extra-humains doit toujours se

garder d'ébranler et de rompre dans la continuité des rapports sociaux la notion anthropomorphe de l'intégrité de la personne...

Admis que les sciences « humaines » depuis « Marx et Freud » n'aient pas cessé de reculer les frontières des infrastructures — toutefois est-il imaginable que les différentes disciplines se considérassent jamais elles-mêmes comme pures « substructures » d'une sous-jacence inavouée ? L'enseignant ex-cathedra s'abîmerait dans l'absence de fond.

Appréhension de l'avènement dans les consciences et les mœurs d'une « intégralité » qui désintégrerait la notion d'unité de la personne ; et il n'est que trop certain que les sciences y contribuent du fait de l'orientation de leur activité.

L'intégralité peut s'énoncer en tant que récupération de la polymorphie sensible que Sade décrivait sous les espèces de la monstruosité : l'ensemble des perversions. Mais aussi ontologiquement : en tant que séries d'événements particuliers à autant de mondes différents (Leibniz) — et, par-delà, à partir de la notion nietzschéenne des séries individuelles à parcourir (Éternel Retour), s'exprimer chez Deleuze par l'éclatement du principe d'identité en de multiples singularités — donnant lieu à un jeu de combinaisons de forces intensives et dépressives — que Deleuze dans sa propre perspective a défini en tant que « singularités nomades » (par opposition au sujet sédentaire dans son identité), « singularités pré-individuelles », groupées en séries divergentes ou convergentes et dont il a décrit les fonctions (le non-sens créateur de sens) et les modalités

(différence et répétition). En d'autres termes, des événements en tant que *sens* toujours *aléatoire*. Mais ce que Deleuze nous dit ici sous le couvert d'une critique des notions doctrinales effectue une opération qui déracine le type d'enseignement institutionnel pratiqué jusqu'alors, parce qu'elle relève d'une tout autre sphère : celle de la complicité — avec quoi ? avec qui ?

L'enseignement suppose le souci d'une efficacité sociale : soit celui de délimiter l'« inefficacité » ou la « stérilité » ou le « rendement » de ce qui s'enseigne à ceux-là mêmes qui, ayant reçu, attesteront son efficacité sociale.

Or semblable souci — que Deleuze dans sa démarche ne perd jamais de vue comme le tracé d'un horizon hostile — souci institutionnalisé depuis Platon à l'encontre de la seule attitude philosophique authentique, celle des sophistes, reste totalement ignoré dans un tout autre domaine, à l'extrême opposé de l'attitude scientifique : l'art, proprement la science du « faux » : celle du simulacre.

C'est l'audace de Deleuze d'avoir transféré les normes de cette science du « faux » dans la sphère du « vrai » et du « réel ». Et ici nous touchons à l'*inenseignable* « car il ne s'agit pas non plus d'enseigner une « esthétique » (voyez l'admirable essai *Marcel Proust et les signes*). Bien plutôt s'agirait-il d'une « physiologie appliquée ». Et en effet, ce transfert de la science du « faux » dans la sphère du vrai et du réel, c'est d'erechef par la première des sciences humaines instituées que Deleuze l'effectue : soit par la psychopathologie qui subit ici un renversement de ses propres normes.

Enseigner l'inenseignable, c'est d'abord admettre que toute attitude pédagogique et scientifique comme

aussi tout comportement curatif (psychiatrie et psychanalyse) ne sont pas moins des structures du pathos que les modes d'expression de l'art. Celui-ci fut toujours éprouvé comme un regard gênant sur toute autre façon d'agir ou sur toute autre forme de contact avec le réel ; et admettre que les sciences à leur tour fabriquent des simulacres ne serait guère soutenable s'il n'apparaissait pas qu'en tous domaines le pathos est le premier producteur, le premier fabricant et le premier consommateur.

Tout produit est ambigu sous ce rapport — il n'y a pas de connaissance désintéressée — à la fois ustensilaire et simulateur. *Simulateur* en ce sens qu'il n'y a jamais de coïncidence possible entre un « réel » qui *se produit en se simulant soi-même* — les phantasmes du pathos — et la *reproduction de ce simulant* — si ce n'est celle de ses *résidus figés*. Mais qu'en revanche toute re-production réagisse sur cette simulation première, le simulacre sur le phantasme, voilà qui démontre qu'un « modèle » s'institue, à partir de cette re-production, de façon à la fois appropriatrice, répressive et expressive.

Ustensilaire, soit l'*emprise sur le modèle supposé du « réel »* et l'*interprétation de cette emprise*. Toute interprétation est intention, mais toute intention répond toujours à des intensités. Tout de même que l'art, les sciences sont des *machines désirantes* à l'usage des intensités — soit des phantasmes du pathos. Seule la *contrainte phantasmatique* de quelque chose est réelle, non pas la réalité d'une chose : et le simulacre n'est réel que s'il répond à cette contrainte. Toute efficacité n'est due qu'à partir de cette règle du jeu : le résultat ne s'obtient jamais qu'en vertu d'une réalité inventée d'avance.

Ce qui revient à dire que toute entreprise ne consiste qu'en des *moyens de contraintes*.

La science dans son prodigieux effort n'obéirait donc qu'à des phantasmes ? De toute évidence : oui ! mais *ce n'est pas à elle de l'avouer*. Ses calculs ou ses expérimentations ne seraient que des simulacres ? Oui, mais *elle ne doit pas le savoir* ! Son phantasme est l'indispensable sérieux à laquelle sa *feinte* la condamne.

S'ensuit-il que face à cet envoûtement nécessaire de la science, il appartienne désormais à la philosophie seule de se donner pour une *science fiction* ? Si par la voix de Gilles Deleuze elle ose semblable impertinence à l'égard d'elle-même, ce n'est sans doute pas pour se réserver à elle seule ce privilège.

In initio erat simulacrum — tel est le principe du programme deleuzien : le pathos simulateur en tant que l'unique producteur de la signification, soit le simulacre de ce qui serait ou ne serait jamais un *fait*. Le suppôt même jamais un fait accompli, jamais que le produit réversible d'une simulation antérieure à sa formation — écho répercuté à l'infini ? — Qu'en est-il alors du « sérieux » — de la « nécessité » — du poids qui entraîne une pensée ou un acte ? La réponse serait celle-ci : *qu'il est essentiellement sérieux de jouer, sous peine de succomber au sérieux bestial* — avec les avantages de l'animal en moins. « *Ce n'est pas le sommeil de la raison qui engendre les monstres, mais plutôt la rationalité vigilante et insomniaque* » (*L'Anti-Œdipe*, p. 133).

Roberte et Gulliver
Divertimento pour Gilles Deleuze

PIERRE KLOSSOWSKI



*RUMEURS DU QUAI PRINCIPAL d'une station balnéaire.
Arrivée d'une voiture. Claquements de portière, bruits de pas précipités. Hall d'un grand hôtel ; bureau de réception, standardistes.*

*Voix du portier : Conduisez Madame l'Inspectrice au 122.
Montée de l'ascenseur. Voix des grooms : Par ici Madame.
(Bruits de serrures).*

Voix de Roberte : Oh, aveuglant ! Étouffant ! Faites marcher les ventilateurs ! Entrouvrez les fenêtres, baissez les stores ! Laissez-là mes valises, la femme de chambre rangera mon linge. Voici, mes petits gars, allez !

Voix des grooms : Si Madame a besoin de quoi que ce soit, l'un de nous sera toujours vers le milieu du palier face à l'ascenseur. C'est plus rapide que le téléphone. (La porte se referme.)

Voix des grooms : — Un gros billet — qu'elle est chouette — un peu boudeuse — un peu grande perche — beaux nichons — entre deux âges — grandes mains — qui couvrent tout — belles jambes (silence).

Une voix anonyme (caverneuse) :

Voilà, Madame, ici vous serez tranquille, nul ne vous inquiétera

chambre à grand lit pour deux communiquant
avec un salon fumoir à large divan

deux salles de bains reliées par un couloir
 le tout orné de glaces camouflant des portes matelassées.
 Ici le détective conjugal s'é gare à coup sûr
 cette ligne de téléphone permet de signaler
 au comité de la censure
 vos observations à mesure que vous surveillerez tout à
 loisir
 cette transmission — en direct :
 reposez-vous maintenant et si la trop grande ardeur
 vous empêche de dormir
 tout de même fermez les yeux : tout ce que vous entendrez
 vous allez le voir et vous voir vous-même
 et voir d'autant mieux tout ce que l'on dit de vous,
 de vous — qui attendez ce soir...

Voix de Roberte s'allongeant : Ah ! pouvoir enfin penser à
 autre chose, pas pour longtemps (*silence. Bruits de pas de
 plusieurs personnes qui pénètrent dans l'appartement.*)

Voix speakerine (alias Faffner) : Il n'est plus temps,
 Madame, de changer votre pose — gardez le bras ainsi
 accoudé — la main ouverte près de l'oreiller — la tête
 à la renverse — la main gauche sur le nombril — ne dissi-
 mulez rien. (*Chuchotements de plus en plus intenses.*)

Voix de collégiens : Le doyen nous accompagne ? — Le
 doyen est encore au fond du couloir. — Est-ce qu'on s'est
 trompé d'étage ?

Voix speakerine :
 Des voix qui ont à peine mué
 d'une incertaine virilité
 des regards ingénus
 viennent de façon lénifiante
 conditionner votre détente.

Voix des collégiens :

Attention, le doyen arrive ! (*Rumeurs, silence.*)

Voix du doyen : Puisque c'est ici que nous sommes venus
 fêter la Saint-Patrick, le vénérable fondateur de notre
 vieux collège, profitez-en pour vous divertir à bon
 escient : vos camarades, Lord Stanhope et Sir Dunlop,
 vous ont réservé une surprise...

Mouvements divers, voix des collégiens :

Non ! Mais est-ce que je vois trouble

Comment l'ont-ils fait passer à la douane ?

(*Scandant à l'unisson*) : Gulliver ! Gulliver ! Gulliver !

Voix de Gulliver : Lord Stanhope, Sir Dunlop, my beauti-
 ful children,

élevez un peu ma chaise à porteur
 au-dessus de vos têtes

qu'un moment je survole mes petits agneaux si avides
 d'une formation continue.

Approchez, mes enfants, doucement je vous prie,
 tenez-vous là, à l'extrémité de ce lit
 l'audio-visuel échoit à l'innocence.

Messieurs les licenciés, il y a encore de la place sur le côté,
 là dans la ruelle.

Messieurs soyez discrets, ne vous serrez pas trop contre
 le matelas

ni ne vous appuyez sur les boules des barreaux.

Si impressionnant que sera ce spectacle,
 tenez vos langues, pas de remarques personnelles !

Il est strictement interdit de prendre des notes,
 c'est avec l'autorisation du Doyen, je vous le rappelle,
 que vous serez ici les témoins de tout ce que signifie la sieste
 d'une femme, qu'aussi chaste que belle je veux croire surmenée.

Il ne s'agit pas d'une séance d'hypnotisme.
 Stanhope, Dunlop, déposez-moi sur la courtepoinTE :
 lentement, Messieurs. Ça y est, j'y suis.
 (*Mouvements divers, silence.*)
 Trouver dans les lois de l'*optique*
 une manière de se conduire envers ses semblables
 et dans les règles de la *perspective*
 la pratique du *dissemblable*
 c'est l'invention de Gulliver !
 Tout ce qui approche dans l'espace grandit
 tout ce qui s'éloigne diminue
 comme plaisirs et douleurs vont dans le temps
 et si l'on arrive au pied d'un monument
 que de loin l'on glisserait dans sa valise
 toutefois entre humains l'on trouvera toujours
 notre *inévitabile* prochain
 notre semblable, *plus ou moins* !
 Dès lors qu'on ne peut jamais le fuir
 qu'on l'aime ou qu'on le déteste,
 comment faire pour le supporter ?
Changer de dimension, Messieurs,
 c'est l'invention de Gulliver !
 Encore pour la mettre en pratique
 faut-il avec à-propos
 sous peine de situations tragiques
 distinguer le vrai du faux !
 Ne souffrir le prochain que de loin c'est le réduire à
 presque rien —
 hallucinose catastrophique —
 ou solution héroïque ?
 vivre unique de son espèce,

tel je fus à Lilliput
 géant pensant crever de faim !
 Ceci n'est guère recommandable
 l'inverse sans doute est préférable
 mais, je gage, inimitable !
 soit tolérer son semblable
 l'approcher par sympathie
 curiosité ou intérêt
 sans rien perdre de ma distance
 c'est me diminuer moi-même
 au point qu'en un clin d'œil je puis
 lui faire les poches à son insu
 l'assister dans ses besoins

Mais c'est une autre affaire
 de feindre la distance
 pour approcher des dames
 se diminuer en conséquence
 tel l'on me voit sur ce lit
 me produire en miniature
 debout auprès de la dormeuse
 dès lors plus grande que nature —
 d'autant plus vaste sa nudité
 sa tête, ses épaules, ses bras, ses jambes,
 ses seins, son ventre, ses mains
 attendent quelque soupissant
 à son tour plus grand que nature.
 De tailles égales, que vont-ils faire
 que sauront-ils l'un de l'autre
 tant soit peu de nouveau ?
 Rien, Messieurs, sans Gulliver !

C'en est assez du préambule,
 je ne prétends pas faire de leçon —
 toute expérimentale
 se veut ma démonstration.
 Pour mesurer la taille allongée de la dame dans toute son
 étendue
 il suffirait, dites-vous, d'une aune de couturier ?
 Non, Messieurs, cet instrument par son exactitude
 ne saurait par autant de chiffres
 exprimer une disparité des plus dramatiques.
 Cette femme ni assise ni horizontale et pourtant couchée
 garde la position fortuite où elle s'est jetée
 et recèle de la sorte d'infinies variations.
 Ici, la figure réduite mais vivante non pas d'un avorton
 mais d'un corps raisonnable
 s'impose — soit l'unique Gulliver
 dont la souplesse adhère à ce souple abandon.
 S'il est vrai que je mesure une coudée de haut je m'allongerai
 autant de fois qu'il faudra
 le long de la dormeuse
 et de bout en bout je progresserai
 depuis ses talons jusqu'au sommet de sa tête inclinée.
 Attention, ne perdez pas un geste et comptez chacune de
 mes extensions.
 Voyez : à partir de la plante de ses pieds
 j'atteins son genou — ce qui fait une coudée
 soit la longueur de ma propre taille ;
 je m'allonge à nouveau et me voici, je pense, à hauteur de
 son flanc ;
 troisième allongement, et ma tête retombe
 à l'ombre de ce beau mamelon ;

soit trois coudées ; ici je me redresse
 mais avisant le buste de la dame, j'observe déjà
 que debout face à son épaule posée sur l'oreiller
 ma perruque effleure à peine son menton :
 sa tête à la renverse me domine encore ;
 soit, Messieurs, au total près de quatre coudées.
 Son tour de poitrine — je suppose au juger, près de deux
 coudées
 son tour de taille une coudée et demie
 le tour de ses hanches, près de deux coudées encore une fois
 quant à ses mains aux longs doigts — une demi-coudée —
 voyez celle qui repose sur le galbe de son ventre...
 donc si je me risquais à quelque passe un tantinet malhonnête
 et qu'elle se réveillât en sursaut, vous pensez qu'elle
 m'expédierait d'une chiquenaude.
Voix d'un collégien (soprano) et de son camarade (alto) :
 Comment cet homoncule peut-il parler si fort et se livrer
 sur elle à tant d'acrobaties, s'agiter de la sorte,
 car enfin, si la dame voulait se reposer,
 que ne chasse-t-elle pas aussitôt ce bavard,
 et si elle ne nous met pas tous à la porte,
 est-ce qu'elle ne serait pas de mèche avec lui ?
 — Prends garde, chacun devra répéter la leçon !
 — Que dis-tu ?
 — C'est pourquoi les plus jeunes sont au premier rang !
 Toi, le benjamin, tu seras le premier appelé à réciter
 pour que tout le monde sache que tu as bien suivi !
 — Qu'est-ce que tu radotes !
 — Tiens, voilà,
 Gulliver tend vers nous le bout de son fouet — c'est toi
 qu'il désigne...

Voix de Gulliver : Monsieur, je vous en prie, ne vous cramponnez pas aux barreaux du lit ! Je risque de trébucher à la moindre secousse !

Concluons : si la dormeuse mesure quatre coudées de long soit quatre Gulliver — c'est autant de fois en profondeur non moins qu'en hauteur et largeur un Gulliver entier apte par sa propre taille à jauger chacune des parties qui composent la dame un fragment évalué par Gulliver valant à chaque fois pour la dame tout entière.

Voix du second collégien (alto) :

Allons, ressaisis-toi et garde ton sérieux

L'as-tu vu, avec quelle agilité

il a franchi les chevilles de la dormeuse

recule un peu — nous risquons de le gêner encore

maintenant il se campe face aux longues jambes,

lève le bras — quoi donc — oserait-il la fouetter ?

(claquement de fouet)

As-tu senti ce courant d'air ?

(mouvements divers dans l'assistance)

Voix de Gulliver : Faffner, Faffner ! Tu as beau veiller sur ton trésor !

Vas-tu sortir de ton antre ? Gulliver t'attend de pied ferme !

(second claquement)

Faffner ! N'es-tu pas toi-même le trésor de cette dame ?

Viens donc un peu te mesurer avec moi !

Voix speakerine (alias Faffner imitant la voix de Roberte) :

Hm — hm — hm

Quel que soit le monstre interpellé

puisque c'est moi, Madame,

laissons aux spectateurs le soin de l'identifier.

Ou bien préférez-vous que l'on devine pourquoi maintenant en plein sommeil vous rougissiez si fort ?

Aussi vous demanderai-je, Madame, un simple mouvement qui nous mette plus à l'aise :

sans remuer les épaules sur l'oreiller sans changer la position de votre buste

décroisez vos jambes, lentement s'il vous plaît, relevez le genou de votre jambe droite

repliez-le contre la cuisse

donnez du relief à votre mollet

ramenez le talon près de votre fesse

mais largement écarterz l'autre cuisse vers la gauche sur le bord du lit

et laissez choir la jambe dans la ruelle.

Vos bas de soie noire sont d'un bel effet,

la jambe de droite en est toute chatoyante

et le genou gauche tout scintillant dans la pénombre

tranche sur la chair mordorée de vos cuisses.

Voix du premier collégien (soprano) : Non vraiment, écoute, ça m'est insupportable !

ces tièdes effluves parfumées — la tête me tourne — je tombe dans les pommes.

Voix du second collégien (alto) : Tais-toi, te dis-je, ne ferme pas les yeux, mauviette.

Oh, ça ! *(claquement du fouet)*.

Le voici à califourchon sur la cuisse de la dame !

Voix de Gulliver :

Moment crucial, Messieurs, de ma démonstration !

C'est pourquoi Gulliver vous pose la question de savoir

si tout ce qui fut jusqu'alors opéré à l'insu de la dame
 le long de ses contours
 forme une série de gestes réellement effectués
 ou bien
 si Gulliver et vous ses auditeurs autant que lui-même,
 tous nous ne serions pas
 les divers moments d'un songe de la dormeuse.
 À moins que vous, Messieurs, autour de ce lit
 ne rêviez une histoire à dormir debout !
 Gulliver — un songe ? Soit ! Expliquez-moi
 ce que vous êtes venus faire dans cette chambre :
 écouter Gulliver
 illusoire discoureur
 que la dormeuse du fond de son sommeil
 enfante
 et par la voix et les gestes duquel
 la dame décrirait à Messieurs les voyeurs
 l'ampleur de ses appas.
 Jusqu'à preuve du contraire
 écartons semblables hypothèses.
 Retenons la dernière, celle du simple bon sens ;
 cette beauté alanguie, les paupières closes,
 feint ici de dormir et par son faux sommeil
 cherche à me défier tant
 qu'à me forcer jusqu'à l'impertinence
 et va trouver dans mon propos studieux
 tout loisir de se laisser aller elle-même
 à l'extrême indécence.
Voix de speakerine (Faffner) :
 Non, ne cherchez pas en vous-même quelque réplique à
 ces insinuations

vous dormez ; dormir sans savoir que l'on dort, c'est dormir
 je suis là pour vous le certifier.
 Évitez qu'un réflexe ne précipite les péripéties de cette
 dernière séquence.
 Non ! mais non ! Je ne vous demande pas de la relever,
 cette cuisse
 abaissez-la tout de suite : — voilà — vous la relevez encore ?
 à quoi bon ce mouvement de bascule
 Gulliver jusqu'alors si léger, pèse-t-il soudain plus lourd ?
Voix de Gulliver : Allons Faffner, tu te décides enfin ?
Voix speakerine : Vous êtes folle, mais vous êtes folle !
 Gardez cette main sur le nombril n'allongez pas vos
 doigts — ne les crispez pas sur moi !
 Madame, vous êtes hors de mon cadrage.
 (*Coups frappés à la porte. Entre le gérant du palace.*)
Voix du gérant : Est-ce ainsi que l'on observe les règlements
 de notre hôtel ?
 Qui donc a pu vous introduire dans les appartements
 réservés à ma respectable cliente ?
 Regrettable erreur de mon personnel, Monsieur le
 Doyen !
 C'est au rez-de-chaussée que votre réunion devait se
 dérouler, dans la salle de billard. Madame, je suis confus
 — Oh ! mais bien sûr,
 elle dort ! Allons, allons, Messieurs, sans bruit
 quittez ces lieux sur la pointe des pieds.
 Comment, Monsieur le Doyen, éviterez-vous le scandale ?
Voix du Doyen : N'ayez crainte, Monsieur le gérant, de
 belles dames nues
 les enfants en ont plein la vue
 mais un Gulliver minuscule qui parle

d'une voix de tonnerre
ça ne se voit pas tous les jours !
en sa présence invraisemblable
la pornographie s'en va au diable !

Le gérant : Qui... quoi... Comment... Gulliver ?

(Soudain bululements de sirènes — rumeurs de panique au dehors — clameurs :) — Le colosse — v'la le colosse — Santa-Sede envahit la plage — Santa-Sede lance un ultimatum — la municipalité ne capitulera pas — Ultimatum ! Ultimatum !

(Bruits de pas précipités d'une foule envahissant la chambre de Roberte, tumulte de voix confuses.)

Voix du gérant : Ah ! Monsieur le Maire — place à M. le Maire — que se passe-t-il ? M. le Maire au micro !

Voix du Maire : Ni révolution, ni apocalypse — c'est simplement de la piraterie — Santa-Sede occupe déjà le centre de la ville — que dis-je, il revient sur le front de mer regardez donc là-bas — lui-même de tout son énorme fessier — siège sur la toiture du casino à le faire craquer, il pète et souffle comme un boeing et piétine de ses bottes des centaines de voitures mais faisons vite — l'ultimatum expire dans cinq minutes. Et surtout ne réveillez pas Madame l'Inspectrice ! Mais trouvez-moi donc son espèce de secrétaire — de gorille, de sapajou — enfin Gulliver !

Voix du gérant : Encore Gulliver ?! Vous aussi M. le Maire, êtes à ce point troublé ? Tout le monde a donc perdu la tête... Madame, Madame...

Voix du Maire : ...Taisez-vous ! — si elle se réveille, c'est la catastrophe ! Gulliver !

Voix de Gulliver : Qui m'appelle ?

Le Maire : Moi, le Maire — m'entendez-vous ?

Le désastre nous presse, Gulliver,
le colosse exige que lui soit livré sur-le-champ sa géante.
Vous, Gulliver, savez par expérience ce que cela veut dire :
sa géante

sinon Santa-Sede détruira tous les palaces de la côte,
jusqu'à ce qu'il trouve la résidence où elle se cache.

Gulliver : Je m'en moque et qu'y puis-je ?

Le Maire : Il faut vous entremettre auprès de Santa-Sede !

Gulliver : Moi ! Me mêler des intrigues de ma patronne !
Voyez-moi l'indiscret ! Non, ce n'est pas moi qui dispose
des rendez-vous de Madame, au demeurant une person-
nalité officielle

dont la sauvegarde incombe à vous seul

Le Maire : ... la sécurité de mes administrés, la prospérité
de nos établissements !

Gulliver : ... le Casino ?

Le Maire : Hélas, oui ! notre beau Casino...

Gulliver : À combien estimez-vous...

Le Maire : ... annuellement, il rapporte à la municipalité...

Gulliver : Vous n'y êtes pas ! À combien estimez-vous
ma patronne ?

Le Maire : Mais... inestimable !

Gulliver : Soyez précis — en chiffres — le prix de sa vergogne !

Le Maire : Eh quoi ! sa vergogne ! ce genre d'estimation
m'échappe !

Gulliver : non pas à Santa-Sede : elle vaut pour lui plus
qu'un Casino.

Le Maire : plus que des milliers de vies humaines ?

(bruit d'une explosion)

Le Maire : Ha...

Gulliver : C'est cent millions tout de suite ou bien allez-vous-en !

Le Maire : Chaque fois que Madame l'Inspectrice débarque chez nous, Santa-Sede vient faire ici son raffut...

Gulliver : Alors, pourquoi invitez-vous Madame à inspecter votre ville...

Le Maire : La fraude... la pornographie... la drogue... en tout ceci il est bon qu'elle nous mette hors de cause.

Gulliver : Eh bien ! il fallait y songer d'avance ! Cent millions — bien modeste — c'est le meilleur moyen de vous en débarrasser !

Le Maire : Bon... c'est conclu !

Gulliver : Signez, Monsieur le Maire, signez !

Et sur la façade de ce palace, faites courir en lettres lumineuses la joyeuse nouvelle :

Roberte attend son colosse.

Le Maire : ... son colosse ? — comment va-t-elle s'y prendre ? et si elle refuse comme il est normal de le croire...

Gulliver : Pas question, je m'en porte garant !

Voyez plutôt dans quel état l'a mise notre estimation.

Le Maire : Ha ! que me montrez-vous là ce reptile crêté qui bave et crache son venin...

Gulliver : C'est Faffner, le dragon gardien du trésor !

Le Maire : Ah ! j'ai compris ! elle ne dormait donc pas !

Elle nous entendait ! la friponne ! Bande d'escrocs — trahison — trahison — au secours — au secours — au secours...

(Ses cris s'évanouissent dans la rumeur d'un ouragan qui se lève accompagné de fracas.)

Silence que rompt un long gémissement de plaisir poussé par

Roberte, tandis que monte en s'amplifiant la voix de Santa-Sede sur un ton de lamentation).

Voix de Santa-Sede : Crudele ! Ah crudele ! Io nonne posso piu...

(Éclats de rire de Roberte)

Roberte : Gulliver, Faffner, c'est plus fort que moi !

Pourquoi es-tu toujours tellement en retard !

Santa-Sede : Non capisco niente ! Ah perfida !

(bruit de casse épouvantable). Perfida — perfida...

(« perfida », se confond peu à peu avec le cri des mouettes que couvre bientôt le grincement des grues).

Sed Perseverare Diabolicum

FRANCE BERÇU



*Chez Leibniz : des concepts aburissants,
un monde effarant, une création affolante
au service de l'ordre...¹*

I. D'UNE STRUCTURE À L'AUTRE

À vouloir se donner des ancêtres, on finit toujours par en trouver². Mais de celui qui marque un système du sceau de la folie, que dire ? Dire : assigner au Fou un hors lieu, substitutif d'une demeure, c'est du même coup se désigner soi-même comme un *intra muros*. Ou, au contraire, plutôt dire : celui qui met le Fou à l'écart du lieu s'identifie, par dénégation implicite — à cet écart même et se désigne, se veut comme Fou, personnage, nomade.

Cela nous semble la subtile stratégie de Deleuze. « Qui pousse l'invention des principes chez Leibniz : la folie³ ». Une folie au service de l'ordre. Le système leibnizien serait une création indéfiniment — infiniment continuée de concepts « bouche-trou » (mais les trous ne seront jamais bouchés) ; de bouche-trou, parce que le trou est ce par où peut passer, veut passer le désordre. Le système leibnizien est incohérent donc, puisque les concepts ne s'engendrent pas les uns les autres par un lien de nécessité, mais marquent, l'un *après* l'autre, leur *impuissance* à assurer l'ordre — le remplissement — le marquage continu de la réalité.

Tel est, en substance, le discours de Deleuze concernant Leibniz ; tel voudrait être notre propos concernant

Deleuze. L'auteur de la *Logique du Sens* refuse de faire de Leibniz son « ancêtre » parce qu'il refuse l'arbre — généalogique, générateur, parce qu'il coupe les arbres. Chez Deleuze : des concepts ahurissants, un monde effarant, une création affolante au service du *désordre*. Leibniz inversé donc, et l'image du fou se précise au reflet du miroir : puisque « *Innover* c'est accepter d'être fou : le *grand sorcier* »⁴. Or, « le Fou est celui qui n'obéit pas à la Loi parce que c'est la Loi »⁵, phrase à prendre en deux sens : ne pas obéir à la loi parce que c'est la loi, autrement dit, refuser l'impératif catégorique ; ne pas obéir à la loi, parce que c'est la Loi de ne pas obéir à la loi.

Deleuze innove, il veut être Fou — grand sorcier. « Les auteurs que la coutume récente a nommés structuralistes n'ont peut-être pas d'autre point commun, mais ce point est l'essentiel : le sens, non pas du tout comme apparence, mais comme effet de surface et de position, produit par la circulation de la case vide dans les séries de la structure (place du mort, place du roi, tache aveugle, signifiant flottant, valeur zéro ou cause absente, etc.) »⁶. Deleuze est la case vide du structuralisme, son mort, son fou, son roi, se mettant à l'écart des grands noms de cette « école » pour mieux s'y inscrire à faux, en porte-à-faux, pour mieux la pervertir de l'extérieur qui en devient son intérieur. Il affole, au sens strict, le système structuraliste, il veut le conduire à la folie, définie ici comme surabondance, excès, incontrôle, comme il veut affoler la culture, comme il veut affoler la société (religion et psychanalyse, ou, qui sait même, psychanalyse comme religion).

Deleuze au service du désordre, parce que désordre égale déculturation, mort de la culture. Or, « l'acte

fondamental de la culture, c'est le marquage »⁷ et « dans la culture on écrit mais pas sur des pages »⁸, car « la loi c'est l'écriture (...) sur et dans les corps »⁹.

Deleuze, la *création* du *concept* au service du désordre, de la dé-culture, du dé-marquage donc. Deleuze créateur, tel le Fou, le Sorcier, tel Dieu, tel le Diable.

II. FOLIE, OU DE LA PHILOSOPHIE PERVERTIE

1. L'INTENTION PERVERTIE

De Hume à Kant, de Spinoza à Nietzsche, des Stoïciens à Leibniz, les diverses études de Deleuze nous semblent être le signe d'une démarche analogue : montrer, au sein des différents systèmes, la permanence d'une combinatoire de cases vides et pleines, de différentielles et de répétitions, autrement dit, réduire la spécificité de chacun des auteurs. Il s'agit de faire passer les discours philosophiques au laminoir d'une détermination totalisante qui démasque la philosophie comme leurre, comme leurre du Désir au sein d'une systématisation paranoïaque à commande unique, Dieu.

Mais tel n'est pas le seul but : il s'agit aussi de marquer, dans tout système philosophique « bien encadré », la présence d'un excès de sens, d'un « truc » en plus qui pervertit la machine de l'intérieur. Il y a toujours, ici ou là, un surplus de sens qui gêne ; que ce soit la *chôra* platonicienne comme indétermination suprême et constitutive par là-même du monde ; que ce soit l'incorporel stoïcien comme marge indéterminée du système ; ou encore le Dieu de Kant comme « l'ensemble de toutes les possibilités dont dérive la réalité »¹⁰.

Or « faire circuler la case vide, et faire parler les singularités pré-individuelles et non personnelles, bref produire le sens est la tâche d'aujourd'hui »¹¹. Autrement dit, Deleuze se donne comme le porte-parole, le prête-nom de l'élément excédentaire de tout système ; il se donne donc comme voix de l'excès de sens, de cet « élément paradoxal où l'objet = x, manquant toujours à son propre équilibre, excès et défaut à la fois, jamais égal, manquant à sa propre ressemblance, à sa propre identité, à sa propre origine, à sa propre *place*, toujours déplacé par rapport à lui-même : signifiant flottant et signifié flotté, place sans occupant et occupant sans place, case vide (qui constitue aussi bien un excès par ce vide) et objet surnuméraire (qui constitue aussi bien un manque par ce surnombre) »¹², comme Fou. Il est celui qui fait dysfonctionner la belle machine du paranoïaque, qui désarticule l'Œdipe gisant au cœur de toute philosophie, car « à chaque fois, la généalogie œdipienne forme et ferme un triangle la tête en bas, et se sert du sommet pour reformer un autre triangle. Mais rendre la généalogie à elle-même, comme matière, la redresser, la détriangler, la survoler, y mettre à distance les mêmes êtres, homuncules agents de production, aux bouts simultanés des transversales de tous les triangles, voilà la plus haute tâche du *généalogiste-fou* »¹³.

2. LE LANGAGE PERVERTI

Cette entreprise d'affolement menée par Deleuze sur le texte même de la philosophie nous semble pouvoir se marquer au plan de l'évolution de son œuvre, doublée elle-même d'une évolution de son langage. En ce sens, nous aimerions lui attribuer ici la figure du Fou dans le

jeu d'échecs. Le Fou est celui qui progresse en diagonale, qui ne peut sortir de sa couleur et qui, de ce fait, se trouve, d'entrée de jeu, exclu de la moitié de l'échiquier.

Diagonalement, par le biais, par la bande, Deleuze progresse dans le texte de la philosophie et, par là-même, dans son propre texte. Trois moments nous semblent pouvoir être définis dans cette progression. Une première période serait celle des œuvres « philosophiques » qui toutes tendent à isoler les philosophes dans une seule couleur et donc à réserver à Deleuze le reste, l'autre moitié, l'autre case de l'échiquier ; un tournant, ensuite, celui de la *Logique du Sens*, qui marque l'interférence totale des différents systèmes philosophiques réduits à un jeu subtil de deux couples différentiels croisés : le jeu surface/profondeur ; le jeu désir/signifiant. Enfin, tout ce qui est « post » *Logique du Sens*, c'est-à-dire l'entreprise qui s'attaque à la psychanalyse elle-même pour en démontrer les mécanismes « répressifs ».

Cette progression se marque au plan même du langage. Langage dirions-nous universitaire de la première période, qui devient, dans la *Logique du Sens*, une textualité aphoristique et quasi-« littéraire », dans l'interférence constante des concepts et des fantasmes. Enfin, il nous semble — mais cela ne peut être avancé qu'avec précaution puisqu'il s'agit d'une entreprise en train de se faire — que s'établit un primat de l'oral sur l'écrit. Depuis la *Logique du Sens*, Deleuze a peu ou pas publié. Il ne publie pas, il parle, il « fait des cours ». Et quand il publie, il écrit comme on parle¹⁴.

3. SUBVERSION DU CONCEPT

Parce que écrire *comme il faut* écrire c'est sacrifier à la profondeur, à l'au-delà, à l'intelligible. Mais, au contraire, écrire comme on parle, ou procéder « seulement » à l'acte de la parole, c'est accorder le primat à la surface, à l'inscription, au corps. Telle nous semble être, en dernier ressort, la démarche fondamentale : ruiner la philosophie à sa racine au sens propre du terme, c'est-à-dire au point où la philosophie s'épuise en une vaine recherche idéaliste, recherche du substrat, du fondement, de la profondeur donc. Ruiner la philosophie en substituant à la profondeur l'étude de la surface, comme étalement, et texte à déchiffrer. Surface du sens, mais aussi, mais surtout, surface des corps, lieu de la torture et de la culture.

III. LE GRAND SORCIER OU QUAND LA TRACE DEVIENT DOULEUR

1. DU LIVRE AU CORPS

« La représentation verbale n'est pas séparable de son inscription dans les corps »¹⁵

En substituant la surface à la profondeur, et en faisant opérer cette substitution à l'intérieur du champ social, Deleuze définit la culture comme machine destinée à l'enregistrement. C'est une machine qui fait enregistrer non des lettres et des mots par l'esprit, mais des codes et des lois par les corps. Tout processus de culture est processus cruel qui mord à même la chair crue. Il faudrait alors analyser toutes les pratiques rituelles (excision, circoncision, incision, etc.) qui marquent l'appartenance

d'un individu à tel ou tel groupe, appartenance reconnue à la plaie du corps qui la signe. « L'acte fondamental de la culture, c'est le marquage »¹⁶. Et par exemple : la torture ; et, par exemple : le tatouage ; mais aussi, à un degré de symbolisation extrême, le « tamponnage » des papiers d'identité, les codes, les matricules, par lesquels nous sommes socialement désignés.

2. LE CORPS, GRAND LIVRE DE LA LOI

« Notre sentence n'est pas sévère. On grave simplement à l'aide de la herse le paragraphe violé dans la peau du coupable. On va écrire par exemple sur le corps de ce condamné (...) Respecte ton supérieur »¹⁷

Ce qui s'écrit, ce que l'On écrit sur le corps, c'est la marque d'une territorialité, d'une appartenance. Je, étant marqué, devient citoyen, habitant, cultivé, oui, cultivé, labouré : j'ai un sillon tracé dans mon corps qui répète dans sa plaie la loi, la formule inexorable du « tu dois ». Je suis passé par la machine culturelle, l'effroyable broyeuse des singularités. Je suis marqué comme tous les autres, et si je porte une marque en plus, ce n'est que celle de ma rébellion et je la porterai toujours comme manque en ma chair. La machine « écrit [...] douze heures de plus en plus profondément. Pendant les six premières, le condamné vit à peu près autant qu'avant, il souffre seulement [...]. Mais comme il devient calme à la sixième heure ! L'esprit le plus stupide s'ouvre alors. Cela commence autour des yeux, puis rayonne et s'étend.

Un spectacle à vous donner la tentation de vous mettre aussi sous la herse. Il ne se passe d'ailleurs plus rien, l'homme commence seulement à déchiffrer l'inscription, il avance les lèvres comme s'il épelait. Vous avez vu qu'il n'est pas facile de lire cette écriture avec les yeux ; eh bien, l'homme la déchiffre avec ses plaies¹⁸ ».

3. TA DOULEUR EN GAGE DE MON PLAISIR

*« La douleur fait plaisir à quelqu'un car
c'est la marque que le signe prend bien ;
la douleur devient un gage que le signe prend ; (...)
la douleur comme garantie...¹⁹ »*

La machine de la colonie pénitentiaire, comme modèle de toute machine culturelle, ne fonctionne pas à vide et seulement pour inscrire la loi. La loi est toujours représentée par quelqu'un, l'exécutant, ou le créateur de cette loi. Tout processus culturel, tout processus de marquage donc, institue entre le marquant et le marqué un rapport sadomasochiste qui passe par le biais du regard. La culture institue entre deux « individus » un rapport de perversion ; celui qui cultive, c'est le voyeur ; celui qui est cultivé se voit désigné comme exhibitionniste. Tu souffres, et de cette souffrance je jouis parce que c'est le gage que la loi prend forme, prend *corps* en toi. Il n'y a de loi, donc, que celle qui assure à son auteur la jouissance de voyeur. La loi, c'est donc bien « l'absurdité du contenu et la cruauté de la forme »²⁰, puisque son contenu est indifférent au plaisir qu'elle procure ; elle ne procure du

plaisir qu'en s'inscrivant en l'autre, en devenant marque au corps de l'autre. La loi est toujours inscription, la loi est toujours ce qui se lit, et dès lors le rapport s'inverse : l'« activité » est du côté de celui qui donne à lire, la passivité du côté de celui qui lit. C'est le marqué qui fait violence au porte-loi, au législateur, qui ne contemple que de loin et *avec envie* la supériorité de l'autre, attestée par sa souffrance. « Un spectacle à vous donner la tentation de vous mettre aussi sous la herse²¹ ». L'écriture est un plaisir masturbatoire, puisqu'il s'agit bien alors de se regarder jouir en violant la feuille blanche qui me sert de témoin. Mais il existe au contraire un « rapport que je crois profond entre masochisme et activité de lecture...²² ». Masochisme en un double sens : est masochiste celui qui accepte en son corps l'inscription de la loi et qui en souffre et qui jouit de cette souffrance ; est masochiste celui qui fait inscrire la loi par l'intermédiaire d'une machine ; qui est donc spectateur de la souffrance de l'autre et à qui cette souffrance fait envie. Lire, c'est jouir d'une frustration ; je suis frustré de la douleur de l'autre et de son activité et de cette frustration je me fais spectateur, voyeur, voyeur masochiste ce qui implique en retour un sadisme décuplé du législateur : je ferai entrer plus avant la loi en ton corps pour que ma jouissance soit accentuée et tu en mourras. « C'est un gros travail, certainement ; il lui faut six heures pour finir. À ce moment, la herse l'embroche complètement et le jette dans la fosse où il tombe en faisant "plouf" sur l'ouate et l'eau sanglante²³. »

IV. LE DIABLE : JOUIR INFINIMENT DE LA MORT DES DIEUX

1. « L'ŒIL ÉTAIT DANS LA TOMBE... »

La loi écrite sur des Tables et sur des corps, c'est la loi de Dieu. Et Dieu, omniscient certes, omniprésent, tient son omniprésence de son *omnivision*. Dieu est regard : il *perce*, au sens profond, le secret des corps et donc le secret des âmes et transperce la conscience par la plaie de sa lumière, et Dieu en tire plaisir : Dieu est voyeur. « Chez les Grecs, les dieux assument la faute ; mais *Dieu a rendu l'homme fou*, non coupable, mais fou ; c'est l'ubris. L'homme est le siège d'une déraison (...). Le mal est à prendre en termes de *folie* et de *déraison*, et non en termes de faute ou de culpabilité. *Les dieux rendent fous* ; ils inspirent des actions *honteuses*, mais non coupables. *Les dieux sont comme un regard sur un théâtre* : Dieu est un voyeur²⁴. »

2. DE DIEU ; DE L'INCONSCIENT ; QU'ILS EXISTENT

« Au XVIII^e siècle, Dieu c'est l'ensemble de toutes les possibilités dont dérive la réalité. Toute la réalité en dérive par voie de disjonction et de division. Dieu c'est la matière logique dont tout dérive par voie exclusive et limitative puisque le seul illimité c'est Dieu. »²⁵

Dieu, comme matrice de tous les possibles, détermine l'existence de la réalité par une série finie de limitations exclusives. L'inconscient, c'est la matrice de toutes les possibilités qui détermine l'imaginaire et le réel (mais, ici, c'est tout un), par une série indéfiniment continuée

de disjonctions non exclusives. Qu'est-ce à dire, sinon que « L'inconscient est orphelin, athée, célibataire²⁶ ». L'inconscient ne connaît ni Dieu, ni femme, ni parents. D'où vient L'Œdipe, alors ?

3. ŒDIPE OU LA NOUVELLE COLONIE PÉNITENTIAIRE

« L'œdipianisation, cette mise en pouponnière de l'inconscient, n'est peut-être déjà que l'effet d'une répression sociale qui défigure et recouvre la vraie vie de l'inconscient. Se peut-il que l'inconscient soit orphelin par nature, et que parmi toutes ses ignorances, il ait une ignorance sublime des parents²⁷ ? »

Si l'inconscient est conçu sur le modèle de Dieu, alors le psychanalyste est son officiant. L'inconscient, c'est la loi et le psychanalyste, c'est celui qui jouit de l'application de cette loi, de son marquage. L'Œdipe est dès lors le tampon dont sont marqués les analysés. « Dis que c'est Œdipe, sinon t'auras une claque [...] Au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à ne pas en finir avec ce problème-là²⁸. »

Tamponner fait plaisir ; le psychanalyste est un voyeur.

« Ceux sur qui l'œdipe prend sont *tamponnés*, ceux sur qui ça ne prend pas reçoivent *l'étiquette* : non justiciables de la psychanalyse²⁹ ». Dès lors se marque l'articulation : psychanalyse/culture ; psychanalyse/répression. Œdipianiser les « malades » c'est revenir à la « constitution d'une

grégarité par écrasement des singularités¹⁰ ». Tout le monde a le même inconscient, tout le monde entre dans le même moule, Papa-Maman. Et de voir que la loi parentale prend sur le corps, sur l'inconscient du « psychopathe », le psychanalyste en jouit, d'un regard, tel l'œil de Dieu.

4. BALLADE POUR UN FANTASME : DE DIEU AU DIABLE

« On pourrait supposer un anti-Dieu, principe du syllogisme disjonctif, mais avec quelque chose de diabolique, un usage inclusif et non limitatif. Un dieu qui dit à chaque branche : c'est moi là, et là, c'est moi aussi¹¹ »

Deleuze détruit la philosophie, la culture, la psychanalyse, Dieu donc. Il détruit, par un démontage de leur structure désirante, la place sociale que tiennent les officiants des différentes divinités : l'être, la société, l'inconscient, la toute-puissance ; il les détruit en se démarquant d'eux par une « schizo-analyse » qui met au jour leur délire.

Nous nous accordons le droit de voir en Deleuze la triple figure du Fou, en tant qu'il s'exclut de la Loi par une singularisation langagière et conceptuelle : du Sorcier, en tant que tout dé-marquage est un marquage « à l'envers » ; du Diable, dans la mesure où il invente un anti-Dieu, non limitatif et producteur d'une réalité toujours excédentaire, d'un imaginaire donc¹².

Et nous aimerions prendre pour modèle de cette entreprise le dernier film réalisé par Ken Russell, *Les*

Diables. Ce film nous semble en effet dépeindre de façon adéquate à la fois l'œuvre et le « personnage » de Deleuze. Cette œuvre représente un système de marquage qui met au jour la surface inscrite, et ceci dans une progression inéluctable : marquage de Dieu et de la territorialité dans l'esprit des hommes ; marquage de la loi par destruction de l'affectivité ; enfin, marquage du corps, et jusqu'à son démantèlement¹³. Particulièrement « éclairante » nous semble ici la scène de « torture » qui mène Urbain Grandier à la mort, mais qui, surtout, est précédée d'un acte de « torture » morale : la destruction des statues, des livres, de la maison de Grandier, de tout ce en quoi il a investi ; et surtout, tonsure de Grandier, destruction de sa beauté, de son harmonie. Tu es nu, dans une robe de bure, et laid, et sans attache. Tu mourras donc, la loi au corps. Le diable c'est les autres.

Mais, par contrecoup, je suis toujours l'autre, le diable de quelqu'un. Et Grandier est le Diable, en ce sens que le Dieu qu'il sert est un Dieu qu'il s'est lui-même forgé, en ce qu'il détruit la culture, la tradition, la marque donc, mais aussi en ce qu'il jouit de ce spectacle de destruction qu'il inflige aux autres.

Si le film de Russell peut servir de modèle à la pensée de Deleuze, alors Urbain Grandier peut servir de modèle à Deleuze lui-même. Grandier et lui sont romantiques, démasquent la folie des autres, et cela en deux sens. Une folie entendue au sens péjoratif, celle de la cruauté et de la loi ; une folie au sens laudatif, celle qui fait du Hors-la-loi le Héros. « La position de la personne comme classe illimitée, et pourtant à un seul membre, (Je), telle est l'ironie romantique¹⁴. » Or, l'ironie de

Grandier-Deleuze nous semble ici se manifester : « Tous les pogroms de l'histoire, *c'est moi*, et tous les triomphes aussi [...] Dirai-je que ce qui n'est pas réel au moins, c'est de faire comme si tout le réel m'affectait, *pour moi ou contre moi*, toutes les tortures s'abattaient *sur moi* et toutes les gloires m'exhaussaient ? *Je suis Schreber, Héliogabale et Caligula* ³⁵. » L'ironie romantique c'est de faire circuler le je comme corps sans organe, comme réceptacle des marques de la culture et de la répression. Le romantisme, c'est de prôner un retour à un état anti-répressif, sans marque autre que celle de la diffraction inépuisée, du morcellement continu de mon corps qui capte le Désir et la Nature, entendue comme possibilité interminée parce qu'interminable du Désir au delà du Social. « Retrouver partout, en tous temps et en tous lieux, *la production* du réel, *ô Nature, bondir par-dessus les liens sociaux et familiaux* pour saisir un réel tel qu'il est produit dans la Nature et par l'Histoire, fouiller l'empire romain, les cités mexicaines, les dieux grecs et les continents découverts pour en extraire ce plus de réalité, ce produit brut des machines désirantes au fond des temps et de l'espace et former le trésor des tortures paranoïques et des gloires *célibataires* : tel est "l'histrionisme" du schizophrène, [...] le vrai programme d'un théâtre de la cruauté, la mise en scène d'une machine à produire le réel ³⁶. » Or, « s'il est vrai que *le penseur des profondeurs est célibataire*, et le penseur dépressif rêve de fiançailles perdues, *le penseur des surfaces est marié*, ou pense le "problème du couple" ³⁷. »

Deleuze-Hugo. Je suis un ver de terre, une désarticulation exténuée, qui laisse en lui s'inscrire l'étoile.

Leibniz est fou, tout comme les Stoïciens, tout comme Nietzsche, tout comme « il y a une présence de la folie dans l'œuvre de Proust » ³⁸. Or, qu'est-ce que la folie : c'est « ce qui inquiète les gens plus que le crime ou la sexualité ; c'est l'innocence de la folie » ³⁹. C'est une série de boîtes closes, qui s'emboîtent les unes dans les autres, et ne communiquent que transversalement, tel le Fou des échecs.

S'il est vrai que le penseur des surfaces est marié, et si Deleuze en est un, et s'il est Fou et s'il est Diable, en quelle boîte est-il situé, entre quelle série de boîtes officie-t-il comme servant du mariage ?

À vouloir s'exclure, c'est à une inclusion que l'on procède. À vouloir se marier, à vouloir s'accoupler avec un corps sans organe, on finit toujours par avoir des descendants, — fragments, petites boîtes, débris — indéfiniment.



1. Extrait d'un cours inédit donné par Deleuze à l'E.N.S. de la rue d'Ulm, au cours de l'année 1970-1971. Ces références seront désignées par Ulm, suivi de la date du cours. Ulm, 20/XI/71.
2. Mais, à vouloir en donner aux autres, on s'en donne à soi-même.
3. Ulm, 17/XVII/70.
4. Ulm, 20/II/71. C'est nous qui soulignons.
5. Ulm, 20/II/71.
6. *Logique du Sens*, Éditions de Minuit, p. 88.
7. Ulm, 13/III/1971.
8. Ulm, 20/II/1971
9. Ulm 20/II/71.
10. Extrait d'un cours donné par Deleuze à la Faculté de Vincennes au cours de l'année 1970-71. Ces références seront désignées par Vincennes, suivi de la date du cours. Vincennes, 15/XII/70.
11. *Logique du Sens*, p. 91.
12. *Logique du Sens*, p. 265.
13. L'ARC, n° 43, sur Klossowski ; in *La Synthèse disjonctive*, p. 60.

C'est nous qui soulignons.

14. Un exemple parmi d'autres : « On imagine le président Schreber répondait à Freud : mais oui, oui, les oiseaux parlants sont les jeunes filles, et le Dieu supérieur, c'est papa, et le Dieu inférieur, mon frère . Mais en douce, il ré-engrosse les jeunes filles de tous les oiseaux parlants. » *L'ARC*, n° 43, *loc. cit.*, p. 55.

15. Ulm, 13/III/71.

16. Ulm, 13/III/71.

17. Kafka, *La Colonie pénitentiaire*. Éd. Le Livre de poche, p. 14.

18. *Ibid.*, pp. 22-23. C'est nous qui soulignons.

19. Ulm, 13/III/71.

20. Ulm, 20/II/71.

21. Kafka, *op. cit.*, 22-23.

22. Vincennes, 2/II/71.

23. Kafka, *op. cit.*, 22-23.

24. Ulm, 20/III/71. C'est nous qui soulignons.

25. Vincennes, 15/XII/70.

26. Vincennes, 30/XI/70.

27. *L'ARC*, *loc. cit.*, p. 54.

28. *Ibid.*, p. 56.

29. Vincennes, 2/II/71.

30. Ulm, 20/II/71.

31. Vincennes, 15/XII/70. C'est nous qui soulignons.

32. Cf. l'exergue de cette dernière « partie ».

33. Cf. les scènes de masturbation, d'exorcisme (mais ce sont bien sûr les mêmes), au lieu de jouissance des personnages secondaires, « doubles », voyeurs.

34. *Logique du Sens*, p. 164.

35. *L'ARC*, *loc. cit.*, p. 62. C'est nous qui soulignons.

36. *L'ARC*, *loc. cit.*, p.62.

37. *Logique du Sens*, pp. 254-255.

38. Intervention de Deleuze au cours de la dernière séance du colloque Proust à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, 22/1/72.

39. Colloque Proust, 22/1/72.

Métamorphoses de Sophie

JEAN-NOËL VUARNET



-

LE PROBLÈME de l'essence de la philosophie ayant été, par plusieurs lectures ou déchiffrements, *découvert*, la rétine théorique ne fait-elle que retenir provisoirement l'image inversée d'une réalité déjà disparue ? Quel est ce fantôme qui nous hante et qui *fortuit comme un rêve* — à l'occasion de certaines lectures — nous revient ? Ce fantôme, il apparaît désormais qu'il n'existe pas, que c'est un effet de texte, tout au plus un simulacre issu de la lecture ou produit par le jeu spécifique d'un certain type d'écriture. À la philosophie survit aujourd'hui l'enfant de son texte mort : un simulacre, peut-être un songe, le philosophe. Mais se faut-il inquiéter d'un songe ? Et qu'aujourd'hui l'image du philosophe, le philosophe comme image, nous interroge, après la philosophie ?

Si cette image est l'un des refoulés majeurs de la « théorie » contemporaine, il semble que peu de penseurs importants ne la sollicitent avec passion. Ainsi, Gilles Deleuze qui n'a cessé, dès longtemps, de la méditer, elle et ses figures nouvelles ou déguisements, qui n'a cessé de décrire la série possible de ses métamorphoses.

Cette image, par-delà le Vrai et le Faux, n'est pas une ou n'en est pas une, ouvre sur l'indéfini de figures qu'il s'agit, en divers lieux et places, de constamment (re)susciter, celles, violentes, d'une Sophie qui serait et ne serait

pas la Sophie des philosophes : son autre, son antre ou peut-être son double.

— *Plusieurs Sophies ? Plusieurs philosophes ? Perspectives...*

Que reste-t-il au « penseur abstrait » quand, renonçant au faux confort d'une « science des sciences », quand renonçant aux prestiges de la métaphysique, il s'affronte à la diversité des sagesses et des folies, au pluriel concret des signes et des pratiques signifiantes ? Devra-t-il, homme second, s'effacer jusqu'à n'être plus qu'un témoin et qu'un regard ? — « toujours parler de la blessure de Bousquet, de l'alcoolisme de Fitzgerald et de Lowry, de la folie de Nietzsche ou d'Artaud, en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? Souhaiter seulement que ceux qui furent frappés ne s'abiment pas trop ? Faire des quêtes et des numéros spéciaux ? Ou bien aller soi-même y voir un petit peu, être un peu alcoolique, un peu fou, un peu suicidaire, un peu guerillero, juste assez pour allonger la fêlure mais pas trop pour ne pas l'approfondir irrémédiablement... »

Avec de telles interrogations et quelques autres, la pensée de Gilles Deleuze joue et pose nouvellement la question des rapports réciproques de la philosophie, de la lecture et de l'existence — la question du statut de l'interprète.

Renoncer à la métaphysique, c'est devenir lecteur. Devenir lecteur, est-ce ou n'est-ce plus parler dans le *logos* ?

Contestant le règne de Délie (ou de l'Idée), Antilogos, pratique du déchiffrement, la lecture, pluralise et multiplie les lieux. Réflexions et réflexions de réflexions... Apprenant à lire, l'homme théorique perd son identité, peut-être son essence : apprenant à ne plus croire, il se multiplie.

Inscriptions, hiéroglyphes, symptômes — lectures et lectures de lectures...

Plus que les thèmes importent les textes, mais, plus que les textes, ce qu'ils cachent : volontés, attitudes ou types qu'il s'agit d'interpréter, de traduire — (« Car il n'y a pas de lois mécaniques entre les choses, ni de communications volontaires entre les esprits. Tout est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence. Tout existe dans ces zones obscures où nous pénétrons comme dans des cryptes, pour y déchiffrer des hiéroglyphes et des langages secrets »)¹. De livres en symptômes et de signes en livres, dispersé, se rassemblant, le lecteur se fait l'égyptologue de plusieurs Égyptes — à l'occasion, toujours, de prétextes qui l'inspirent et derrière lesquels il se dissimule — à la fois critique et tout autre chose qu'un critique — sous le signe d'Hermès, toujours au delà d'Hermès... Toute de ruptures et de faux-semblants, faite de séductions et de ruptures, comment une telle pratique donnerait-elle naissance à un corpus homogène qu'il serait possible de résumer, dont il serait possible d'extraire des thèses ? Plus que la thèse ou le système importe le texte, et, plus que le texte, l'attitude. Mais l'attitude elle-même n'est pas simple, qui jamais ne se représente en première personne mais (à l'occasion de plusieurs prétextes derrière lesquels elle se dissimule), complique et varie incessamment ses figures et sa propre impression.

Les livres de Gilles Deleuze semblent pouvoir être répartis en trois genres ou champs principaux :

— critique « littéraire », (*Proust et les signes, Présentation de Sacher-Masoch*).

— critique « philosophique », (*Spinoza et le Problème de l'expression, La Philosophie critique de Kant, Le Bergsonisme, Nietzsche et la Philosophie*).

— philosophie « critique », (*Différence et Répétition, Logique du sens*).

Mais ces champs, en réalité, ne se distinguent pas, leurs topologies se brouillent, leurs géographies, leurs cartes. À y regarder de près, on découvre qu'aucun des livres précités ne relève simplement ou purement d'un genre reçu. Disons-nous alors que l'ensemble de l'œuvre publiée à ce jour doit être qualifiée autrement que dans la triplicité ci-dessus répétée ? Peut-être... D'autant que le dernier titre paru, *Capitalisme et Schizophrénie*, a de quoi décourager nouvellement les bonnes volontés récupérantes ou identifiantes. De livre en livre, un auteur paradoxal apparaît en disparaissant. Cette figure masquée sous divers rôles — de Calliclès à Rousseau, en passant par Malone ou Nietzsche — comment la caractériser ? Comment séparer ce qu'elle emprunte à Lewis Carroll ou à Artaud de ce qu'elle emprunte à Spinoza ou aux Stoïciens — ce qu'elle emprunte aux sages de ce qu'elle emprunte aux fous ? Comment distinguer ce qui lui appartient *en propre* ? L'œuvre ou plutôt l'opération n'est pas dissociable de ses ruses et stratégies, de son humour et de ses déguisements.

Ainsi, sous le masque du critique, voire sous celui plus anonyme encore du simple lecteur, bien des philosophes aujourd'hui s'avancent. Ce masque qu'impose l'institution universitaire et peut-être la conjoncture d'ensemble, il n'est pas possible, (souhaitable ?) de l'arracher. Sous le masque, un autre masque... L'apparition ou réapparition ² d'un certain nombre d'écrivains qu'il

faudrait qualifier de lecteurs autant que de philosophes, voire de « philosophes-lecteurs », nous devons elle aussi la lire. Sous le masque un autre masque : pas de visage mais des figures, en nombre indéfini : non pas l'unité d'un front expressif, mais l'affrontement de plusieurs textes ou rôles, de plusieurs lectures et qui ne vont pas sans mélanges. Participant non pas d'un mais de plusieurs genres (d'une *essence impure*), un nouveau discours se fait jour : philosophie (de la) lecture, discours « impur » — ni discours ni écriture, ni commentaire ni texte — pluriel et répétant le multiple, la fragmentation des signes, discours « critique »... Mais, qu'on y prenne garde, ce discours, celui de l'interprétation créatrice diffère en partie de celui de l'objectivité (objectivité « critique ») ³. Ainsi discourir, interpréter, ce n'est pas seulement répéter ou refléter ou agir, c'est, comme l'écrit Deleuze dès l'introduction de son *Nietzsche*, l'activité « d'un mode d'existence actif ». À l'image d'une respectueuse qui bien souvent ne voit pas plus loin que le bout de son texte, correspond et s'oppose une sollicitation de la différence, la critique comme invention : non plus critique philosophique mais « critique-philosophie », l'opération lectrice devenant manière et matière d'une diction oblique et créatrice — en même temps, la plume devient plumeau, voire marteau :

« *La critique n'est pas une ré-action du ressentiment, mais l'existence active d'un mode d'existence actif : l'attaque et non la vengeance, l'agressivité naturelle d'une manière d'être... Cette manière d'être est celle du philosophe, parce qu'il se propose précisément de manier l'élément différentiel comme critique et comme créateur, donc comme un marteau.* »

Lire et écrire, dans une telle perspective, ne s'opposent plus comme le passif et l'actif. Répétant, le philosophe *fait* la différence ou l'affirme, à l'occasion de textes qu'il ne dédaigne pas d'interpréter, de souligner, d'annoter, de régénérer, voire de parodier. La lecture alors acquiert un statut tout nouveau, perdant, semble-t-il, quelque chose de sa primitive secondarité. Lire ce sera penser, interroger le multiple des livres — et tous ne sont pas des livres de papier.

Pour ainsi lire, il faut postuler que tout revient — c'est remplacer l'unité du Sens par la pluralité des signes — c'est parcourir, non dans un temps vectoriellement orienté, mais dans le temps de l'Aïôn, les ruines circulaires d'une *Babel* — bibliothèque — c'est rompre avec l'identité, en identifiant les livres et les vies — c'est mettre en cause le Moi, le Monde et Dieu — c'est rire de l'Histoire : au *monde vérité*, c'est préférer le *monde devenu fable*... Dans un lieu paradoxal et peut-être comique où les images cessent d'être secondes par rapport au modèle, et, de même, l'herméneutique par rapport à l'écriture. Dans un monde sans privilèges, où se disperse la scintillation de différences, qu'il faut savoir lire sans les relier, sans les réduire...

Perspectives plurielles, pluralisme décentré... Plusieurs lectures, ainsi, se rejoignent et se disjoignent mais ne reviennent pas au même (à un même centre qui serait, sous les marques et les masques, leur propriétaire ou sujet) : partout, l'auteur, et partant, son lecteur, manquent à leur place, procédant par des séries d'identifications provisoires, par des séries d'adhésions momentanées. Quelle est alors l'unité de ces diversités ? Dans cet espace,

une critique est-elle possible qui ne soit pas de pure et simple approbation tautologique ? Une constante relie-t-elle les fragments déchiffrés, les différences interrogées ? À supposer qu'une volonté, qu'une attitude typique inspire ou souffle les différents déchiffrements, il faut l'interpréter, semble-t-il, dans un rapport à ce que Nietzsche désigne comme attitude « *médicynique* » (dans le double fond de ce mot-valise : l'anti-platonisme du médecin, celui aussi du lecteur, celui peut-être du sage). Car c'est la dimension globale, la « vie », qu'interroge l'interprète, à plusieurs occasions. En cela se fiant d'abord à son flair, il prononce l'interprétation que divers textes ont pour fonction de recouvrer, il donne son diagnostic, se prononce sur la maladie et la santé ⁴.

Une symptomatologie supplante alors le Logos et le Cosmos métaphysiques, voire l'Herméneutique comme science unifiée — Antilogos, contestant le langage centraliste au profit d'une infinité de déchiffrements locaux et circonstantiels. Aux antipodes du savoir monologique d'une science qui se prétend suprême et qui, selon le mot de Wittgenstein, *traite les questions comme des maladies*, le pluralisme « *médicynique* » ne s'appuie sur aucune certitude mais sur l'inconstance d'interprétations diversement risquées à chaque instant jouées et remises en jeu. Car il y a médecin et médecin : celui dont nous parlons n'occupe jamais comme chez Platon la position privilégiée d'un juge mais celle plus inconfortable d'un docte ignorant cherchant à acquérir « la maîtrise des instincts de connaissance ». Pas de point ultime, pas de déchiffrement « vrai », pas de Sens des sens : à tout moment, le pluriel des lectures disjointes... Dans un monde non hiérarchique,

un espace à plusieurs foyers. Dans une plaine, à l'aurore, où s'allument, çà et là, des feux...

— Utopie de l'an-archie ? Plus ambiguë que jamais, plus contestante ou subversive, une attitude, par Deleuze et quelques autres rares¹ nous revient, qu'il faut bien, faute de mieux, qualifier à la fois de sage et de folle — bien que ou parce que, déplaçant les notions de modèle et de copie comme les notions d'original et de commentaire voire de lecture et d'écriture, elle ne se donne que par et dans un discours bâtarde qui appartient et n'appartient plus à une rationalité qu'elle excède. C'est pourquoi théorie et fiction ne s'y opposent pas radicalement, s'y opposent moins radicalement qu'en l'ordinaire philosophie (*Logique du Sens*, par exemple, se donne comme « *un essai de roman logique et psychanalytique* »). Dans des noces nouvelles de la Vérité et du Simulacre, un « renversement » du platonisme où s'abolirait le centralisme théologique, en s'ouvrant à la pluralité des signes et des sens.

Contre la valorisation de ce qui demeure identique à soi, s'affirme l'écoute de la différence : par les paroles inouïes, peut-être inaudibles, d'un par-delà le Vrai et le Faux, d'une philosophie impure, le logos, d'une (impossible ?) tentative de sortie.

Si Socrate est « celui qui n'écrit pas » et Platon celui qui ne fait pas de gestes, si le cynique et le stoïque n'enseignent guère que d'exemple, on rêve, après Nietzsche, d'un philosophe autre : professeur comme les sophistes, mais sage comme un maître du Zen, écrivain comme personne, ce philosophe (serait-ce encore un philosophe ?) identifiant écriture et médecine, ne serait guère identifiable, sa prédication se situant en deçà ou au-delà de la thèse et du

système, opérant moins dans la logique que dans l'art et recherchant moins la conviction que la violence et l'éclat du rire. Ce philosophe *rêvé*, nous le dirons non seulement « médecin » mais « artiste », non qu'il ait rapport direct à la production ou à la consommation de ce qu'on appelle les Beaux-Arts, mais parce qu'il « *invente de nouvelles possibilités de vie* », parce qu'il crée des valeurs. Un tel philosophe, certes, serait assigné comme coupable du point de vue de la morale et du sérieux, il s'exposerait à bien des dangers, à bien des angoisses... Sans doute il appartiendrait à un *monde à l'envers*, Nietzsche l'a dit magnifiquement, qui fut et ne fut pas un tel philosophe (« *on est artiste à ce prix...* »). Certes, une telle inversion des valeurs de tout monde, il faudrait la payer par l'angoisse d'une discordance répétant la possibilité d'une discordance entre la Vérité et « l'Art ». En contrepartie : l'ivresse. Surgiraient dans l'ivresse, dans la violence ou le rire, les figures multiples du non platonisme, les forces neuves...

— *Toutes les espèces d'ivresse, fussent-elles conditionnées le plus diversement possible ont puissance d'art... L'essentiel dans l'ivresse, c'est le sentiment de force accrue, de plénitude...*

Contre la sobriété de la philosophie pure, la santé d'un art de penser qui serait d'abord art de vivre ou d'éprouver, *style*... Si les instincts anti-artistiques appauvrissent, amincissent, anéantissent toutes choses en les ramenant à l'essentielle identité de leur plus simple expression, l'instinct ou l'état « créateur » se lie au contraire à la multiplication joyeuse et joueuse des identités, à l'affrontement des points de vue. Dangereuse, joyeuse, production de « beaux » simulacres. Sous le signe pluriel de Dionysos : viols, violations, violences... s'aboliraient la morale et le discours de l'Un...

(Plusieurs lectures, plusieurs lecteurs, plusieurs sagesse ?)

Mais la question alors, angoissante, d'un divorce entre l'Art et la Vérité...

Cette question que Nietzsche lui même a soulevée et que Martin Heidegger ⁶ ne pouvait manquer de dramatiser à plaisir, tout « gai savoir » nous apprend qu'il faut en rire : « *Un dieu voulut être le seul Dieu, tous les autres dieux furent pris de fou-rire, jusqu'à mourir de rire.* »

Rions, donc...

Soient deux Sophies : la Sophie sage, céleste, et sa sœur perverse. Qui aime l'une ignore l'autre. N'en aimer qu'une seule c'est peut-être les méconnaître toutes les deux. Les amants de la première, nous les connaissons bien, nous ne les connaissons que trop : savants, demi-savants, moralistes, théologiens — d'ailleurs platoniques et n'aimant que de loin celle qu'ils poursuivent. Les amants de la seconde, au contraire, se disent au plus près de celle qu'ils pratiquent : *sophistes*... Mais, depuis toujours (ironie du sort, paradoxes de la séduction !), les amants de l'une n'ont jamais plu qu'à l'autre. Or, les deux sœurs (c'est un rêve), à de certains moments, rêvent d'une alliance interdite qu'effectuerait la plume d'un seul qui les éveillerait toutes deux.

Pas très morale, cette fable, pour en venir à des questions qui ne le sont guère. Les bons et les méchants, les véristes et les faussaires, longtemps renvoyés dos à dos, sont-ils appelés à se réconcilier sur le dos de leurs maîtresses respectives, en les constituant peut-être comme un champ de nouvelles manœuvres ou révélations ? N'est-il

pas temps d'en finir avec la pureté des mauvaises intentions, avec celle aussi des bonnes ? et d'affirmer l'impur, le mixte, le mélange comme catégories ironiques d'un matérialisme « bas » ?

Comico-sérieux, de nouveaux docteurs — angéliques assez peu — de l'une à l'autre Sophie voyageant, sans domicile fixe (*atopoi*), sans loi, ni lieu, surgiront-ils çà et là ? Des étrangers dans la bergerie ?...

Du philosophe, on entrevoit une figure toute nouvelle, inquiétante, le visage d'un *séducteur* qui, loin de poursuivre le-Bon-le-Bien-le-Beau-le-Vrai ou d'affirmer seulement leurs contraires, pourrait (ne pourrait pas) être qualifié, inqualifiable, de scélérat, de subversif, de sournois, d'instable, de stoïcien, de pervers, de simulateur, de cynique, d'hermétique, d'acteur, de douteux, d'humoriste voire d'artiste ou pire...

Inutile de souligner ici la dernière pensée de Nietzsche et son inquiétante conception d'un Dionysos-philosophe « né pour piper les consciences ». Inutile de rappeler les figures (klossowskiennes) du « philosophe-scélérat » et du « dieu cercle vicieux ». Qu'il suffise d'indiquer qu'une pensée comme celle de Gilles Deleuze, c'est là sa dimension sombre, ne cesse de solliciter, dans l'ambivalence, de telles limites, la morale et ses limites : Sophie la sage et sa sœur peut-être folle.

(Le problème de l'essence de la philosophie ayant été, par plusieurs lectures ou déchiffrements, *découvert*, la rétine théorique ne fait-elle que retenir provisoirement l'image inversée d'une réalité déjà disparue ? Au platonisme, survit aujourd'hui l'enfant de son texte mort — un simulacre peut-être un songe, le sage. Mais se

faut-il inquiéter du sage ? Et que nous interroge, outre son noble visage, les figures plus inquiétantes de ses récents avatars et doubles ?

Si l'amant de la Sophie céleste peut être qualifié par une série d'épithètes qui sont des variations de l'unique bonté⁷, peut être qualifié par la conscience, l'honnêteté, l'universalité, la bonne volonté... il n'en va pas de même pour l'amant de l'autre : lui, équivoque, est et demeure l'inqualifiable. Si l'un garde en vue l'essence pure d'un Bien qu'en chacun de ses rôles il imite, l'autre a les yeux fixés sur plusieurs modèles, plusieurs Sophies. Pluraliste, le « philosophe-scélérat » est et n'est pas un « bon » philosophe, et bien autre chose qu'un « méchant ». Inqualifiable ou qualifiable seulement au moyen d'adjectifs qui ne feraient pas système et ne renverraient pas à la stabilité d'une identité morale, un philosophe double *double* le philosophe. Bien qu'il ne soit pas toujours possible d'attribuer à chacun d'eux ce qui lui revient en propre, bien que l'un ne puisse aucunement être dit *contraire* à l'autre ou symétriquement opposé, nous tenterons de qualifier, de vingt-six manières, les multiples positions (trente-six ?), du *philosophe inconnu* ; par la gratuité d'une caractérisation alphabétique, nous tenterons de qualifier cet inqualifiable qu'il faudra dire à la fois, diversement et paradoxalement :

Artiste, ambivalent, ambigu — Bête, bavard, bâtard — Cynique, cruel, cavalier — Déviant, dionysiaque, double — Energumène, équivoque, désirant — Filou, fou — Guerrier, gai, gauche — Humoriste, honnête, hétérologue — Innocent, ivre — Joueur, joyeux, jeune — Lecteur, libre, léger — Matérialiste, mortel, masqué — Négateur, nu — Oblique —

Plagiaire, pluraliste, pur — Questionnant — Roué, rieur, révolutionnaire — Séducteur, styliste, scélérat — Tragique — Utopiste — Véridique, etc.

Et certes d'autres adjectifs pourraient ici jouer, pourvu qu'ils ne recentrent pas le portrait, pourvu qu'ils respectent le tremblé du trait, la mouvance des figures et des masques — pourvu qu'ils ne renvoient à l'unité d'une figure unique, pourvu qu'ils n'identifient pas le *Philosophe inconnu* : *artiste*, il est ce que la pensée ne fut pas ; *bâtard*, il participe à la fois de plusieurs natures ; *révolutionnaire*, il invente le futur ; *cynique et cruel*, il rit de nos morales ; *dionysiaque*, il double la philosophie ; *energumène*, il désire et désire le désir ; *fou*, il rit de nous ; *gai, humoriste, ivre... véridique*.

« *Y a-t-il de nos jours de tels philosophes, y a-t-il jamais eu de tels philosophes — ne faut-il pas qu'il y en ait un jour ?* »

(Après quelques réflexions d'une œuvre mouvante et d'ailleurs en devenir, après avoir rêvé, à l'occasion de ces réflexions d'un philosophe autre — ceci, *POST-SCRIPTUM* :

Inévitablement, l'auteur est trahi par ses interprètes ou lecteurs, et, plus que tout autre, celui dont l'œuvre est une œuvre de lecture. Toute lecture est une interprétation, c'est-à-dire une trahison et une trahison. Plus que la science du lecteur importent les *mobiles* de sa lecture. Jeu de miroirs mouvants : dans le mouvement d'interpréter, tout lecteur, tout scripteur (que sa volonté soit ou non perverse) transforme et modifie un prétexte qu'il réinscrit en se l'appropriant. Pourtant, qui serait-il, celui qui, interprète, s'effacerait entièrement sous couleur d'honnêteté, celui dont l'idéal serait la transparence, quel acteur translucide et piètre ? L'effacement, d'ailleurs, n'est pas possible, jamais total. Et nous ne savons que penser de ceux qui se disent « objectifs ».

— Fidèle et infidèle, la répétition est un drame, la lecture : à la fois tragique et gaie — pire : tragique et comique...

— Perdant sa propre identité comme la différence spécifique qu'il crée, le lecteur se meut-il dans un cercle ?

— Toute lecture n'a-t-elle lieu que dans le jeu d'une identification et d'une projection, d'une aliénation et d'une exploitation ?

Risque : que le lecteur ne soit que le bouffon ou le mime de ce qu'il lit, de ce dont il ne peut se démarquer qu'en le remarquant sans en penser jamais l'impensé ni l'origine ni le point aveugle — sans sortir d'un cercle.

Rêve : offrir le rêve de la lecture ou la lecture comme rêve aux rigueurs d'une science qui saurait, enfin, nous apprendre à lire.

Perspective : le rêve comme science...

Que plusieurs œuvres, et celle de Deleuze, justement, déplacent actuellement les limites de la critique et de la création, que ces œuvres ne puissent être qualifiées purement comme œuvres ou simplement comme commentaires et se donnent jusque dans leur style¹, comme des simulacres ou des mixtes, comme des « lectures-écritures », voilà qui soulève bien des questions — et que ces questions, jusqu'ici différées ou éludées, maintenant reviennent, post-scriptum, à nous relire, non résolues...)



1. À partir d'une lecture de l'œuvre de Proust, elle-même pensée comme lecture ou déchiffrement de signes, Deleuze a montré, de façon oblique, la possibilité d'un lieu dans lequel le philosophe et l'artiste ne s'opposent pas plus que la lecture et l'écriture.
2. Grands lecteurs, les néoplatoniciens, du Pseudo-Denys à Jamblique en passant par Proclus, ont créé — (non d'une manière originale ou originaire, mais de façon oblique par le biais d'une répétition créatrice) un lieu philosophique irréductible à tout autre, où le texte et l'explication de textes résonnent d'une manière étrangement nouvelle. Si les néoplatoniciens ne s'affrontaient qu'à un seul corpus, plusieurs s'affrontent dans le texte de nos interprètes. Certes, il ne faut pas suggérer une ressemblance de fond entre ces alexandrins et nous, mais seulement remarquer que la période la plus évidemment lettrée de l'histoire de la philosophie, préfigure, à certains égards, la nôtre.
3. Sur cette différence et ces questions, nous reviendrons *post scriptum*, et sur ces questions relatives à ce qu'on appelle parfois « cercle herméneutique ».
4. *Capitalisme et Schizophrénie*, le dernier livre de Deleuze (en collaboration avec Félix Guattari) doit être lu non comme une rupture avec les travaux antérieurs, mais comme le prolongement ou l'aboutissement violent d'une symptomatologie dès longtemps intentée, et peut-être comme une réponse (médicale, philosophique) à l'accusation que portait Artaud contre les médecins et les philosophes — réponse se disant au nom d'une *autre* médecine, d'une *autre*

philosophie qui cesseraient d'être serves et cesseraient d'être répressives, cesseraient de juger la vie en la « normalisant ». Car il y a médecine et médecine, philosophie et philosophie. En vue d'un futur qu'il désigne et rapproche, ce livre, jusque dans son style, répond ou correspond à quelque chose d'une lettre célèbre écrite par un « fou » qu'on citera, ici, en ses lieux et places :

« Messieurs,

« Les lois, la coutume vous concèdent le droit de mesurer l'esprit. Cette juridiction souveraine, redoutable, c'est avec votre entendement que vous l'exercez... Le procès de votre profession est jugé d'avance. Nous n'entendons pas juger ici la valeur de votre science ni l'existence douteuse des maladies mentales. Mais pour cent pathogénies prétentieuses où se déchaîne la confusion de la matière et de l'esprit, pour cent classifications dont les plus vagues sont encore les seules utilisables, combien de tentatives nobles pour approcher le monde cérébral où vivent tant de vos prisonniers ? Combien êtes-vous par exemple, pour qui le rêve du dément précoce, les images dont il est la proie, sont autre chose qu'une salade de mots ? »

Antonin Artaud, *Lettre aux Médecins-chefs des asiles de fous*.

5. La pensée de Deleuze entretient avec celles de Klossowski, de Blanchot, voire de Derrida, avec celle, surtout, de Foucault (celle, en particulier, du Foucault de *l'Histoire de la Folie*) des rapports de connivence et d'altérité qu'il conviendrait d'examiner. Ce serait le sujet d'un autre article qui, bien entendu, ne devrait pas se borner à un commentaire des textes que Deleuze et Foucault se sont mutuellement consacrés.
6. Cf. Martin Heidegger : *Nietzsche*, p. 132 et suiv. Le pathétique désaccord entre la Vérité et l'Art.
7. Par une série d'adjectifs participant à la suprême essence — ceux-ci, par exemple, arbitrairement choisis, alphabétiquement présentés, qui se voudraient édifiants — attributs convenant à un philosophe non point énergumène mais convenable et compétent qu'il faudra dire : *Ascétique — Bon — Conscient — Deïste, doux, droit — Essentialiste, éducatif — Finaliste — Géomètre — Honnête — Idéaliste, intelligent, identique — Juste — Kant(ien) — Laborieux, libéral — Mathématique, moral — Neutre, normatif, normal — Objectif — Pur, paternel, propriétaire — Qualifié — Rigoureux, religieux, raisonnable — Sérieux — Transcendant, triste — Urbain, universel, universitaire — Vrai, valet, vertueux — Wagnérien, etc.*
8. Il semble que ce cercle-ci, la présente lecture, nous empêche de nous mouvoir ailleurs que dans un espace anti-platonicien et, plus

généralement, non dialectique... Urgence des questions relatives à l'exclusion mutuelle des différents champs d'interprétation.

9. Dès longtemps, le style de Deleuze s'écarte des normes et de la normalité du discours philosophique. Ainsi, l'humour, la composition sérielle et les jeux formalistes de *Logique du Sens*. Dans *Différence et Répétition*, le traitement des notes, le recours à des procédés de collage et de théâtralisation, rompent avec la linéarité, avec l'unité du discours régnant. Dans *Capitalisme et Schizophrénie*, l'écart se précise. En même temps, la violence s'accroît, se nourrit de choses et de mots que l'idéalisme, la morale, voire la bienséance, réprouvent.

Un Hegel philosophiquement barbu

Notes pour un mauvais usage de l'Histoire

GÉRARD KALEKA



LA TENTATIVE SERAIT vaine qui, dans l'ensemble des écrits de Gilles Deleuze, s'efforcerait de fixer un mode unique de rapport à l'Histoire de la philosophie, soit l'unité logique d'une méthode d'explication, soit l'identité ou l'analogie entre des problèmes examinés, soit encore la ressemblance entre différents auteurs évoqués, invoqués ou traités en tant que tels. D'une telle entreprise en effet, nous détourneraient au moins deux types d'ouvrages où l'Histoire de la philosophie ou des idées assume des fonctions littéralement distinctes. D'une part, ce qu'on pourrait désigner comme des monographies (sur Hume, Bergson, Kant, Nietzsche, Spinoza) où l'auteur analysé se manifeste par un certain nombre de faits de discours, des concepts, des propositions dont il faut dégager la loi de *production*, et aussi des événements existentiels, des modes de vie qui sont comme autant de *signes* à interpréter en un *sens* qui entrera en résonance avec l'agencement discursif combiné par ailleurs. D'autre part, des traités où Deleuze parle en son propre nom mais où son texte articule presque continûment et comme des phonèmes, des auteurs, des systèmes et des courants de pensée, des catégories et des concepts de l'histoire passée. La différence est nette. Et s'il ne semble pas, lorsqu'on passe d'un type d'écrit à l'autre, que l'idée que Deleuze se fait d'un

individu ait subi la moindre modification, il n'en est pas moins vrai que ce même individu, du simple fait de son voisinage avec d'autres, semble *répéter* les paroles qui l'ont toujours caractérisé, mais comme si elles étaient *soufflées* : la *différence* minimale de l'acteur jouant le rôle de l'acteur jouant son propre rôle !

On serait alors tenté d'unifier les deux faces de la pratique deleuzienne, de les réduire à une dialectique qui trouverait tout naturellement son modèle, le plus grandiose, dans le système de Hegel. Pourquoi en effet ne pas considérer les catégories constitutives de cette pensée (pour parler vite, sachant bien que cette pensée se veut a-catégorielle) comme « exprimées » ou schématisées en des inscriptions multiples (les monographies — *Différence et Répétition — Logique du Sens*) ? Ainsi que chez Hegel s'ordonnent avec toutes les inversions, distorsions et reprises possibles trois sortes d'écrits de style divers (*Leçons sur l'Histoire de la Philosophie — Phénoménologie de l'Esprit — Science de la Logique*). On imagine aisément le rugissement dionysiaque de Deleuze : son œuvre ne présente-t-elle pas de bout en bout une protestation forcenée contre l'hégélianisme, contre cette vision morale du monde qui bride toutes les forces et les formes de la pensée sous la domination de l'Onto-Théo-Logique, qui fait passer dans son moulin dialectique toute la diversité des hommes, des événements, des novations, pour les rendre conformes et conformistes, et de plus méconnaissables de par le traitement impérialiste et hautement fantaisiste qu'ils subissent¹ ? Ses écrits ne sont-ils pas la production la plus résolue d'un Anti-Logos sans limites et sans réserves ?

Plaisanterie, sans doute, mais plaisanterie sérieuse ! Pour mieux situer ce que signifie ce recours à l'Histoire, histoire de la philosophie ou d'autres formations culturelles, et l'économie du problème qui en est l'enjeu. Car on ne se débarrasse pas aussi aisément de la relation (sans doute abusivement) privilégiée que la philosophie entretient avec son histoire : la Philosophie comme *remémoration* — *intériorisation* (Erinnerung) de son histoire — l'Histoire comme *représentation* — *manifestation* aliénée de l'Idée philosophique. L'hégélianisme et son opposé fraternel, le positivisme scientifique, sont les tentations permanentes et maléfiques du philosophe, ce dont Deleuze est parfaitement conscient : « L'histoire de la philosophie, c'est terrible, on n'en sort pas facilement². » Il sait bien que la philosophie de l'Histoire n'est pas un avatar accidentel mais la vérité essentielle, explicite ou implicite, de l'histoire de la philosophie. La philosophie de l'histoire, c'est-à-dire l'*Idée d'un Tout* donnant sens et forme aux parties, soit totalité initiale qui engendre par opposition et contradiction interne ses parties, soit totalisation partie à partie sous la domination d'un Sujet du Sens « comme activité constituante, recueillante, unifiante³. » Si l'on récuse le Logos et ses sélections morales, si l'on veut déjouer le sens originnaire initial ou la Vérité totale finale, il faut opter pour l'affirmation joyeuse d'un monde chaotique, intensif et fragmentaire, et par contrecoup pour une pensée et une écriture fragmentaires⁴ qui exigent un tout autre mode d'approche et des procédures radicalement originales.

N'allons donc pas croire que son anti-hégélianisme amène Deleuze aux pseudo-scrupules et aux pseudo-respects

de la méthode historico-critique si brillamment illustrée par nos universitaires français, Brochard, Rodier, Delbos, Brunschvicg — ce dernier représentant le type de la sélection maniaque apparemment scientifique, de fait morale qui sépare le bon grain (philosophie du jugement) de l'ivraie (philosophie du concept) — et que le monde entier nous envie, même les marxistes⁷ ! Cependant les démarches de Deleuze seraient plus proches de celles d'un M. Gueroult dont la méthode structurale-génétique est soucieuse de dégager les difficultés propres à une théorie philosophique, les agençant comme autant d'éléments différentiels dont les lois de composition interne génèrent les propositions composant le discours de l'auteur étudié⁸. En témoignerait par exemple cet hommage à Kant : « devant un tel génie, il ne peut être question de dire qu'on n'est pas d'accord. Il faut d'abord savoir admirer ; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa « machinerie à lui »⁹ » Et c'est bien ainsi que Deleuze démontrera la *machine* kantienne, à partir des éléments problématiques suivants : soit l'idée d'une pluralité hiérarchisée des intérêts de la Raison, à quelle condition est-il possible qu'une faculté (Raison, Entendement, Imagination) soit capable de réaliser cet intérêt et d'assurer par là un usage supérieur (législatif)⁸ ? Toute l'entreprise critique s'ordonne autour de cette question.

En conséquence, la notion de problème constituera aux yeux de Deleuze l'instance directrice de l'interprétation des auteurs, et ceci dès son essai sur Hume, *Empirisme et Subjectivité* : « Une théorie est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste non pas à résoudre un problème, mais à développer

jusqu'au bout les implications nécessaires d'une question formulée... Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature... En philosophie, la question et la critique de la question ne font qu'un ; ou si l'on préfère, il n'y a pas critique des solutions mais critique des problèmes⁹. » Affirmations très nettes, mais qui peuvent prêter à bon nombre de méprises quant à la nature et les fonctions du problème, ceci pour un lecteur encore pris dans la clôture d'une philosophie de la Représentation. Entendons bien que l'évaluation du Vrai et du Faux affecte non plus les propositions-réponses mais les questions-problèmes¹⁰. Seulement il n'est pas question d'en faire des valeurs extérieures au problème : il faut considérer le philosophe à l'image du singe dans l'expérimentation hasardeuse d'un apprentissage et qui s'ouvre au sens et au vrai à mesure que sa mimique s'en vient à épouser les singularités différentielles de la question qui lui fait obstacle et insiste dans son comportement. Le vrai est de l'ordre de *l'après-coup*, la *limite idéale* de sens produite par les séries génétiques appartenant à la fois au comportement du sujet et à l'environnement sur lequel il opère¹¹. Pas de savoir et de *méthode* donc, mais un véritable apprentissage, une *culture* supposant une sélection et un dressage¹². Comme chez Proust, dont l'interprétation est entièrement organisée sous le signe de l'apprentissage¹³, *l'intelligence vient après* : ce qui suppose tout un usage disjoint des facultés (contre Kant et sa législation catégorielle), toute une interprétation tâtonnante des signes, toute une jalousie agressive et méchante (contre l'amitié, contre la bonne

volonté), bref tout *l'inconscient* de la pensée mise en jeu. « Si bien *qu'apprendre* passe toujours par l'inconscient, se passe toujours dans l'inconscient ¹⁴ ».

L'Idée de problème développée jusqu'au bout, la logique sérielle qu'elle implique, l'ontologie des singularités disparates et intensives communiquant selon des dimensions transversales, qu'elle déploie, — c'est donc bien autre chose qu'une maîtrise rassurante de la multiplicité du donné qui se trouverait ainsi arrêtée, dominée, rapportée à la clôture du propre et du simple. Que de procédés sophistiqués de simulation elle suppose, quelle mobilité elle confère à la pensée et aux éléments partiels qui la parcourent, quelle cruauté implacable mais quel jeu plaisant ! Sans enclos et sans propriétés, le problème est la catégorie nomade qui se constitue comme multiplicité dispersée, comme distribution de points singuliers que ne cesse de parcourir une question, laquelle loin d'amener à la convergence de l'Un-Tout persiste dans l'affirmation de la divergence et de la disjonction. Écoutons Foucault parler de Deleuze : « Une pensée... qui s'adresse à d'insolubles problèmes ; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables, qui se déplace à mesure qu'on a distingué les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions ¹⁵. » Dans le texte de l'auteur, le problème joue comme l'effet d'opérations de sélection, de fragmentation et de dissémination des données textuelles (opérations affirmatives, s'entend), — et bien d'autres encore qui font appel à des valeurs et à des pratiques non-discursives ; ce qui naît, ce sont des Idées nomades, des événements de la pensée qui entrent en résonance avec d'autres auteurs, d'autres œuvres. Dans ce Jeu, tout est affirmé, tout ce que

précisément les historiens précédents avaient *négligé* : des théorèmes et des catégorèmes, mais aussi des images et des métaphores : l'empoisonnement chez Spinoza, le poisson au corps plein de poissons chez Leibniz, — des « biographies » sidérants ¹⁶. Spinoza et ses lentilles, ses araignées, ses déguisements — Kant et son appareil orthopédique, — voracité stoïcienne et masturbation cynique. Toute une théorie de la Vie, toutes les anecdotes de la Pensée : telle est la sélection humoristique de Deleuze, sa manière à lui de subvertir le discours traditionnel pour lui donner une richesse d'éléments pré-individuels et impersonnels qu'il ignore. Nous ne pouvons nous empêcher d'en rapprocher les affirmations récentes de R. Barthes, justifiant son désir et son plaisir de lire : « En fait, il n'y a aujourd'hui aucun lieu de langage extérieur à l'idéologie bourgeoise : notre langage vient d'elle, y retourne, y reste enfermé. La seule riposte possible n'est ni l'affrètement, ni la destruction, mais seulement le vol : fragmenter le texte ancien, de la science, de la littérature, et en disséminer les traits selon des formules méconnaissables, de la même façon que l'on maquille une marchandise volée ¹⁷ ».

Une transition facile est assurée qui, d'un usage restreint dans les monographies, mène à un usage généralisé dans les traités de l'Idée de problème : empirisme supérieur générateur des concepts et des propositions à l'état sauvage, procédure de simulation et d'illimitation du discours philosophique, interprétation critique, clinique, symptomatologique de l'inconscient de ce discours — le problème devient Phantasmatique généralisée. Il n'y aura pas lieu de s'étonner et de s'interroger en vain sur les apparentes variations méthodiques qu'on pourra noter :

méthode de dramatisation et de « collage » — méthode sérielle des paradoxes — les machines désirantes. Il s'agit partout de *Différence* (déplacée) et de *Répétition* (dégui-sée). On verra partout un usage comique et parodique de l'histoire de la philosophie : « L'Histoire de la Philosophie, c'est la reproduction de la philosophie même. Il faudrait que le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double et comporte la modification maxima propre au double ; (on imagine un Hegel *philosophiquement* barbu, un Marx philosophiquement glabre au même titre qu'une Joconde moustachue) ¹⁸. » Il s'agit partout et toujours de déjouer les ruses du Logos en se laissant prendre à son jeu, de récuser toutes les idées d'origine perdue ou retrouvée ¹⁹ de se défier des hauteurs transcendantes et des profondeurs spirituelles, de n'envisager l'espace que désorienté ou soumis à des orientations multiples et simultanées, espace scénique ²⁰ et/ou surface perverse. Foucault voit juste qui qualifie la méthode de Deleuze de « *fantasmatique* platonicienne et non architecture des systèmes » ²¹ ; et comme en écho Deleuze peut se reconnaître dans les présupposés de la méthode sérielle de Foucault ²².

Le *phantasme* relaie donc le *problème*, le fonde et l'articule. Élément de trop dans une série, en moins dans une autre série, place vide et occupant sans place, il affirme la coexistence de ces séries et leur divergence, il induit tout un ensemble d'effets que le philosophe peut et doit interpréter sans garantie de parvenir à l'irréductible d'une présence originaire. Véritable clinicien du discours philosophique (entre autres), Deleuze est peut-être en train de réaliser l'espoir nietzschéen du philosophe sémiologiste, physiologiste et philologue.

Ainsi est-on en mesure de sortir de ce cauchemar de l'Histoire dont parlait Marx et dont le système hegelien constitue la figure éprouvante et obligée. Comment parler philosophie, comment dire quelque chose qui n'ait déjà été dit, et dit *dans* Hegel ? L'hégélianisme est la paranoïa philosophique qui nous dérobe nos paroles ou qui nous les souffle; comme le platonisme figure notre psychose maniaque-dépressive. Deux idéalismes, deux *maladies* de philosophe ! Comment tuer une fois pour toutes notre Père Hegel ?

On sait la réponse — ou plutôt la question qui flamboie dans les dernières productions de Deleuze où la collaboration (avec un analyste hétérodoxe, Félix Guattari) est garantie d'une impersonnalité féconde en rupture directe avec la tradition philosophique. On s'y propose tout simplement de prendre au sérieux le mot de Nietzsche « au fond, chaque nom de l'Histoire, c'est moi » ; de même qu'on s'y impose de reprendre, éventuellement de retourner contre son auteur, toute une conception de l'inconscient que Freud avait élaborée en ses débuts théoriques (*Esquisse de Psychologie scientifique* de 1895) : « les livres synthèses où tout est possible, les connexions sans fin, les disjonctions non-exclusives, les conjonctions sans spécificité, les objets partiels et les flux ²³ ». Ceci n'était-il pas prévisible au départ ²⁴ ? Deleuze n'avait-il pas toujours dit qu'il fallait poser l'inconscient comme quelque chose de *sériel, différentiel et questionnant* ? Encore fallait-il le débarrasser de ses scories morales, de son infection par la culpabilité oedipienne et la sublimation culturelle, laisser libre jeu à ses productions désirantes, le libérer de ses triangulations répressives et mortifères : la *psychanalyse*

fait place à la *schizo-analyse*. Toute une conception de l'histoire en découle : contre la paranoïa hégélienne, la schizophrénie nietzschéenne²⁵ avec la génitalité innée d'Artaud, — contre : les machines bien huilées, les machines célibataires déglinguées, — contre la propriété des systèmes, les intensités fluctuantes. « Le schizophrène ne s'identifie pas à des personnages, mais identifie sur son corps sans organes une région d'intensité, un gradient désigné par un nom propre²⁶ ».

À l'aurore de la philosophie occidentale, Platon constituait le parricide (à l'encontre de Parménide) comme geste de rupture inaugurale : commencement de la philosophie et rapport historique à son passé. Nous, qui vivons encore la dissolution hegelienne, quelles ruptures devons-nous encore consommer, quelles opérations devons-nous accomplir pour libérer schizophréniquement les forces de pensée longtemps réprimées ?

Parricide platonicien, bien sûr ; orphelin cartésien, cela va de soi ; mais encore inceste, homosexuel (transsexuel) et zombie (trans-vimort), tel peut être le type du philosophe des sociétés (post) industrielles. Ne rendons-nous pas alors la philosophie *dangerouse provocante et a-culturelle*²⁷ ?

Mais ceci est une autre Histoire...

✱

1. Signalons entre autres la pertinente critique d'A. Robinet, *La Dialectique*, actes du XIV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, P.U.F., 1969.
2. Entretien avec J. Colombel, *Quinzaine littéraire*, n° 68, mars 1969.
3. « Un nouvel archiviste », *Critique*, n° 274, mars 1970, p. 203.
4. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, p. 227, sq - 421, sq.
5. Cf. à ce sujet, J.-T. Desanti, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1956.
6. Cf. C. R. par Deleuze du premier tome du Spinoza de Gueroult-R.M.M., oct.-déc., 1969.
7. Entretien avec J.- N. Vuarnet, *Les Lettres Françaises*, 5 mars 1968.
8. *La Philosophie critique de Kant*, Introduction, Paris, P.U.F.
9. *Empirisme et Subjectivité*, p. 119, Paris, P.U.F., 1953.
10. C'est un des éléments positifs que Deleuze porte au crédit de Bergson ; cf. *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 6, sq.
11. L'exemple du singe-philosophe figure dans *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 214.
12. *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 123.
13. *Proust et les Signes*, Paris, P.U.F., 1963, chap. 3.
14. *Différence et Répétition*, *op. cit.*, 214.
15. M. Foucault, « Theatrum philosophicum », *Critique*, n° 282, p. 889.
16. R. Barthes : *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, p. 14 : « des "biographèmes" dont la distinction et la mobilité pourraient voyager hors de tout destin et venir toucher, à la façon des atomes épicuriens, quelque corps futur, promis à la même dispersion »
17. *Idem*, p. 15
18. *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 4.
19. « Un nouvel archiviste », *op. cit.*, p. 204.
20. *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 19 : « On pense à l'espace scénique, comme vide de cet espace, à la manière dont il est rempli par des signes et des masques à travers lesquels l'acteur joue un rôle qui joue d'autres rôles, et comment la répétition se tisse d'un point remarquable à un autre. »
21. « Theatrum philosophicum », *op. cit.*, p. 886.
22. « Un nouvel archiviste », *op. cit.*, p. 204 : « un démantèlement des pseudo-synthèses unifiantes de la conscience, une dénonciation de toutes les mystifications de l'histoire opérée au nom de la conscience et du devenir de la raison... »
23. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie, L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 63.

24. Dans un entretien accordé au printemps 1969, Deleuze nous disait (mais ne parlant pas de lui) que « dès sa première œuvre, l'auteur sait qu'il va en faire plus ».

25. Deleuze et Guattari : « Les Synthèses disjonctives », *L'ARC*, n° 43, p. 60 : « Ce serait méconnaître cet ordre de pensée que de faire comme si le schizophrène substituait aux disjonctions de vagues synthèses d'identification de contradictoires, comme le dernier des philosophes hegelien. »

26. *Idem*, p. 62.

27. Suggestion de Deleuze, Entretien en 1969.

Sur Capitalisme et Schizophrénie

Entretien Félix Guattari et Gilles Deleuze

CATHERINE CLÉMENT



L'UN DE VOUS est psychanalyste, l'autre est philosophe ; votre livre est une remise en cause et de la psychanalyse et de la philosophie, et vous introduisez à autre chose : la schizo-analyse. Quel est donc le lieu commun de ce livre ? Comment a-t-elle été pensée cette entreprise, et quelles transformations pour l'un et l'autre ?

GILLES DELEUZE : Il faudrait parler comme les petites filles, au conditionnel : on se serait rencontré, il se serait passé ceci... Il y a deux ans et demi, j'ai rencontré Félix. Il avait l'impression que j'étais en avance sur lui, il attendait quelque chose. C'est que je n'avais ni les responsabilités d'un psychanalyste, ni les culpabilités ou les conditionnements d'un psychanalysé. Je n'avais pas du tout de lieu, ça me rendait léger, et je trouvais plutôt drôle, comme c'était misérable, la psychanalyse. Mais je travaillais uniquement dans les concepts, et encore de façon timide. Félix m'a parlé de ce qu'il appelait déjà les machines désirantes : toute une conception théorique et pratique de l'inconscient-machine, de l'inconscient schizophrénique. Alors j'ai eu l'impression que c'était lui qui était en avance sur moi. Mais, avec son inconscient-machine, il parlait encore en termes de structure, de signifiant, de phallus, etc. C'est forcé, puisqu'il devait tant de choses à Lacan (moi aussi). Mais je me disais que ça irait

encore mieux si l'on trouvait les concepts adéquats, au lieu de se servir des notions qui ne sont même pas celles de Lacan créateur, mais celles d'une orthodoxie qui s'est faite autour de lui. C'est Lacan qui dit : on ne m'aide pas. On allait l'aider schizophréniquement. Et nous devons d'autant plus à Lacan, certainement, que nous avons renoncé à des notions comme celles de structure, de symbolique ou de signifiant, qui sont tout à fait mauvaises, et que Lacan, lui, a toujours su retourner pour en montrer l'envers.

Félix et moi, nous avons donc décidé de travailler ensemble. D'abord, ça s'est fait par lettres. Et puis de temps en temps, des séances où l'un écoutait l'autre. On s'est beaucoup amusé, on s'est beaucoup ennuyé. Il y avait toujours l'un des deux qui parlait trop. Il arrivait souvent que l'un propose une notion, ça ne disait rien à l'autre, l'autre n'arrivait à s'en servir que plusieurs mois après, dans un autre contexte. Et puis on a beaucoup lu, pas des livres entiers, mais des morceaux. Parfois on trouvait des choses tout à fait idiotes, qui nous confirmaient dans les méfaits d'Œdipe et dans la grande misère de la psychanalyse. Parfois des choses qui nous semblaient admirables, et que nous avions envie d'exploiter. Et puis nous écrivions beaucoup. Félix traite l'écriture comme un flux schizo qui charrie toutes sortes de choses. Moi, ça m'intéresse qu'une page fuie par tous les bouts, et pourtant qu'elle soit bien fermée sur soi comme un œuf. Et puis, qu'il y ait des rétentions, des résonances, des précipitations, et plein de larves dans un livre. Alors on écrivait vraiment à deux, on n'avait pas de problèmes de ce côté-là. On a fait des versions successives.

FÉLIX GUATTARI : J'avais trop de « lieux » pour mon compte, j'en avais quatre au moins. Je venais de la Voie communiste, puis de l'opposition de gauche ; avant mai 68, on s'agitait beaucoup, on écrivait un peu, par exemple les « neuf thèses de l'Opposition de gauche ». Et puis j'avais participé à la clinique de La Borde à Cour-Cheverny, dès sa constitution par Jean Oury en 1953, dans le prolongement de l'expérience Tosquelles : on tentait de définir pratiquement et théoriquement des bases de la psychothérapie institutionnelle (pour ma part, j'essayais des notions comme celles de « transversalité » ou de « fantôme de groupe »). Et puis aussi j'étais formé par Lacan, depuis le début des séminaires. Enfin j'avais une sorte de lieu ou de discours schizo, j'ai toujours été amoureux des schizos, attiré par eux. Il faut vivre avec eux pour comprendre. Les problèmes des schizos, au moins, c'est des vrais problèmes, pas des problèmes de névrosés. Ma première psychothérapie a été faite avec un schizo, à l'aide d'un magnétophone.

Or ces quatre lieux, ces quatre discours, ce n'étaient pas seulement des lieux et des discours, mais des modes de vie, forcément un peu déchirés. Mai 68 a été un ébranlement pour Gilles et pour moi, comme pour tant d'autres : nous ne nous connaissions pas, mais ce livre, actuellement, c'est quand même une suite de Mai. Moi, j'avais besoin non pas d'unifier, mais de recoller un peu ces quatre modes où je vivais. J'avais des repères, par exemple la nécessité d'interpréter la névrose à partir de la schizophrénie. Mais je n'avais pas la logique nécessaire à ce recollement. J'avais écrit dans *Recherches* un texte, « D'un Signe à l'Autre », très marqué par Lacan, mais où il n'y

avait plus de signifiant. J'étais pourtant empêtré dans une sorte de dialectique. Ce que j'attendais du travail avec Gilles, c'était des choses comme ceci : le corps sans organes, les multiplicités, la possibilité d'une logique des multiplicités avec des recollements sur le corps sans organes. Dans notre livre les opérations logiques sont aussi des opérations physiques. Et ce que nous avons cherché en commun, c'était un discours à la fois politique et psychiatrique, mais sans réduire une dimension à l'autre.

Vous opposez constamment un inconscient schizo-analytique, fait de machines désirantes, et l'inconscient psychanalytique auquel vous faites toutes sortes de critiques. Vous mesurez tout à la schizophrénie. Mais pouvez-vous dire vraiment que Freud ignorait le domaine des machines ou, du moins, des appareils ? Et qu'il n'a pas compris le domaine de la psychose ?

FÉLIX GUATTARI : C'est compliqué. À certains égards Freud savait bien que son vrai matériel clinique, sa base clinique lui venait de la psychose, du côté de Bleuler et Jung. Et ça ne cessera pas : tout ce qui viendra de nouveau dans la psychanalyse, de Mélanie Klein à Lacan, viendra de la psychose. D'un autre côté l'affaire Tausk : Freud redoutait peut-être une confrontation des concepts analytiques avec la psychose. Le commentaire de Schreber, on y trouve toutes les ambiguïtés possibles. Et les schizos, on a l'impression que Freud ne les aime pas du tout, il dit sur eux des choses affreuses, tout à fait désagréables... Maintenant, quand vous dites que Freud n'ignore pas les machines du désir, c'est vrai. C'est même la découverte de la psychanalyse, le désir, les machineries du désir. Ça n'arrête pas de vrombir, de grincer, de

produire, dans une psychanalyse. Et les psychanalystes ne cessent pas d'amorcer des machines, ou de les ré-amorcer, sur fond schizophrénique. Mais peut-être qu'ils font, ou déclenchent des choses dont ils n'ont pas clairement conscience. Peut-être que leur pratique implique des opérations ébauchées qui n'apparaissent pas clairement dans la théorie. Il n'y a pas de doute que la psychanalyse a mis le trouble dans l'ensemble de la médecine mentale, elle a joué le rôle d'une machine infernale. Peu importe que dès le début il y ait eu des compromissions, ça mettait le trouble, ça imposait de nouvelles articulations, ça révélait le désir. Vous invoquez vous-même les appareils psychiques tels que Freud les analyse : il y a là tout un aspect machinerie, production de désir, unités de production. Et puis il y a l'autre aspect, une personnification de ces appareils (le Surmoi, le Moi, le Ça), une mise en scène de théâtre qui substitue de simples valeurs représentatives aux véritables forces productives de l'inconscient. Alors les machines de désir sont de plus en plus des machines de théâtre : le surmoi, la pulsion de mort comme « deus ex machina ». Elles tendent de plus en plus à fonctionner derrière le mur, dans la coulisse. Ou bien des machines à illusion, à effets. Toute la production désirante est écrasée. Ce que nous disons, c'est à la fois : Freud découvre le désir comme libido, désir qui produit ; et il n'a de cesse de re-aliéner la libido dans la représentation familiale (Œdipe). La psychanalyse, c'est la même histoire que l'économie politique telle que la voit Marx : Adam Smith et Ricardo découvrent l'essence de la richesse comme travail qui produit, et ils n'ont de cesse de la ré-aliéner dans la représentation de la propriété. C'est le rabatement

du désir sur une scène familiale qui fait que la psychanalyse méconnaît la psychose, ne se reconnaît plus que dans la névrose, et donne de la névrose elle-même une interprétation qui défigure les forces de l'inconscient.

C'est ce que vous voulez dire quand vous parlez d'un « tournant idéaliste » avec Œdipe, dans la psychanalyse, et quand vous essayez d'opposer un nouveau matérialisme à l'idéalisme en psychiatrie ? Comment se fait l'articulation entre matérialisme et idéalisme dans le domaine psychanalytique ?

GILLES DELEUZE : Ce que nous attaquons, ce n'est pas une idéologie qui serait celle de la psychanalyse. C'est la psychanalyse elle-même dans sa pratique et sa théorie. Et à cet égard il n'y a pas de contradiction à dire que c'est quelque chose de formidable, et que dès le début ça tourne mal. Le tournant idéaliste, il est là dès le début. Ce n'est pas contradictoire : des fleurs magnifiques, et pourtant c'est pourri dès le début. Nous appelons idéalisme de la psychanalyse tout un système de rabattements, de réductions dans la théorie et la pratique analytiques : réduction de la production désirante à un système de représentations dites inconscientes, et à des formes de causation, d'expression ou de compréhension correspondantes ; réduction des usines de l'inconscient à une scène de théâtre, Œdipe, Hamlet ; réductions des investissements sociaux de la libido à des investissements familiaux, rabattement du désir sur des coordonnées familiales, encore Œdipe. Nous ne voulons pas dire que la psychanalyse invente Œdipe. Elle répond à la demande, les gens arrivent avec leur Œdipe. La psychanalyse ne fait qu'élever Œdipe au carré, Œdipe de transfert, Œdipe d'Œdipe, sur le divan comme

petite terre boueuse. Mais, familial ou analytique, Œdipe est fondamentalement un appareil de répression sur les machines désirantes, et nullement une formation de l'inconscient lui-même. Nous ne voulons pas dire qu'Œdipe, ou son équivalent, varie avec les formes sociales considérées. Nous croirions plutôt avec les structuralistes qu'il est un invariant. Mais c'est l'invariant d'un détournement des forces de l'inconscient. C'est pourquoi nous attaquons Œdipe, non pas au nom de sociétés qui ne le comporteraient pas, mais dans celle qui le comporte éminemment, la nôtre, la capitaliste. Nous l'attaquons, non pas au nom d'idéaux prétendus supérieurs à la sexualité, mais au nom de la sexualité même qui ne se réduit pas au « sale petit secret familial ». Et nous ne faisons aucune différence entre des variations imaginaires d'Œdipe et un invariant structural, puisque c'est toujours la même impasse aux deux bouts, le même écrasement des machines désirantes. Ce que la psychanalyse appelle résolution ou dissolution d'Œdipe, c'est tout à fait comique, c'est précisément l'opération de la dette infinie, l'analyse interminable, la contagion d'Œdipe, sa transmission du père aux enfants. C'est fou ce qu'on a pu dire de bêtises au nom d'Œdipe, et d'abord sur l'enfant.

Une psychiatrie matérialiste, c'est celle qui introduit la production dans le désir, et inversement le désir dans la production. Le délire, il ne porte pas sur le père ni même le nom du père, il porte sur les noms de l'Histoire. Il est comme l'immanence des machines désirantes dans les grandes machines sociales. Il est l'investissement du champ social historique par les machines désirantes. Ce que la psychanalyse a compris de la psychose, c'est la ligne

« paranoïa » qui mène à Œdipe, à la castration, etc., tous ces appareils répressifs injectés dans l'inconscient. Mais le fond schizophrénique du délire, la ligne « schizophrénie » qui trace un dessin non-familial, lui échappe tout à fait. Foucault disait que la psychanalyse est restée sourde aux voix de la déraison. En effet elle névrotise tout ; et par cette névrotisation elle ne contribue pas seulement à produire le névrosé à cure interminable, elle contribue aussi à reproduire le psychotique comme celui qui résiste à l'œdipianisation. Mais une approche directe de la schizophrénie, elle la manque complètement. Elle ne manque pas moins la nature inconsciente de la sexualité : par idéalisme, par idéalisme familial et théâtral.

Votre livre a un aspect psychiatrique et psychanalytique, mais aussi un aspect politique, économique. Comment concevez-vous pour votre compte l'unité de ces deux aspects ? Reprenez-vous d'une certaine façon la tentative de Reich ? Vous parlez d'investissements fascistes, tant au niveau du désir que du champ social. Là il y a bien quelque chose qui concerne à la fois la politique et la psychanalyse. Mais on voit mal ce que vous essayez d'opposer aux investissements fascistes. Qu'est-ce qui fait obstacle au fascisme ? La question ne concerne donc pas seulement l'unité de ce livre, mais aussi les conséquences pratiques : et elles sont massivement importantes, car si les « investissements fascistes » ne sont empêchés par rien, ne sont contenus par aucune force, si on peut simplement constater leur existence, que veut dire votre réflexion politique, et quelle est votre invention dans le réel ?

FÉLIX GUATTARI : Oui, comme beaucoup d'autres, nous annonçons le développement d'un fascisme généralisé.

On n'a encore rien vu, il n'y a aucune raison pour que le fascisme ne se développe pas. Ou plutôt : ou bien une machine révolutionnaire se montera, capable de prendre en charge le désir et les phénomènes de désir, ou bien le désir restera manipulé par les forces d'oppression, de repression, et menacera, même du dedans, les machines révolutionnaires. Ce que nous distinguons, c'est deux sortes d'investissements du champ social, les investissements préconscients d'intérêt et les investissements inconscients de désir. Les investissements d'intérêt peuvent être réellement révolutionnaires, et pourtant laisser subsister des investissements inconscients de désir qui ne sont pas révolutionnaires, ou qui sont même fascistes. En un sens, ce que nous proposons comme schizo-analyse aurait pour point d'application idéal des groupes, et des groupes militants : car c'est là qu'on dispose le plus immédiatement d'un matériel extra-familial, et qu'apparaît l'exercice parfois contradictoire des investissements. La schizo-analyse est une analyse militante, libidinale-économique, libidinale-politique. Quand nous opposons les deux types d'investissements sociaux, nous n'opposons pas le désir comme phénomène romantique de luxe, aux intérêts qui seraient seuls économiques et politiques. Nous croyons au contraire que les intérêts sont toujours trouvés et aménagés là où le désir a prédéterminé leur place. Aussi n'y a-t-il pas de révolution conforme aux intérêts des classes opprimées, si le désir n'a pas pris lui-même une position révolutionnaire qui engage les formations même de l'inconscient. Car le désir, de toute manière, fait partie de l'infra-structure (nous ne croyons pas du tout à des concepts comme celui d'idéologie, qui

rend très mal compte des problèmes : il n'y a pas d'idéologies). Ce qui menace éternellement les appareils révolutionnaires, c'est de se faire une conception puritaine des intérêts, lesquels ne sont jamais réalisés qu'au profit d'une fraction de la classe opprimée, si bien que cette fraction refournit une caste et une hiérarchie parfaitement oppressives. Plus on monte dans une hiérarchie, même pseudo-révolutionnaire, moins l'expression de désir est possible (en revanche, elle apparaît dans les organisations de base, si déformée soit-elle). À ce fascisme du pouvoir, nous opposons les lignes de fuite actives et positives, parce que ces lignes conduisent au désir, aux machines du désir et à l'organisation d'un champ social de désir : non pas fuir soi-même ou « personnellement », mais faire fuir comme on crève un tuyau ou un abcès. Faire passer des flux, sous les codes sociaux qui veulent les canaliser, les barrer. Il n'y aucune position de désir contre l'oppression, si locale ou minuscule que soit cette position, qui ne mette en cause de proche en proche l'ensemble du système capitaliste, et qui ne contribue à le faire fuir. Ce que nous dénonçons, c'est tous les thèmes de l'opposition homme-machine, l'homme aliéné par la machine, etc. Dès le mouvement de Mai, le pouvoir, appuyé par les pseudo-organisations de gauche, essayait de faire croire qu'il s'agissait de jeunes gens trop gâtés luttant contre la société de consommation, tandis que les vrais ouvriers savaient bien où étaient leurs vrais intérêts, etc. Il n'y a jamais eu lutte contre la société de consommation, cette notion imbécile. Nous disons au contraire que la consommation, il n'y en a pas du tout assez. L'artifice, il n'y en a pas du tout assez : jamais les intérêts ne passeront du côté

de la révolution, si les lignes de désir n'atteignent au point où désir et machine ne font qu'un, désir et artifice, au point de se retourner contre les données dites naturelles de la société capitaliste par exemple. Or ce point est à la fois le plus facile à atteindre, parce qu'il appartient au désir le plus minuscule, mais aussi le plus difficile, parce qu'il engage tous les investissements de l'inconscient.

GILLES DELEUZE : En ce sens le problème de l'unité de ce livre ne se pose pas. Il y a bien deux aspects : le premier c'est une critique d'Œdipe et de la psychanalyse ; le deuxième, c'est une étude du capitalisme et de ses rapports avec la schizophrénie. Or le premier aspect dépend étroitement du second. Nous attaquons la psychanalyse sur les points suivants qui concernent sa pratique non moins que sa théorie : son culte d'Œdipe, sa réduction de la libido à des investissements familiaux, même sous les formes détournées et généralisées du structuralisme ou du symbolisme. Nous disons que la libido procède à des investissements inconscients distincts des investissements préconscients d'intérêt, mais qui portent sur le champ social non moins que les investissements d'intérêt. Encore une fois le délire : on nous a demandé si nous avons jamais vu un schizophrène, à nous de demander aux psychanalystes s'ils ont jamais écouté un délire. On délire sur les Chinois, les Allemands, Jeanne d'Arc et le Grand Mongol, les Aryens et les Juifs, l'argent, le pouvoir et la production, pas du tout sur papa-maman. Ou plutôt, le fameux roman familial dépend étroitement des investissements sociaux inconscients qui apparaissent dans le délire, et pas l'inverse. Nous essayons de montrer en quel sens c'est déjà vrai de l'enfant. Nous proposons une

schizo-analyse qui s'oppose à la psychanalyse. Il n'y a qu'à prendre les deux points sur lesquels butte la psychanalyse : elle n'arrive pas à atteindre aux machines désirantes de quelqu'un, parce qu'elle s'en tient aux figures ou structures œdipiennes ; elle n'arrive pas aux investissements sociaux de la libido, parce qu'elle s'en tient aux investissements familiaux. On le voit bien dans la psychanalyse exemplaire *in vitro* du président Schreber. Ce qui nous intéresse, c'est ce qui n'intéresse pas la psychanalyse : qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes à toi ? Qu'est-ce que c'est, ta manière de délirer le champ social ? L'unité de notre livre, c'est que les insuffisances de la psychanalyse nous semblent liées à son appartenance profonde à la société capitaliste, autant qu'à sa méconnaissance du fond schizophrénique. La psychanalyse, c'est comme le capitalisme : elle a bien pour limite la schizophrénie, mais elle ne cesse de repousser la limite et d'essayer de la conjurer.

Votre livre est plein de références, de textes gaiement utilisés, dans leur sens ou à contresens ; mais c'est dans tous les cas un livre qui a pour sol une « culture précise ». Cela dit, vous attachez beaucoup d'importance à l'ethnologie, et peu à la linguistique ; beaucoup d'importance à certains romanciers anglais et américains, mais guère aux théories contemporaines de l'écriture. Pourquoi, en particulier, cette attaque contre la notion de signifiant, et quelles sont les raisons pour lesquelles vous en refusez le système ?

FÉLIX GUATTARI : Le signifiant, on n'a rien à en faire. Nous ne sommes pas les seuls, ni les premiers. Voyez Foucault, ou le livre récent de Lyotard. Si nous sommes obscurs dans notre critique du signifiant, c'est que c'est

une entité diffuse qui rabat tout sur une machine d'écriture désuète. L'opposition exclusive et contraignante entre signifiant et signifiée est hantée par l'Impérialisme du Signifiant tel qu'il émerge avec la machine d'écriture. Tout se rapporte alors en droit à la lettre. C'est la loi même du surcodage despotique. Notre hypothèse est celle-ci : ce serait le signe du grand Despote (l'âge de l'écriture), qui, en se retirant, laisse une plage décomposable en éléments minimaux et en rapports réglés entre ces éléments. Cette hypothèse rend compte au moins du caractère tyrannique, terroriste, castrateur du signifiant. C'est un énorme archaïsme, qui renvoie aux grands empires. Nous ne sommes même pas sûrs que ça marche pour le langage, le signifiant. C'est pour cette raison que nous nous sommes tournés du côté de Hjelmslev : il y a longtemps déjà qu'il a fait une sorte de théorie spinoziste du langage, où les flux, de contenu et d'expression, se passent de signifiant. Le langage comme système de flux continu de contenu et d'expressions, recoupé par des agencements machiniques de figures discrètes ou discontinues. Ce que nous n'avons pas développé dans ce livre, c'est une conception des agents collectifs d'énonciation qui voudrait dépasser la coupure entre sujet d'énonciation, et sujet de l'énoncé. Nous sommes purement fonctionnalistes : ce qui nous intéresse, c'est comment quelque chose marche, fonctionne, quelle machine. Or le signifiant, c'est encore du domaine de la question « qu'est-ce que ça veut dire ? », c'est cette question même en tant que barrée. Mais pour nous l'inconscient ne veut rien dire, le langage non plus. Ce qui explique l'échec du fonctionnalisme, c'est qu'on a essayé de l'instaurer dans des domaines qui ne sont pas le

sien, dans des grands ensembles structurés qui, dès lors, ne peuvent pas se former, être formés de la même manière qu'ils fonctionnent. En revanche, le fonctionnalisme est roi dans le monde des micro-multiplicités, des micro-machines, des machines désirantes, des formations moléculaires. À ce niveau, il n'y a pas de machines qualifiées comme telle ou telle, une machine linguistique par exemple, il y a des éléments linguistiques dans toute machine, avec d'autres éléments. L'inconscient est un micro-inconscient, il est moléculaire, la schizo-analyse est une micro-analyse. La seule question, c'est comment ça fonctionne, avec des intensités, des flux, des processus, des objets partiels, toutes choses qui ne veulent rien dire.

GILLES DELEUZE : Nous croyons la même chose de notre livre. Il s'agit de savoir s'il fonctionne, et comment, et pour qui. C'est lui-même une machine. Il ne s'agit pas de le relire, il faudra faire autre chose. C'est un livre que nous avons fait avec joie. Nous ne nous adressons pas à ceux qui trouvent que la psychanalyse va bien et a une juste vue de l'inconscient. Nous nous adressons à ceux qui trouvent que c'est bien monotone, et triste, un ronron, Œdipe, la castration, la pulsion de mort, etc. Nous nous adressons aux inconscients qui protestent. Nous cherchons des alliés. Nous avons besoin d'alliés. Et nous avons l'impression que ces alliés sont déjà là, qu'ils ne nous ont pas attendus, qu'il y a beaucoup de gens qui en ont assez, qui pensent, sentent et travaillent dans des directions analogues : pas question de mode, mais d'un « air du temps » plus profond, où des recherches convergentes se font dans des domaines très divers. Par exemple en ethnologie. En psychiatrie. Ou bien ce que fait Foucault : nous n'avons pas la même méthode,

mais nous avons l'impression que nous nous rejoignons sur toutes sortes de points, qui nous semblent essentiels, des chemins qu'il a d'abord tracés. Alors, c'est vrai que nous avons beaucoup lu. Mais comme ça, un peu au hasard. Notre problème, ce n'est certes pas un retour à Freud, ni un retour à Marx. Ce n'est pas une théorie de la lecture. Ce que nous cherchons dans un livre, c'est la manière dont il fait passer quelque chose qui échappe aux codes : des flux, des lignes de fuite actives révolutionnaires, des lignes de décodage absolu qui s'opposent à la culture. Même pour les livres, il y a des structures œdipiennes, des codes et ligatures œdipiens d'autant plus sournois qu'ils sont abstraits, non-figuratifs. Ce que nous trouvons chez les grands romanciers anglais ou américains, c'est ce don que les français n'ont que rarement, les intensités, les flux, les livres-machines, les livres-usages, les schizo-livres. Nous, nous avons Artaud et une moitié de Beckett. On reprochera peut-être à notre livre d'être trop littéraire, mais ce reproche, nous sommes sûrs qu'il viendra de professeurs de lettres. Est-ce notre faute si Lawrence, Miller, Kerouac, Burroughs, Artaud ou Beckett en savent plus sur la schizophrénie que les psychiatres et les psychanalystes ?

Est-ce que vous ne risquez pas un reproche plus grave ? La schizo-analyse que vous proposez, c'est en fait une désanalyse. On vous dira peut-être que vous valorisez la schizophrénie d'une manière romantique et irresponsable. Et même que vous avez tendance à confondre le révolutionnaire et le schizo. Quelle serait votre attitude par rapport à ces critiques éventuelles ?

FÉLIX GUATTARI : Oui, une école de schizophrénie, ce serait pas mal. Libérer les flux, aller toujours

plus loin dans l'artifice : le schizo, c'est quelqu'un de décodé, de déterritorialisé. Ceci dit, on n'est pas responsable des contresens. Les contresens, il y a toujours des gens pour les faire exprès (voyez les attaques contre Laing et l'anti-psychiatrie). Récemment dans *L'Observateur* a paru un article dont l'auteur-psychiatre disait : je suis bien courageux, je dénonce les courants modernes de la psychiatrie et de l'anti-psychiatrie. Rien du tout. Il choisissait juste le moment où la réaction politique se renforce contre toute tentative de changer quoi que ce soit dans l'hôpital psychiatrique et l'industrie des médicaments. Les contresens, il y a toujours une politique derrière eux. Nous posons un problème bien simple semblable à celui de Burroughs à propos de la drogue : est-ce qu'on peut capter la puissance des drogues sans se droguer, sans se produire comme une loque droguée ? C'est la même chose pour la schizophrénie. Nous distinguons la schizophrénie comme processus et la production du schizo comme entité clinique bonne pour l'hôpital : les deux sont plutôt en raison inverse. Le schizo d'hôpital, c'est quelqu'un qui a tenté quelque chose et qui l'a raté, qui s'est écroulé. Nous ne disons pas que le révolutionnaire est schizo. Nous disons qu'il y a un processus schizo, de décodage et de déterritorialisation, que seule l'activité révolutionnaire empêche de tourner en production de schizophrénie. Nous posons un problème concernant le rapport étroit entre le capitalisme et la psychanalyse d'une part, entre les mouvements révolutionnaires et la schizo-analyse d'autre part. Paranoïa capitaliste et schizophrénie révolutionnaire, nous pouvons parler ainsi, parce que nous ne partons pas d'un sens psychiatrique de ces mots, au contraire nous

partons de leurs déterminations sociales et politiques, dont découle seulement leur application psychiatrique dans certaines conditions. La schizo-analyse n'a qu'un but, que la machine révolutionnaire, la machine artistique, la machine analytique deviennent pièces et rouages les unes des autres. Encore une fois, si l'on considère le délire, il nous semble qu'il a deux pôles, un pôle paranoïaque fasciste et un pôle schizo-révolutionnaire. Il ne cesse d'osciller entre ces deux pôles. C'est cela qui nous intéresse : la schize révolutionnaire par opposition au signifiant despotique. En tout cas, ce n'est pas la peine de protester d'avance contre des contresens, on ne peut pas les prévoir, pas plus que lutter contre, une fois qu'ils sont faits. Vaut mieux faire autre chose, travailler avec ceux qui vont dans le même sens. Quant à être responsable ou irresponsable, nous ne connaissons pas ces notions-là, c'est des notions de police ou de psychiatre de tribunal.

Vers une schizo-analyse

MAURICE DE GANDILLAC



À L'HEURE où ce numéro est déjà sous presse, Gilles Deleuze et Félix Guattari publient, aux Éditions de Minuit, dans la collection « Critique », un ouvrage trop important pour qu'on ne tente pas ici, après une lecture malheureusement rapide, d'en donner au moins un bref aperçu. Sous le titre général *Capitalisme et Schizophrénie*, les deux auteurs présentent tout à la fois un véritable discours sur l'Histoire universelle et l'esquisse d'une méthode neuve qui devrait, pensent-ils, révolutionner la psychiatrie, mais plus encore ouvrir les voies à une libération ensemble individuelle et sociale. La perspective, avouons-le, est presque vertigineuse ; dès ce premier tome, *L'Anti-Œdipe*, on est submergé sous un flot impressionnant de lectures et d'expériences, où se conjuguent l'ethnologie, la linguistique, l'économie, tandis que la philosophie au sens classique, voire la littérature et les arts plastiques, malgré des références occasionnelles au cogito cartésien et à la critique kantienne, en dépit d'une présence nietzschéenne qui affleure à plusieurs reprises et sous-tend la recherche, si nombreuses et significatives que soient les citations de Beckett, de Michaux, de Miller ou d'Artaud, passent en quelque sorte à l'arrière-plan.

Sous le terme de capitalisme, les auteurs décrivent une « éclatante et noire vérité », qui est loin de se réduire

à l'appropriation privée des moyens de production. Certes leur analyse doit beaucoup à Marx (et c'est au *Capital* qu'ils se réfèrent, non aux œuvres de « jeunesse ») ; ce qu'ils définissent pourtant dans son essence même, ce qu'ils confrontent à sa « limite » schizophrénique (son « sous-produit » et tout ensemble son « ange exterminateur »), c'est tout ce qu'ils appellent « la civilisation », — troisième stade pour eux d'un processus qui, par brusques ruptures, mais non sans rémanences et retours archaïsants, conduit d'abord de l'état « sauvage » aux empires « barbares », puis à notre société que son génie « axiomatique » rend apte, on le verra, à toutes les récupérations. Si bien que le monde « socialiste » se trouve lui-même de plusieurs manières intégré à cet ensemble, car la bureaucratie n'est pas un simple raté, mais l'organisme fondamental où se prolonge, au troisième âge, dans une conjoncture neuve, avec une hideur maintenant « cynique », le vénéneux produit de l'époque despotique, c'est-à-dire cette dénaturation de l'homme dont le colonialisme nous fait percevoir en pleine évidence l'effet sur les statuts originels (ici définis comme ensembles non totalisables de « machines territoriales » où les « flux de désir », à travers des séries de grippages et de réadaptations, se trouvent moins ordonnés à quelque plan global que canalisés par des sortes de « codages »).

N'allons pas croire, bien entendu, à quelque nouveau mythe de l'âge d'or. Encore qu'y affleurent par moments des thèmes telluriques et numineux (dont les auteurs récuse toute interprétation magique), la figure du « sauvage » n'a rien ici d'une idylle. Le paradoxe est même d'y découvrir cette notion de « machine » qui,

au XVIII^e siècle, pouvait sembler libératrice, mais que son usage capitaliste rend si suspecte aujourd'hui à tant de jeunes révolutionnaires. La définition deleuzienne (et guattarienne) des « machines désirantes » a surtout pour objet, semble-t-il, d'éliminer les mystifications idéalistes que nos deux auteurs dénoncent avec vigueur tout au long de leur livre, et jusque dans les scientificités les plus apparemment progressistes. Il s'agit de montrer que, tantôt constants tantôt discontinus, les « flux qualitatifs » du corps humain — tels que les révèlent par exemple le délire du président Schreber comme le rapporte Freud, ou la promenade de Lenz reconstituée par Büchner — renvoient à tout un jeu de machines respirantes, chauffantes, secrétantes, excrétales et, ce faisant, « productrices », non point des « microcosmes » (au sens paracelsien) qui « exprimeraient » et condenseraient le « grand monde », mais en relation immédiate et complexe avec tout le ciel et la terre.

De cette fonction « machinante » que Deleuze et Guattari décèlent chez le « schizophrène réussi » (celui que les psychiatres, voire les antipsychiatres, n'ont pas réduit à une « loque antique, séparée du réel et coupée de la vie »), ils retrouvent l'équivalent au stade sauvage, dans ces flux de désir dont la « production » n'apparaît cependant que soumise à un réseau de « codes » ; mais l'unité primitive de ces deux processus intriqués est moins alors, si nous comprenons bien, le cosmos tout entier — la décroissance de la lune chez Lenz, le soleil dans l'anus du président Schreber — que « la terre » elle-même, — non le sol nourricier des Physiocrates, mais une « grande stase inengendrée », sorte de « corps plein » sur lequel se noue

« le lien du désir et de sa propre répression ». Le premier codage concerne le flux des femmes et des enfants, des troupeaux et des graines, mais aussi « les flux de sperme, de merde et de menstrues » (les auteurs ne mâchent guère leurs mots et leur discours démonstratif, parfois poétique, tourne par moments à l'invective crue). Ici pas de « surmoi » ni de culpabilité, aucune « privatisation » de l'analité ; comme le montre l'étude des contes « primitifs », les « unités » que concerne le codage ne sont pas des « personnes », mais des « séries d'organes complémentaires, déterminant des connexions, des disjonctions et des conjonctions ».

Certes à ce niveau l'intervention du « socius » ne manque pas de brutalité ; il agit comme enregistreur et distributeur ; il exerce, pour ainsi dire innocemment, un ensemble d'actions cruelles qui sont déjà création de mémoire, non encore « écriture » (il excise, il mutilé, il tatoue). Le système des filiations et des alliances n'est pas cependant une combinatoire logique telle que l'entendent les structuralistes, mais en quelque manière le simple fonctionnement « physique » des machines territoriales. Déjà perceptible sans doute dans les ratés de ces machines (les « paranoïaques de brousse » et les « pervers de village »), la « barbarie » commence (schématiquement) avec les grands États orientaux (ceux que les Grecs stigmatisaient comme *Barbaroi*, encore que leur propre *polis* restât hantée, dans son cadre réduit, par l'idéal secret du « monstre froid »). En un certain sens cet âge intermédiaire est aussi ambigu que le métaphysique de Comte, entre la théologique et le positif, mais, à la différence du schéma comtien, c'est bien, semble-t-il, à la seconde

époque que se situe la vraie coupure, car déjà le mouvement est en marche vers le capitalisme, au sein de ce « mode asiatique de production », qui « surcode » tous les codes, à l'immanence de la terre substitue la transcendance du despote (et c'est historiquement, nous disent Deleuze et Guattari, le passage de Laïos à Œdipe, mais sans le mythe familial). Dans une formule qui paraît lier les frères ennemis, Pharaon et Moïse, les auteurs de *Capitalisme et Schizophrénie* soulignent ici le rôle de la « nouvelle alliance », celle qui récuse les « alliances latérales » et les « filiations étendues » des anciennes communautés, impose — dans le cadre « étrange » du désert, loin des succulentes liaisons aux flux de la terre — une filiation directe impliquant l'inceste princier, de la sorte s'approprie toutes les anciennes « dettes d'alliance », et, en même temps, multiplie la paranoïa prophétique dans la perversité bureaucratique des scribes et des docteurs.

Par l'écriture (figée en Écriture), advient dès lors, connexe à la territorialisation du désir, la tyrannie du « signifiant », la hantise de l'herméneutique. Mais l'ordre ainsi créé n'est qu'une Chine à la Kafka ; et la manie de tout nommer donne statut « refoulant » à l'inceste (au stade sauvage la femme désirée n'était appelée ni mère ni sœur, pas plus que l'homosexualité du groupe primitif ne dépend imaginairement d'aucun meurtre du père). À l'ancienne cruauté succède la vraie terreur, non seulement la loi absurde et vengeresse, mais par contrecoup tous les ressentiments dont Nietzsche a su décrire la généalogie. Avec eux nous entrons dans la phase aiguë du « décodage », par l'entremise de la mauvaise conscience, antichambre de la subjectivité œdipienne. Et même

lorsque s'écroulent les grands empires et que foisonnent les intériorisations culpabilisantes, le despotisme de l'empereur, avec sa cohorte de juristes, demeure, comme une sorte d'idée régulatrice, à l'horizon de toutes les formes sociales intermédiaires qui, féodales ou monarchiques, annoncent le troisième âge, celui où le cynisme remplace la terreur, et la cybernétique l'écriture.

Avec le capitalisme proprement dit, c'est bien, en un sens, la schizophrénie même qui s'institutionnalise, puisqu'il s'agit d'abord d'un immense décodage par lequel l'abstraction du capital, la « substance fluide et pétrifiée de l'argent », n'est plus que « production », sorte de corps sans organe, apparemment analogue à ceux que décrivent Artaud et Beckett. Mais tandis que le schizophrène fait passer les flux libres sur un corps sans organes, totalement désocialisé, aux codes sauvages et au surcode barbare le socius « civilisé » substitue, outre des résidus plus ou moins archaïques d'anciennes territorialisations (telle la propriété), cette « axiomatique » par laquelle l'énergie des flux est comme fixée « sur le corps du capital ». Ainsi, d'un côté, notre civilisation secrète la schizophrénie comme sa limite et son ennemie, mais, par la création indéfinie de nouveaux axiomes (purement économiques et quantitatifs, sans mémoire ni croyance), elle recupère ou neutralise les « fous », tous les « hors classe » qui prétendent faire sauter la machine sociale au profit de la machine désirante. Et, avec l'aide de sa bureaucratie, régulatrice des flux décodés et décodants, la bourgeoisie — héritière de l'État despotique (immanent désormais à tout l'ensemble des flux réglés par sa cybernétique, esclave commandant à des esclaves) — implique

et compromet dans son système jusqu'à la classe des travailleurs (qui, comme l'âne de Nietzsche, se charge elle-même de son fardeau). C'est pourquoi les révolutions socialistes restent trop souvent servies d'un schéma « molaire », méconnaissant le vrai « désir » dans la « dispersion » infraorganique de ses éléments « moléculaires ». À la « cynique » régulation du capitalisme dit privé (mais, dès ses origines les plus lointaines, nécessairement monopolistique et intimement lié à l'État), elles substituent l'axiomatique « terroriste » et « rigide » d'un nouveau capitalisme d'État.

Tout au long de cette vaste fresque (ici réduite à une pâle esquisse, qui laisse dans l'ombre tant de pages brillantes d'économie politique, tant de subtiles et érudites analyses de thèses ethnologiques et psychiatriques), circule le thème vivement polémique de *L'Anti-Œdipe*. Il ne peut être question d'arbitrer le combat deleuziano-guattarien contre la tyrannie croissante d'un mythe familial, préparé dès les temps sauvages, mais comme limite vide, constitué à l'époque barbare comme limite symboliquement occupée par le despote, et enfin effectuée par la civilisation à titre de territorialité aussi intime qu'imaginaire en vue de pallier certaines conséquences de la contradiction capitaliste. Disons seulement que pour cette opération, dans le cadre de la famille « privatisée » (qui a perdu le rôle vivant qu'elle pouvait jouer au cœur des codes sauvages), la psychanalyse, dernier avatar de l'idéal ascétique (et certes la formule surprendra ceux qui l'accusent de dérégler les mœurs !), aux « grands flux décodés », à la « dérive du désir », oppose maintenant les « petits ruisseaux décodés » qui coulent « dans le lit de maman ».

Sans aucun doute, ni Deleuze ni Guattari ne méconnaissent l'audace et le génie originels de Freud. S'il leur advient de l'appeler une fois un « Al Capone masqué » (et de traiter de « flic » l'un ou l'autre de ses disciples), s'ils dénoncent le terrorisme d'un analyste qui se fait perceuteur et soumet son client à une « abjecte dépendance » non pas seulement financière, si, tout en louant le lacanisme d'avoir rompu avec le culte exclusif de l'Œdipe, ils regrettent de voir restaurer, avec le primat de la castration, avec le mythe du grand Autre et la superstition du Signifiant, la transcendance despotique venue de l'âge barbare, leur essentielle critique concerne, semble-t-il, la nature même du désir, lequel pour eux ne va jamais qu'au « réel », loin d'annoncer tel ou tel de ces « manques » qu'il faut toujours combler et ce n'est guère possible sans quelque retour aux images théologiques du Moi et du péché. Le désir sans doute a ses « coupures », mais qui sont d'abord des « synthèses » : la « connective », qui mobilise la *libido* comme énergie de prélèvement, la « disjonctive », dont le *numen* est énergie de détachement (voire, si nous entendons bien, au moins chez l'enfant, production « métaphysique » de « démonique » dans la nature), la « conjonctive » enfin, qui a pour énergie résiduelle la *voluptas*, le tout, bien entendu, hors de l'illusion d'une prétendue totalisation dialectique.

Dans cette perspective, à une psychanalyse devenue, *volens nolens*, organe trop efficace de répression, Deleuze et Guattari — allant plus loin que Reich, lequel du moins fit passer « un chant de vie » dans le monde légal du dernier freudisme entendent substituer la technique militante d'une « schizoanalyse »

insoucieuse d'« interpréter » un inconscient qui, comme pure « production », « ne veut rien dire », mais attentive à discerner, une fois balayés les petits « romans familiaux », le véritable plan « historico-social », entendons : les « agents collectifs » qui renvoient à des « agencements machiniques ».

Modeste courriériste d'une sorte d'« avant-première », bien convaincu au demeurant de notre incompétence, nous souhaitons surtout entrebâiller les portes d'un univers plein de prestiges, non certes questionner les deux auteurs d'un livre qui fera peut-être grincer des dents. Ce n'est certes pas ici le lieu d'esquisser telle réserve pédante ou incongrue sur des détails comme le rôle historique de la théocratie juive ou de la féodalité, pas même sur les relations complémentaires, à l'âge capitaliste, entre le principe de la déterritorialisation et le permanent colmatage des « flux décodés qui fuient par tous les bouts », ni davantage sur la justification des phantasmes « collectifs » et d'une quasi-structure des « groupes » dans un système qui ne semblait admettre que des entrecroisements de machineries singulières. Sur ces problèmes et quelques autres — notamment le thème d'une « transsexualité microscopique » et désanthropomorphisée, liée à une phrase toute hypothétique de Marx concernant la véritable opposition, celle du « pôle » et du « non-pôle », du « sexe humain » et du « sexe non-humain » — une plus attentive lecture sans doute nous mettra mieux à l'aise. Mais surtout, avec *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari ne nous livrent encore de leur œuvre que le premier volet, essentiellement critique. Certes les deux graphes des pages 335-336 projettent grande lumière sur l'ensemble du livre, et l'on fera bien

de s'y référer dès le début, mais le dernier chapitre, si suggestif soit-il, se présente modestement comme simple « introduction à la schizoanalyse ». Il nous annonce les deux « tâches positives » de cette méthode : d'abord découvrir dans le sujet la nature et le fonctionnement de ses propres « machines désirantes », dans la totale indépendance de leurs rouages « moléculaires », davantage encore définir le rôle « révolutionnaire » de la schizoanalyse en distinguant deux réalités mouvantes qui se mêlent et se perturbent ; « investissements préconscients de classe ou d'intérêt » et « investissements libidinaux inconscients de groupes et de désirs ». Et dès à présent nous savons que, dans « l'investissement social libidinal », il faut discerner le pôle « paranoïaque », toujours « réactionnaire » (manifeste jusque dans certaines formes d'« art moderne », sournoisement « molaire » et « castrateur »), et le pôle « schizoïde », virtuellement « révolutionnaire », parce qu'il « renverse la puissance et soumet l'ensemble grégaire aux multiplicités moléculaires des productions de désir ».

Mais, s'il est vrai, comme le pensent Deleuze et Guattari, que « jamais on n'ira trop loin dans la déterritorialisation, le décodage des flux », est-ce naïveté que d'avouer combien nous sommes curieux d'apprendre maintenant par quelles voies, une fois exorcisée l'illusion des « sens latents », la schizo-analyse — qui, « en tant que telle, n'a strictement aucun programme politique » — saura, sans codes et sans axiomatique, non seulement déceler la « nature » des « phantasmes de groupes », mais, au niveau d'une authentique socialité, en permettre l'usage libérateur ?

Le Philosophe et sa peau

PIERRE FÉDIDA



... à quoi sert la grammaire puisqu'on meurt après ?

FRANÇOISE, 8 ANS,

AU COURS DE SA PSYCHOTHÉRAPIE

LE RÉCIT des aventures d'Alice est-il un conte schizophrénique ?

Ainsi donc, dans la maison de la duchesse, Alice demande à celle-ci — occupée à bercer l'enfant cochon — pourquoi son « chat sourit ». La réponse ne manque pas d'évidence : « C'est un chat du Cheshire... ». Alors Alice s'étonne encore : « J'ignorais que les chats du Cheshire sourissent continuellement ; je croyais les chats ennemis des ris et des souris... ». Songeant aux transformations des enfants en cochons, Alice sort de sa méditation pour se retrouver en présence du Chat du Cheshire. C'est ce même chat — il n'avait durant ce temps cessé de sourire — qui indique à Alice, d'une patte puis de l'autre, les deux directions semblables qu'elle doit suivre pour retrouver le Chapelier et le Lièvre de Mars. « Ils sont fous tous les deux ». D'ailleurs, dira encore le Chat, « ici tout le monde est fou. Je suis fou. Vous êtes folle ». Et comme pour en apporter la preuve à Alice qui hésite encore à le croire, le Chat poursuit ainsi : « les chiens ne sont pas fous. Vous l'admettez ? Et bien alors... vous remarquerez que les chiens grondent quand ils sont en colère et remuent la queue quand ils sont contents. Or moi, je gronde quand je suis content et je remue la queue quand je suis en colère. Donc je suis fou ». Après que le Chat eut

disparu, puis reparu avant de disparaître à nouveau — cette fois, en s'effaçant très lentement (« en commençant par le bout de la queue et en finissant par le sourire, qui persista... ») et en laissant pour trace son seul sourire, Alice pense qu'elle a souvent vu des chats sans sourire « mais jamais un sourire sans chat ».

On en arrive alors au « thé chez les fous ». Le Lièvre de Mars propose à Alice un peu de vin, mais il n'y en a pas. Le Chapelier demande pourquoi un corbeau ressemble à un bureau. Est-ce une devinette ? Peut-être. Mais à vrai dire, on ne sait pas. Car il s'ensuit une très sérieuse discussion portant sur les rapports logico-grammaticaux d'équivalence : dire ce qu'on pense est la même chose que penser ce qu'on dit. Il en est de même — du moins, faut-il se le demander — de : « je vois ce que je mange » et « je mange ce que je vois »... « je respire quand je dors » et « je dors quand je respire... ».

Puis, comme Alice indique au Chapelier le jour du mois, le Chapelier remarque, en soupirant, qu'Alice « retarde de deux jours ». Et il ajoute : « je vous avais bien dit que le beurre ne vaudrait rien pour le mouvement »... « Le Lièvre de Mars prit la montre et la contempla d'un air mélancolique ; puis il la plongea dans sa tasse de thé et la contempla de nouveau ; mais il ne put rien imaginer de mieux que de répéter en substance sa remarque initiale : « c'était, croyez-moi, du beurre de la meilleure qualité. »

Alice note encore que, pour être insensées, les phrases prononcées n'en sont pas moins « grammaticalement correctes ». Bien sûr la devinette posée n'admettait pas de réponse mais à quoi sert de croire qu'on a perdu le temps ?

D'ailleurs on bat le temps et on le marque comme le bétail : la Reine le tue en demandant, selon son habitude, qu'on lui tranche la tête. Être en amitié avec le temps c'est croire encore qu'il vient avec les repas. Mais si le Chapelier, le Lièvre de Mars et le Loir sont toujours attablés pour prendre le thé, c'est que le Chapelier n'est plus en sympathie avec le temps et le temps fait tout pour le contrarier. « Il est toujours six heures désormais ».

Suit le récit des trois petites sœurs et du puits de mélasse...

*

*« Ce qui sépare parler et manger rend la parole possible, ce qui sépare les propositions et les choses rend les propositions possibles. Ce qui rend possible, c'est la surface, et ce qui passe à la surface — l'événement comme exprimé. L'exprimé rend possible l'expression. Mais dès lors nous trouvons devant une dernière tâche : retracer l'histoire qui libère les sons, les rend indépendants des corps ». Ainsi s'exprime Gilles Deleuze dans *Logique du Sens*.*

Prenant appui sur l'alternative présente à l'œuvre de Lewis Carroll — manger ou parler — Gilles Deleuze rappelle que dans *Sylvie et Bruno*, il s'agit de choisir entre « *bits of things* » ou « *bits of Shakespeare* » ; et pour le dîner de cérémonie d'Alice, l'alternative concerne : manger ce qu'on vous présente ou être présenté à ce qu'on mange. La dualité *manger-parler* peut, sans doute, se comprendre en fonction d'une autre : celle du corps et du langage. Ou mieux : celle du corporel et de l'incorporel. Manger participe d'une « opération des corps » :

c'est « le type de leur mélange en profondeur ». Mais « parler c'est le mouvement de la surface, des attributs idéaux ou des événements incorporels ». Deleuze ajoute : « On demande ce qui est le plus grave, parler de nourriture ou manger des mots ».

Parler de nourriture est toujours risqué car rien ne garantit contre le danger de voir les mots s'engloutir avec les aliments dans la profondeur des corps. Les mots forment donc une surface qui défend l'*objectivité* des choses — soit donc : l'impossibilité de les consommer. Mais il est vrai que le rapport des aliments aux mots qui les désignent comporte le risque de les laisser se confondre et de voir ainsi « les mots attirés par la profondeur des corps ». Quant à « manger les mots », c'est, pour ainsi dire, l'opération inverse. Deleuze l'explique ainsi : « On élève l'opération des corps à la surface du langage, on fait monter les corps en les destituant de leur ancienne profondeur, quitte à risquer tout le langage dans ce défi ».

Cette dualité *manger-parler* ressemblerait donc à une de ces apories capable de faire jouer l'un sur l'autre — l'un avec l'autre ou l'un contre l'autre — les deux sens de l'oralité. « Ce qui sépare parler et manger rend la parole possible ».

Mais que signifie : *rendre la parole possible* ? En suivant ici les séries construites par Deleuze, on dirait que la parole devient possible si les sons parviennent à se libérer des corps, s'ils cessent de se confondre « avec les qualités sonores des choses, avec le bruitage des corps, avec leurs actions et passions » (p. 212). L'articulation des sons — soit donc la constitution des mots ou le passage à une parole articulée — désigne l'acte d'expression qui ne

prend sens lui-même que s'il se fonde sur « l'événement ». C'est toujours une bouche qui parle ; mais le son a cessé d'être le bruit d'un corps qui mange, pure oralité, pour devenir la manifestation d'un sujet qui s'exprime. L'événement — qui ne peut exister hors des *propositions* mais, pour autant, ne se confond jamais avec elles — est d'essence incorporelle. Il est « pur effet de surface ». Il est donc de l'ordre de ces êtres incorporels qui ne participent d'aucune qualité mais qui tiennent plutôt à la logique des attributions et à la dialectique des passages, des transformations et des opérations. Le verbe, ouvert sur son infinitif d'*action* ou de *passion* (« grandir », « rapetisser », « rougir », « verdoyer » ; et aussi : « trancher-être tranché », « manger-être mangé », « battre-être battu », etc.) recueille précisément la double détermination logique et temporelle (infinitive) de la dialectique incorporelle de l'événement. Or l'événement, en tant qu'il désigne le *devenir* et qu'il ne se laisse entendre hors des prépositions, est, dans son essence, la manifestation même du *sens*. « On ne demandera donc pas quel est le sens d'un événement, l'événement, c'est le sens lui-même » (p. 34). Le sens est donc ce qui se produit à la surface, ce que la surface engendre.

Ainsi le verbe — dont la fonction est celle de connoter la temporalité incorporelle de l'événement — est, dans sa nature infinitive, à la fois l'événement du langage et le langage de l'événement. « Le verbe, dit encore Deleuze, est l'univocité du langage ». Parce qu'il peut se détacher d'une désignation des corps et de leurs qualités (à la différence des noms et des adjectifs), il ne peut souffrir l'équivoque des mélanges-mots-aliments, corps et choses. La primitivité du verbe (sous la valeur propositionnelle et événement-

tielle des premiers phonèmes de l'enfant) suffit à rendre compte de l'organisation — dans le verbe — des sons phoniques en formes de propositions et elle constitue, dans le projet d'un exprimable, l'événement d'un sens.

Cette *genèse du sens* par la séparation des sons et des verbes est donc l'engendrement d'une surface au contact de laquelle les sons venus du corps perdent leur nature corporelle pour se transformer en *actes de signification*. Le verbe est ce par quoi s'opère et se réalise la véritable émancipation du corps et de son oralité. L'événement du sens qu'il a charge de produire et ainsi la distinction entre le consommable et l'exprimable qu'il a pouvoir de créer se comprennent en fait comme le *phénomène fondamental de temporalisation du corps* par le langage et de réorganisation corrélatrice de ses limites par la transformation de l'oralité. Ce qui, de même, est en cause c'est le remaniement du rapport *sentir-se mouvoir*. Le verbe signifie non seulement l'apparition d'une logique des rapports impliqués dans l'événement (grandir-rapetisser ou encore : battre-être battu), mais aussi la conjugaison modale des pulsions dans le désir (attendre, regretter...), soit donc enfin la possibilité de constituer dans et par le langage le *fondement temporel d'une subjectivité du corps*. Car désigner les limites du corps et singulièrement ce qui sépare manger et parler met directement en cause les structures de la temporalité et la condition de constitution du sens de telle sorte que le corps trouve son projet hors de sa propre représentation. Ainsi que l'a montré Roland Kühn dans les études qu'il a consacrées à l'anorexie mentale de la jeune fille, la *fortification* des limites du corps (langage, vêtement, peau ; et aussi : immobilité, retranchement, rigidité catatonique)

appartient à un processus qui ne peut être exclusivement — et sur un mode restrictif — rapporté à un trouble de l'oralité. Si la jeune fille d'aubergiste dont il présente le cas doit se retirer progressivement derrière les frontières menacées de son corps, les consolider et les défendre contre toutes les formes — directes ou allusives — de pénétration et de contact ressenties comme agressions intolérables, c'est que l'alimentation est à la fois plus et moins qu'un comportement ou une conduite. Refuser d'absorber des aliments au vu et su de tout le monde engage un réseau de significations qu'une logique de l'oralité serait loin d'épuiser. En découvrant qu'aucun dialogue ne pouvait s'instaurer avec la malade s'il devait concerner les seuls événements du passé et l'histoire de la vie, Roland Kühn était conduit à se régler sur des indications *spatiales* (proximité ou éloignements des objets, rêves d'effraction, etc.) de distances et de positions fournies par elle. La constitution des structures spatiales en structures défensives rigides témoigne du blocage du sens dans l'expression et ainsi d'une véritable « détemporalisation » du corps et d'une perte de sa subjectivité. L'angoisse anorexique d'une ouverture du corps, la transparence du corps intérieur à la conscience, l'impossibilité de laisser communiquer entre eux le proche et le lointain, le propre et l'étranger, enfin l'incapacité de maintenir à l'ouverture et à la fermeture leur rythme propre d'alternance et de passage, tous ces aspects rappellent l'échec à évacuer le temps et à priver le corps d'un *soi* qui en fonde le sens et le projet.

En prenant le fantasme comme dénominateur d'une nouvelle « série », Gilles Deleuze établit la preuve d'une

convergence singulière entre l'événement incorporel, la genèse de la surface et la temporalité infinitive du verbe. Que le fantasme figure un résultat — au sens d'un « effet » ou d'un « pur événement » — une phénoménologie du fantasme ne cherchera point à l'infirmier. Selon les enseignements d'une logique stoïcienne plutôt que freudienne, les fantasmes correspondent effectivement à un type d'organisation bi-causale (condensation d'un phénomène-événement à la surface), à cet effet de contact, à cette condition d'une limite, enfin à ce caractère d'impassibilité et d'idéalité qui est le propre de l'événement pur. Le fantasme serait donc cet *attribut noématique* dont parle Husserl lorsqu'il nomme l'idéalité phénoménale qui renvoie à un noyau noématique.

Dès lors cette *présentification* — ou tout simplement cette insistance du sens dans le fantasme — justifie aux yeux de Deleuze une définition possible de la psychanalyse comme science de l'événement. À ce titre, on peut s'interroger sur le pouvoir de la psychanalyse à se reconnaître en une phénoménologie des signes soit donc en une sémiologie ? Cette hypothèse repose toute la question des conditions et des limites d'une phénoménologie psychanalytique. Au-delà d'une phénoménologie stoïcienne du fantasme (dont la théorie des incorporels figurerait la pensée et fournirait l'argument), on pourrait dire que la psychanalyse freudienne ne s'intéresse à l'événement et à son sens que selon le repérage inévitable de son absence, en laquelle se reconnaît d'ailleurs l'action du refoulement. Elle engage la nature et la fonction du fantasme dans l'hypothèse d'un *appareil psychique* appelé comme fiction nécessaire pour combler le manque d'une phénoménologie descriptive des

pensées et actes conscients et pour désamorcer le naturalisme causal de l'explication organicienne. On pourrait ajouter — quant au rapport fantasme-événement — que c'est précisément une psychanalyse kleinienne qui tend à *phénoménologiser* l'inconscient : l'immédiateté du sens au fantasme et l'inhérence du fantasme à l'événement prennent alors valeur de véritables « visées des essences » qui annulent, en quelque sorte, la fonction dialectique des processus de refoulement.

*

Le fantasme manifeste donc, selon Deleuze, une dissolution et une absorption du moi à la surface, ou encore une confusion du moi dans l'événement. Afin d'étayer ce point de vue, Deleuze revient sur le problème des transformations grammaticales dont le fantasme constitue le support. Non seulement le fantasme représente l'événement dans son essence mais il dit ce qui en est exprimable dans une proposition. Le verbe est alors le vecteur fantasmatique par excellence surtout si l'on précise qu'il est d'autant plus verbe dans sa forme infinitive. « Le phantasme est inséparable du verbe infinitif et témoigne par là de l'événement pur » (p. 250). Mieux : cet infinitif gagnerait à être pensé comme prédéterminé et neutre — soit donc indépendant de tout temps, de tout mode et de toute voix. En un mot, il est un « infinitif neutre pour le pur événement ».

Il en résulte que le fantasme de même que le verbe, tout en se constituant dans la matière du corps, s'en libère et, pourrait-on dire, n'en conserve que l'essence incorpo-

relle qui forme la *surface du langage*. C'est, en fait, la surface qui sépare l'alimentaire du langage lui-même et c'est sur elle que le langage repose pour donner naissance à l'*expression*. « Mais comment parler se dégage effectivement de manger, ou comment la surface elle-même est produite, comment l'événement incorporel résulte des états du corps, est une toute autre question » (p. 217). Le problème de l'oralité du corps se trouve donc posé selon la distinction profondeur-surface dont la dualité aliments-mots désigne seulement une détermination singulière.

Il est vrai que Mélanie Klein nous a donné une saisissante idée de la profondeur orale du corps dont témoignent les fantasmes infantiles en lesquels se reconnaît la fameuse scansion de l'introjection (des objets partiels dans le corps du nourrisson) et de la projection interne et externe (destruction par l'enfant de ces objets dans son corps et dans le corps de la mère). L'usage que fait Mélanie Klein de ces notions d'introjection et de projection ne laisse aucun doute sur leur origine corporelle orale liée à la communication primitive bouche-sein, corps de l'enfant-corps maternel. Si introjection, projection, re-introjection sont des *processus-actions* « physiques » inhérents à la communication élémentaire et s'ils sont constitutifs des diverses instances telles que Moi, Surmoi, on sait qu'ils sont aussi et avant tout les vecteurs de la structuration du corps (significations de l'intérieur du corps), de l'instauration de ses limites, de la différenciation, etc.

Reprenant appui sur les *positions* « paranoïde-schizoïde » et « dépressive » dont Mélanie Klein a dégagé cliniquement le sens et la portée théoriques, Gilles Deleuze

fait correspondre la première position à cette descente dans les profondeurs sans fond — engloutissement des corps en un abîme où se produisent destructions et mélanges — et il fait convenir la position dépressive à la *hauteur* — dimension et lieu de séjour du *bon objet* d'autant plus intègre que comme tel il sera et restera à jamais inaccessible, qu'il représentera le pôle d'identification du Moi, qu'il sera donc cette « idole », sorte de signification allégorique du Surmoi (cf. le problème Moi idéal, idéal du Moi et Surmoi dans la dépression et la manie). Compte tenu de sa fonction dans le processus de clivage entre « bon » et « mauvais », l'introjection favorise la mise en morceaux : elle ne garantit pas l'assimilation du bon objet dans son intégrité. Ainsi la condition requise pour que l'objet ne soit pas morcelé et reste alors *bon objet* est, comme dit Deleuze, qu'il soit « essentiellement perdu », qu'il se retire sur sa hauteur et qu'il constitue alors le motif imprenable et le mobile permanent de l'identification. La profondeur paranoïde-schizoïde s'établit selon la double polarité morcellement-mélange (ou encore fêce-urine) et elle concerne la logique du contenant et du contenu, du vide et du plein, du gros et du maigre. Par contre, la hauteur maniaco-dépressive définit un fonctionnement de la verticalité et de la chute (grandir-rapetisser, monter-descendre).

Le système schizoïde, dit Deleuze, « est inséparable prédiction : parler sera taillé dans manger et dans chier, le langage sera taillé dans la merde... ». Quelle est donc cette cause — chose incorporelle — capable de mettre à jour et de donner forme (finalité et sens) à ce qui sans elle ne serait que du corporel ? Deleuze répond en pensant que

« c'est le bon objet de la position dépressive en hauteur » ; et il ajoute : « car c'est lui qui, de tous les bruits de la profondeur, extrait une Voix ». L'origine acoustique du Surmoi dont parlait Freud évoque le modèle paradigmatique et syntagmatique de toute parole, de toute proposition, enfin de la présence idéale du Verbe dans l'événement.

Que la hauteur du père vienne à manquer — soit donc que la hauteur n'existe plus comme tension dynamique ou comme principe caché présents à toute expression — que reste-t-il d'elle alors si ce n'est cette *platitude idéale du collage* persistant à se rendre évidente et manifeste sans pour autant pouvoir signifier quoi que ce soit ?

Le sommet est un motif de la hauteur : il peut représenter une hauteur sans tension ni dimension. Il est alors figure plate d'une distance sans profondeur.



Michel Foucault a justement rappelé que *Logique du sens* pouvait « se lire comme le livre le plus éloigné qui se puisse concevoir de la *Phénoménologie de la perception* : ici le corps-organisme était lié au monde par un réseau de significations originaires que la perception des choses même faisait lever. Chez Deleuze, le fantasme forme l'incorporelle et impénétrable surface du corps ». Il est vrai que la lecture des livres de Gilles Deleuze donne la certitude que la philosophie ne peut être pensée et non plus écrite dans l'illusion idéologique d'une négation — celle de l'événement et du fantasme. Cette négation fonctionne dans la philosophie occidentale comme l'amnésie infantile et, en ce sens, Gilles Deleuze a entrepris

d'écouter la philosophie — les philosophes — selon les jeux multiples de son discours scénique où viennent à se manifester ses lapsus, ses actes manqués, ses oublis, etc. Interroger un concept philosophique, le confronter à d'autres concepts : est-ce encore possible selon les ambitions pédagogiques et normatives de la critique ? Qu'est-ce qui pense dans le concept et quelle violence en a été refoulée pour que le concept soit livré à la culture comme privé de la fantasmatique qui le soutient et l'anime ? Il est sans doute moins important aujourd'hui de se demander : qu'est-ce que la philosophie ? et pourquoi des philosophes ? que d'apprendre à découvrir ce que la philosophie a besoin de taire pour pouvoir s'exprimer et qui est de l'ordre des processus primaires présents à toute logique du sens.

« Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal » ? Cette question que pose Gilles Deleuze dans *Différence et Répétition* le conduit à dire qu'on n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre*. C'est seulement de cette façon qu'on est déterminé à écrire. Comblent l'ignorance, c'est remettre l'écriture à demain, ou plutôt la rendre impossible. Peut-être y a-t-il là un rapport de l'écriture encore plus menaçant que celui qu'elle est dite entretenir avec la mort, avec le silence.



Il serait vain de vouloir, à partir de l'œuvre de Gilles Deleuze, s'interroger de nouveau sur les rapports de la philosophie et de la psychanalyse. D'une certaine façon,

Deleuze dénonce l'impossibilité, désormais, de penser en philosophie sans que l'inconscient soit là comme capacité d'humour dans les concepts, sans que le jeu soit présent dans le vide que cherche à combler l'écriture entre le savoir et l'ignorance. Écrire un livre de philosophie c'est pouvoir accepter que la pensée soit la scène toujours renouvelée des intrigues et des fictions. Il faut écrire pour ré-inventer sans cesse l'illusion. Écrire, c'est aussi d'une certaine façon refuser à la pensée le sérieux des systèmes et permettre ainsi la libre circulation des fantasmes. Rien de plus prétentieux que de croire qu'à écrire on s'établit : la preuve en est qu'écrire prépare désormais la philosophie à sortir de son texte pour être jouée. Seule l'écriture a le pouvoir de dénoncer le savoir et de faire affleurer dans le texte même la vie pulsionnelle de la pensée. C'est à cette condition que la philosophie désigne moins l'institution d'une pensée et l'ordre de la vie dans les concepts que l'acte pervers de la pensée à se laisser exercer comme la *jouissance*. La surface qu'engendre l'écriture dans son acte-même est celle de la peau : l'écriture est une zone érogène. Toute philosophie ne peut être que perverse ou scélérate !

Rien n'est sans doute plus étranger à Gilles Deleuze qu'une « psychanalyse appliquée » à la philosophie : ce qui serait encore académiser les discours et faire de l'un — comme on dit — le récipiendaire de l'autre. Ce serait retrouver la tristesse des exercices d'application. Mais Gilles Deleuze pose peut-être la question : qu'est-ce que pour un psychanalyste penser et écrire ? Il faudra s'interroger un jour sur la nature et la fonction de l'œuvre psychanalytique contemporaine, sur ce que signifie pour les psychanalystes la « nécessité » d'écrire des livres.

Il ne fait pas de doute que *écrire dans l'analyse* est l'acte le plus problématique qui soit : il met en cause chez le psychanalyste lui-même la tolérance à être transhumant et à séjourner dans l'intemporalité de l'inconscient.

Faire que la philosophie n'existe que parce que la psychanalyse est possible : la philosophie deleuzienne est-elle un évitement de la psychanalyse ? On ne saurait répondre car pour Gilles Deleuze la psychanalyse est le pouvoir de faire que la philosophie ne soit désormais possible que comme travestissement.

Le Nu et le Vêtu. Faut-il prendre le vêtu pour le nu par horreur d'un nu qui ne serait que nu ?

Le Leurre et le Simulacre

JEAN-CLAUDE SEMPÉ



ENTRE LE LEURRE et le simulacre il y a comme un air de famille. Mais les airs de famille ne font pas forcément les liens de parenté : le leurre et le simulacre se rejoignent au niveau de leurs effets, leurs origines sont différentes. Rien ne fonde le leurre sinon l'effet qu'il est destiné à produire, effet de surface, effet après coup ; rien ne le fonde sinon celui qui en fait l'usage pour tromper ou plus précisément pour dévier l'objet à leurrer de la route qui lui est prédestinée. S'il y avait donc une origine au leurre, elle serait de l'ordre d'un principe ou d'une loi générale qui ne souffre pas d'exception ou de déviation, à moins d'un leurre qui justement sans rompre avec le principe en détourne la visée. C'est pourquoi le leurre trouve sa définition première, comme son usage privilégié, dans le champ que Platon définit comme « art d'acquisition par ruse », à savoir certaines formes de chasse ou de pêche ; le principe est alors du côté de l'instinct, le leurre ne saurait en interrompre le mouvement inéluctable, il ne fait que le détourner de son but primitif.

Ainsi, le pêcheur détourne le poisson de son élément naturel, par un leurre sous forme d'appât. Ce leurre emprunte à cet élément naturel la figure animée ou inanimée de ses habitants habituels ou accidentels. C'est là qu'apparaît le simulacre qui n'est pas nécessairement un leurre, qui ne le devient que par l'usage qui en est fait.

Gilles Deleuze fait du simulacre le lieu même du renversement platonicien. « À force de chercher du côté du simulacre », écrit-il, « et de se pencher sur son abîme, Platon dans l'éclair d'un instant découvre qu'il n'est pas une fausse copie, mais qu'il met en question les notions de copie et de modèle... Le simulacre n'est pas une copie dégradée, il recèle une puissance positive qui nie et l'original et la copie ». Le simulacre se constitue donc sur deux séries : celle du modèle et celle de la copie. Il est « construit sur une disparité, sur une différence, il intériorise une dissimilitude ». Cette dissimilitude est ce qui le différencie de la copie par rapport à l'original : la copie étant la reproduction intégrale de l'original, elle n'est pas l'original, bien qu'elle lui soit identique en tous points ; à la différence de la copie, le simulacre n'est point identique à l'original, il peut en être le modèle réduit (comme un tableau figuratif) ou simplement le représentant qui le catégorise ou le désigne.

Cette différence de nature (en profondeur) entre la copie et le simulacre, se trouve complétée en surface par une différence d'effet. Ce qui caractérise le simulacre c'est aussi son efficacité, c'est là le lieu de sa vérité et de son pouvoir. Car le simulacre ne se définit pas seulement par rapport à l'original, mais aussi par rapport à l'observateur, et à l'angle de sa visée. Si bien que le simulacre intériorise dans sa structure une dissimilitude en même temps qu'il peut produire un effet identique à l'original. (Ainsi, l'émotion que peuvent provoquer un paysage et son simulacre, une œuvre picturale).

Au point de la divergence de leurs séries, de la dissemblance et de la similitude de leurs origines et de leurs

effets, le leurre et le simulacre rencontrent la vérité, ou plutôt ne cessent de déplacer et de décentrer son lieu, sa forme et son pouvoir.

Le leurre, avons-nous dit, n'est pas toujours un simulacre. Il peut être un bout de chiffon rouge, qui rappelle vers son maître le faucon emporté par son instinct chasseur ; ou bien encore la muleta du torero, qui dévie la charge du « toro ». Le leurre n'est pas en lui-même tromperie, illusion, pour l'animal auquel il est présenté, il est ce qu'il est, un morceau de chiffon rouge : le toro charge sur tout ce qui bouge, et l'on ne saurait prétendre qu'il ait quelque intention meurtrière vis-à-vis du torero qui lui tend sa muleta. Le leurre est dans l'intention et l'action du torero, par son intermédiaire il dévie la charge du toro et mieux encore il l'oriente pour s'en assurer la maîtrise.

Certaines chasses utilisent comme appeau l'animal que le chasseur veut capturer. Telles les palombes détournées de leur vol par d'autres palombes obligées à déployer et à refermer leurs ailes, au moment du passage : l'espèce utilisée comme leurre est identique à l'espèce chassée, le leurre n'est même pas dans l'effet de détour puisqu'il est basé sur le fait, démontré par expérience, que les palombes ont tendance à s'arrêter là où elles voient d'autres palombes se poser. Le leurre est dans l'usage ultérieur qui est fait de cette pose ainsi provoquée, auprès de la cabane où attend le chasseur. Mais où se situerait alors la vérité : au niveau de l'instinct qui pousse la palombe toujours au loin suivant un itinéraire qui semble prédéterminé ? Au niveau de l'instinct du chasseur, pour le plaisir de l'affût et celui de son palais ? ou bien encore au niveau du leurre lui-même dont l'effet démontre à l'évidence qu'on

ne dévie jamais l'instinct de son but, on ne fait qu'orienter différemment sa marche ?

La vérité du leurre se tient aussi au niveau de son efficacité à capter et à retenir ; cette efficacité est le lieu et la limite de son pouvoir qui ne se maintient que tant qu'est maintenu le leurre. Pour achever la capture, il faut le piège et son appareillage, il faut aussi le chasseur et son arme. Il n'y a de captation vraiment efficace que celle qui aboutit à la mort de l'oiseau et à sa consommation.

Le simulacre confronté à la « réalité », à l'essence, à l'existence de l'être et du non-être, aura toujours le mauvais rôle. Il est alors illusion, manipulation de mots et de concepts, effet de leurre, mais dans un registre différent. Car s'il déroute, c'est par son état même de simulacre, qui fait qu'il n'est pas l'original qu'il représente, mais qu'il est (ou pourrait aussi bien dire qu'il n'est que) son représentant.

Selon l'étranger, le sophiste, manipulateur de simulacres, est un illusionniste simplement habile à purger son public des mauvaises connaissances. Hormis cette habileté son savoir est creux, négatif, idéaliste. Ainsi, est-il capable de dérouler, par le jeu des entrelacements, le fil de ses ruses et de ses artifices qui lui permettent de posséder son interlocuteur, de le retourner, de lui démontrer que le faux est vrai « en quelque façon ».

« *L'Etr.* : Ainsi ce que nous disons être réellement une image, un semblant, c'est ce qui sans être réellement non existant n'existe pas cependant.

Théétète : Il se peut fort bien qu'un tel entrelacement soit celui dont le non-être s'entrelace avec l'être, et cela d'une façon tout à fait déroutante.

L'Etr. : Comment ne serait-elle pas déroutante en effet ? Du moins vois-tu comment dès maintenant, grâce à cet entrecroisement des termes, que le sophiste aux cent têtes nous a forcés, contre notre gré, à admettre que le non existant existe en quelque sorte ».

Mais pour dénoncer l'habileté du sophiste, son art d'illusionniste, il faut considérer a priori que la défaillance de son savoir va jusqu'à l'ignorance totale de la dialectique. Rien, cependant, ne prouve que le sophiste dans sa manière de dénoncer les fausses connaissances, ne cherche pas chez son interlocuteur la vérité qui se dérobe à son propre savoir. Le sophiste serait alors comme le psychanalyste qui « analyse des résistances » pour en purger ses patients. Une fois la purgation accomplie, ira-t-il pour autant restaurer son patient en l'emplissant de vérités premières ? Un psychiatre célèbre trouvait la psychanalyse « intéressante » ; il était même en principe « pour », mais il trouvait toutefois qu'il y manquait quelque chose d'essentiel qui n'était autre que « la synthèse ».

Si le leurre dévie l'oiseau de son itinéraire, les entrelacs du sophiste déroutent son public, « le forcent, contre son gré » à prendre pour vérité l'absurde et le contradictoire. Son art est efficace, l'étranger lui-même en est conscient. Il est donc contraint de réfuter le sophiste au lieu même de ses ruses qu'il se doit de déjouer. D'où l'usage traditionnel qui est fait de la métaphore du pêcheur, le pêcheur sophiste qui devient poisson, le philosophe pêcheur qui se fait sophiste, pour mieux le saisir au risque de s'y laisser prendre.

Il est en fait plus instructif d'essayer de comprendre comment procède l'étranger, dans l'usage qu'il fait du simulacre. Aussi bien sur le sophiste que sur Théétète,

l'étranger s'assure un premier avantage : il opère par élimination. Cette manière de procéder est d'autant plus efficace qu'avec Théétète il se trouve en présence d'un interlocuteur idéal : suffisamment savant pour savoir qu'il sait peu, et que son savoir appris ne peut être comparé à la sagesse et à l'expérience du philosophe. Si le sophiste conteste, Théétète ne cesse d'approuver, mais comme seul Théétète fait la réplique, l'étranger peut conduire son affaire comme il l'entend. Les propositions les mieux assurées sont présentifiées de telle sorte qu'elles reçoivent l'approbation de Théétète ; celles à rejeter, sont offertes à l'élimination de Théétète accompagnées de négations si bien que Théétète continue encore à approuver. Théétète est mieux qu'un bon élève, il est un élève fidèle ; il se garde de s'engager là où l'élimination risque d'être effectuée, ainsi est-il assuré de ne pas être éliminé lui-même, et en échange de l'estime de son maître, il peut le suivre partout où celui-ci le conduit.

L'étranger s'assure un second avantage : il opère sur le terrain qu'il a choisi d'avance (contrairement au chasseur qui pose son leurre là où il a repéré que l'oiseau a coutume de passer). Le procédé par éliminations successives qu'utilise l'étranger repose sur une première élimination. Cette élimination primordiale, pour sembler arbitraire, reste cependant fondée sur la commodité de la démonstration. « Quel objet, alors donc, pourrions-nous bien mettre devant les yeux, qui fût aisé à connaître et sans importance, mais qui pour son compte, ne rendrait pas moins qu'un autre, raison des objets plus importants ». Et nous voilà partis dans la série des arts d'acquisition, et « l'objet aisé à connaître », le pêcheur à la ligne. Poser la

problématique de l'être ou du non-être, par rapport au simulacre des objets, qui peuvent « être acquis » aussi bien que « mis devant les yeux », donne lieu à une démonstration rigoureuse. D'entrée de jeu, l'étranger élimine les arts de production, ceux de l'agriculture, et par extension ceux qui ont pour origine l'œuvre de la nature et celle de Dieu. Il serait d'ailleurs plus juste de préciser que le simulacre étant production de l'homme entre dans la série de ce qui est « combiné et créé », mais devient radicalement hétérogène à tout ce qui est créé par Dieu et la nature. Platon par la bouche de l'étranger situe le simulacre du côté des arts d'acquisition et des objets visibles ; il peut ainsi différencier le simulacre de l'objet original, le vrai étant ainsi radicalement discriminé du faux, comme le bon grain de l'ivraie (d'où le procédé par élimination). Cette discrimination inscrite dans la série de l'acquisition a un effet pratique ; elle permet d'acquérir un authentique stable, visible, scientifique, alors que le simulacre est dénoncé pour que ne soit pas trompé celui qui veut acquérir le vrai, autrement dit pour ne pas prendre la proie pour l'ombre.

Est-ce à dire que ce qui est production de la nature ou de Dieu, ou même Dieu lui-même ne saurait supporter de simulacre ? La philosophie platonicienne rejoindrait alors la loi hébraïque qui interdit toute reproduction de l'image de Dieu. Un tel interdit suppose qu'un simulacre de Dieu est possible ; Yahveh est un dieu jaloux, jaloux de l'effigie que son peuple risquerait d'adorer à sa place ; le caractère radical de la loi hébraïque est destiné à empêcher que l'effigie d'un dieu caché, puisse être prise pour le dieu lui-même. Puisqu'il n'y a pas de dieu visible pour distinguer

le vrai du faux, l'absence d'effigie fonde la vérité d'un dieu unique. Quand Platon escamote le rapport du simulacre avec les productions de Dieu, de la nature, avec l'effigie de Dieu, il évite de confronter la position simulacre face à un objet invisible et insaisissable. Tel est Dieu, tel est aussi le désir de l'homme. L'effigie de Dieu peut être prise pour le Dieu lui-même. Le simulacre est alors le dieu qu'il représente, il n'est plus son simulacre, et l'on peut ainsi agir sur lui : c'est le propre de la pensée magique et de la religion totémique (Platon par sa déroboade, la laisserait-il présupposer ?). Il n'y aurait plus de différence entre l'effigie de Dieu et Dieu lui-même.

L'avantage de l'effigie serait alors son inaltérabilité : c'est du moins ce que semble avancer Freud dans son article sur « la dynamique du transfert » : « Enfin rappelons-nous que nul ne peut être tué *in absentia et in effigie* ». Ceci pourrait tendre à fonder l'invulnérabilité du psychanalyste assis, invisible dans son fauteuil ; il est toujours effigie, ce n'est jamais lui qui est agressé, c'est l'*imago* parentale projetée sur lui. Une telle interprétation ferait de l'analyste, personnage réel de la situation analytique, le simulacre d'un personnage imaginaire de l'histoire infantile. En fait la remarque de Freud a une portée beaucoup plus grande puisqu'elle indique par l'indestructibilité de l'effigie, la possibilité de la captation perpétuelle du simulacre. Par rapport au dieu invisible, non seulement le simulacre apparaît comme le dieu lui-même mais il fonde sa nature immortelle.

Invisible et insaisissable, le désir de l'homme ne cesse de lui échapper, il s'agit donc de le capter, de capter le

désir de l'autre pour mieux saisir son propre désir. Les jeux du leurre et de la séduction, ceux de la parade et de la carte du tendre ont pour intention, et souvent pour effet, d'éveiller le désir de l'autre.

Le leurre est d'autant plus efficace que le sujet qui le déploie l'utilise pour garantir son propre désir de toute captation. Ce leurre aurait donc le pouvoir de rendre manifeste les désirs les plus subtilement cachés. Mais ce pouvoir a des limites, on ne leurre pas *in absentia*, et *in absentia*, dans le doute et l'attente, peut naître le désir du sujet. « In absentia », le simulacre peut se substituer à l'être aimé, il en est le signe indestructible, objet qui lui a appartenu, lettres, et même partie de son corps ou de sa parure.

L'efficacité du leurre est réelle mais momentanée, elle ne dure, avons-nous dit, que tant qu'est manifesté le leurre. L'efficacité du simulacre est symbolique mais durable puisqu'il est indestructible.

Les transmutations et les entrelacs du leurre et du simulacre dans la dialectique du désir ne peuvent être discernés à partir de la problématique du vrai et du faux : elles sont de l'ordre de l'interprétation, du soupçon et de la croyance. Le sujet qui déploie ses leures, peut se leurrer sur leur efficacité. Le simulacre peut devenir leurre, tel est son pouvoir qu'il détient en propre. Le sujet désirant qui le possède peut le garder précieusement comme témoignage de l'indestructibilité de sa propre passion, peu importe qu'elle soit réciproque, il préfère garder ses illusions. Le simulacre peut aussi devenir leurre lorsqu'il est le témoin de la fidélité de l'amant absent et l'expression de son désir constant ou fréquemment renouvelé, le simulacre devenu leurre peut toujours être interprété comme intention délibérée de l'être aimé de cacher sa propre inconstance.

Dans le champ du désir, il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que manifestation, expression, « insistance », jeux de leurre et de simulacre. Le vrai et le faux n'interviennent que lorsqu'en face du désir de l'autre, le sujet désirant veut le capter pour s'en rendre maître. Le leurre entretient donc avec le désir le même rapport qu'il développe dans la capture de l'instinct et dans les arts d'acquisition par ruse : effet de détour qui dévie de la route, profite de la pause, captation jamais assurée à moins d'une possession cannibalique et donc meurtrière.

Le leurre n'est jamais un simulacre, son identité n'est jamais donnée que par l'intention du sujet et son effet sur le désir de l'autre ; si bien que le simulacre ne peut devenir leurre qu'à moins de perdre sa fonction métaphorique et de cesser d'être le représentant de l'objet dont il était le signe. Autrement dit, pour que le simulacre ait un effet de leurre, il faut qu'il soit plus qu'un simulacre, qu'il entretienne avec l'objet qu'il représente un rapport de conformité et d'identité.

C'est dans l'écart qui existe entre la dissimilitude du simulacre et de son objet, et l'identité qui lui est demandée, que s'insinue le soupçon, l'interprétation, l'interrogation sur le désir de l'autre, et donc l'effet de leurre. Série du simulacre et série du leurre se rejoignent au point asymptotique où leur dissemblance tendant à se réduire jusqu'au point d'accéder à une quasi-similitude, aboutissent en fait à la transmutation de l'un en l'autre au niveau de leurs effets.

Si ce leurre n'est jamais un simulacre, il peut toutefois se donner comme tel lorsque, de la place où il se trouve, il laisse supposer qu'il est ailleurs. Pour que cela soit possible, il est nécessaire que l'objet, dont l'effet de

leurre de sa présentification indique qu'il serait ailleurs, soit à sa place véridique.¹

Lorsque le sujet veut tromper, au lieu même de la vérité, il est obligé pour fonder son effet de leurre, de tabler sur le caractère soupçonneux de son interlocuteur. Ce qui sauve la Reine, dans le récit de la « lettre volée », c'est de ne point cacher la lettre. Ce qui rend efficace le geste du Ministre, en ne la cachant point, c'est la tendance à la suspicion de tout bon policier. Ce n'est donc qu'au deuxième degré que Dupin déjoue la ruse du ministre, après avoir constaté l'efficacité (sans intention de leurre) du geste de la Reine, et l'inefficacité de la fouille des policiers qui connaissent pourtant toutes les sortes de cachettes. De cette différence d'efficacité, en fonction du point de vue suivant lequel on se place, — celui qui cache sans cacher et celui qui cherche sans trouver —, Dupin peut déduire la manière dont le Ministre a procédé. Les deux séries sur lesquelles Lacan a inscrit les jeux du leurre et de la vérité, indiquent que celle-ci ne peut s'établir que sur le fond de leur développement parallèle et de leur scansion successive par la répétition et par la différence.

Mais qu'en est-il lorsque la vérité s'étalant au grand jour ne peut être soupçonnée d'être placée ailleurs ? C'est ainsi que l'ingénu désarme le psychanalyste de son pouvoir interprétatif basé sur le soupçon : il le désarme en le prenant à son propre piège. Car le psychanalyste ne cesse de se faire ingénu lorsque croyant « faire l'analyse des projections transférentielles » il ne fait que dénier les rôles et les pouvoirs à lui prêtés. « Supposé savoir », il ne saurait donc rien, supposé responsable, il « n'y serait pour rien ».

Alice, sur un point, est comme le psychanalyste : elle ne s'étonne de rien. Non pas qu'elle navigue dans les eaux tranquilles des « grandes évidences », elle s'aperçoit bien au passage qu'il y a certaines choses autour d'elle qui ne sont pas tout à fait normales, mais elle n'insiste pas, emportée qu'elle est déjà, par la suite de ses aventures à venir.

Il fallut à Freud beaucoup d'ingénuité pour penser que les scènes de séduction à lui rapportées n'étaient point « mensonge », qu'« un chat était un chat », et que Dora n'était point friponne. C'est pourquoi l'esprit de sa lettre continue à courir et à provoquer interprétations et exégèse, pour tenter de la capter. Mais les savants sérieux, avides « d'évidences » et de certitudes visibles, sont de mauvais chasseurs. Car un Snark peut toujours devenir un Boujoum. Le difficile, dans « l'art de la chasse par ruse », est de ne pas se montrer ; confondu avec le décor le chasseur à l'affût perd son identité. Seul son tableau de chasse finit par le rassurer, manifestation réelle de son pouvoir et de son savoir faire.

La psychanalyse avec les seuls mots fait peur, car leur pouvoir ne réside pas dans leur charge, ou dans la force de celui qui les prononce. Gilles Deleuze comme Alice se déplace le long de séries qui disjoignent les évidences les mieux établies, en inscrivant le non-sens, le paradoxe, le pouvoir de la mère orale au sein de la logique du sens et de ses effets de surface. Le pouvoir des mots ne vient pas de leur charge mais de leur place, de l'ailleurs qu'ils indiquent et dérobent à la fois, de leur ambiguïté originelle qui fait que comme Humpty Dumpty, on peut être maître des mots, et donner un effet de sens au

syllogisme à condition qu'ils s'inscrivent sur une autre série qui fonde celle de la « logique du sens ».

Le destin d'une lettre n'est pas forcément d'être volée, mais plus ordinairement d'être portée à la poste — comme dans cette facétie du Sapeur Camember. Pour qu'une lettre non chargée puisse « partir quand même » il ne suffit pas que les circonstances induisent l'événement ou qu'à la place de la lettre ce soit la poste qui fût volée. Il faut aussi qu'à proximité de la boîte, se tienne pour la surveiller le conscrit Cancrelat dont l'inconséquence n'a d'égale que l'ingénuité. La logique introduite par Gilles Deleuze est « une raison itérative, qui n'est pas subséquent de la chose et qui positivement stupéfactionne de renversement ». C'est bien pourquoi le sens de ses écrits et de son œuvre n'a pas fini de (dé) ré (rai) sonner.

•

1. Comme dans cette histoire juive racontée par Freud : « *Deux juifs sur le quai d'une gare : — Où vas-tu ? — A Cracovie. — Quel menteur ! Si tu me dis que tu vas à Cracovie, tu veux que je croie que tu vas à Lemberg. Mais je sais que tu vas effectivement à Cracovie. Alors pourquoi me mens-tu ?* » Cette histoire juive rejoint le récit de la « lettre volée » sur un point : son efficacité et son effet de leurre sont basés sur le soupçon de l'interlocuteur qui, se mettant à la place du sujet présumé leurrer, lui prête ainsi des intentions mensongères.

Les Signes du feu

A. MIEKE TAAT



I. LOGOS, ANTILOGOS

« Qu'ont-elles donc de si étrange, ces lumières auxquelles je ne demande de rien signifier, presque de déplacé ? Est-ce leur irrégularité, leur instabilité, leur brillant tantôt fort, tantôt faible, mais ne dépassant jamais la puissance d'une ou deux bougies ? Malone, lui, paraît et disparaît avec une exactitude de mécanique, toujours à la même distance de moi, à la même vitesse, dans la même attitude. Mais le jeu des lumières est vraiment imprévisible, [...] je dirai dès maintenant pour plus de sûreté, que j'attends beaucoup de ces lumières, comme d'ailleurs de tout élément analogue d'incertitude vraisemblable, pour m'aider à continuer et éventuellement à conclure ¹ ».

« Aux signes du feu qui annoncent la victoire à Clytemnestre, langage menteur et fragmentaire bon pour les femmes, le coryphée oppose un autre langage, le logos du messager qui rassemble Tout en Un dans la juste mesure, bonheur et vérité. Dans le langage des signes au contraire, il n'y a de vérité que dans ce qui est fait pour tromper, dans les méandres de ce qui la cache, dans les fragments d'un mensonge et d'un malheur : il n'y a de vérité que trahie, c'est-à-dire à la fois livrée par l'ennemi et révélée par profils ou par morceaux » (AL 120).

« Malone est là », vieux Logos barbu qui ferait pitié « si je n'étais pas insensible » (I 12), marchant fidèlement dans le même sens — le bons sens. « Il s'arrête à la taille pour moi » et « je le vois de profil » : corps réduit à sa propre moitié. Malone, ce Moi d'antan, bien défini, retiré sur une seule branche de l'arbre généalogique disjonctif, (Me alone), obéissant à une logique de l'exclusivité, de la négativité et de la limitation. Mais, sa « vivacité » étant « mortelle », « Malone meurt », on dirait d'une liquéfaction des consonnes... reste, en face de lui, l'Innommable (I 1012).

Aux significations uniques se substituent les signes du multiple : « ces lumières, au pluriel, qui se dressent, s'enflent, foncent et s'éteignent en sifflant, rappelant le naja, c'est peut-être le moment de les jeter dans la balance, pour qu'elle penche, enfin » (I 153). Langage où se disséminent des serpents — « méandres » — « transversales » qui « nous font sauter [...] d'un monde à un autre, d'un mot à un autre, sans jamais ramener le multiple à l'Un, sans jamais rassembler le multiple en un tout, mais affirmant l'unité très originale *de* ce multiple-là, affirmant sans les réunir *tous* ces fragments irréductibles au Tout » (AL 136-137)

On verra comment dans l'*Innommable* de Beckett les désignations, manifestations et significations claires et uniques du langage de tous les jours, obéissant aux règles du « bon sens » et du « sens commun », disparaissent au profit du Sens, qui — comme exprimable/exprimé de la proposition — est le principe même du langage et dont le statut est l'antilogique (LS 22-35).

II. BON SENS, SENS COMMUN, SENS

Se défaire de ce poids de valeurs logiques que représente le Cogito, se détacher de ce poteau d'amarrage qu'est le Je comme « manifestant de base » (LS 23), voilà le désir de l'Innommable : « si seulement je n'étais pas dans l'obligation de manifester » (I 17). Au lieu de « dire je », sans le penser (I 7), passer par toute la gamme des pronoms possibles, singuliers et pluriels, *ça* inclus (« c'est une sorte de pronom », I 240), faire un voyage herculéen en se disant, à chaque bifurcation, « peu importe le pronom, il n'y a que le résultat qui compte » (I 117), c'est atteindre au but recherché : la manifestation, enfin dé faite de ses chaînes, flotte au gré d'un formidable climat schizophrénique.

La désignation chez Beckett est, elle aussi, prise par le vertige du « tout est possible » (I 48). « Cet écran où mon regard se bute, tout en persistant à y voir de l'air, ne serait-ce pas plutôt l'enceinte, d'une densité de plombagine ? Pour tirer cette question au clair j'aurais besoin d'un bâton ainsi que des moyens de m'en servir [...]. Mais l'époque des bâtons est révolue » (I 26-27). Le temps du bâton, comme instrument indicateur, comme « maître des questions » (LS 161) n'est plus. Un monde sans possibilité d'identifier des choses équivaut à un monde sans choses : « Encore, s'il y avait des choses, une chose quelque part, un morceau de nature, de quoi parler » (I 221).

Le « sens commun » (où « sens » se dit d'un *organe*, comme le souligne Deleuze) — principe de la manifestation et de la désignation — subit ainsi des épreuves constantes. Les moments où le corps de l'Innommable n'a pas d'organes sont nombreux, les moments où il en a le sont aussi, mais

alors il manque à tous la fonction exigée par le sens commun : celle de l'*identification*. L'oreille est incapable de reconnaître les bruits tant que la tête n'est qu'un « transformateur où le bruit se fait rage et épouvante, sans le secours de la raison » (I 141). L'œil est un trou d'où coulent les larmes et s'il appelle le regard, celui-ci est trouble et manque d'agilité : « ce que je vois le mieux, je le vois mal » (I 20). L'Innommable est in-sens-ible, il n'a pas cette faculté d'assimilation, physique ou psychique, « qui rapporte une diversité quelconque à la forme du même [...] à une unité capable de dire Moi » (LS 96).

Le *bon sens* (compris cette fois non comme organe mais comme *direction*) dont Gilles Deleuze analyse systématiquement les caractères qui convergent dans le principe logique fondamental de « la distribution fixe » — si important pour la détermination de signification (LS 94) — échoue, à son tour, dans un monde, un corps, une cervelle liquéfiés. À l'usage négatif, exclusif, limitatif qu'« eux » font de la « synthèse disjonctive », à cette logique du sens unique, l'Innommable oppose un usage affirmatif, inclusif et illimitatif de la même synthèse, ce qui fait voler la boussole en miettes : « il s'agit de tomber juste, rien que ça, ils disent. Si ce n'est pas noir c'est sans doute blanc, avouez que c'est grossier comme procédé, vu toutes les teintes intermédiaires, aussi dignes d'une chance les unes que les autres » (I 177). *Ou* c'est blanc, *ou* c'est noir — disjonction exclusive, peu subtile, que l'Innommable dissout pour produire « ce gris [qui], pour être d'abord ténébreux, puis franchement opaque, n'en est pas moins d'une assez forte luminosité » (I 26). Non pas le gris incolore de l'indifférencié où, sans doute,

« eux » croient qu'il se trouve, mais le gris multicolore d'« une disjonction qui reste disjonctive et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre, ni exclure l'un de l'autre » (SD 59). La couleur locale devient ainsi chez Beckett couleur non localisable, paradoxale, « qui parcourt les séries divergentes comme divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance » (LS 204).

Deleuze fonde sa critique du bon sens en insistant sur la « folie du devenir » — toujours être plus que le passé, être moins que le futur, qui n'est jamais actualité. C'est le verbe à l'infinitif, (on en connaît l'importance dans *L'Innommable* !), la décomposition infinie du présent qui ne cesse de se diviser à la fois en passé et en futur².

Comme affirmation inclusive des deux sens à la fois, « le pur devenir » est coextensif à « l'événement pur » : « éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, jamais ce qui se passe » (LS 17). Étant pur effet, « extra-^àêtre incorporel », l'Événement ne doit donc pas être confondu avec ses effectuations spatio-temporelles. Or, en ce sens il est « logique » que le « où maintenant ? » (où dans le gris, maintenant ?) se double d'un « quand maintenant ? » (du passé ou du futur, maintenant ?) au début de *L'Innommable*. C'est en ce sens aussi que « le temps ne passe pas » (en direction unique) mais « vient s'entasser autour de vous, instant par instant, de tous les côtés » (I 210).

La logique du Sens émane ainsi d'une logique du double sens. Le texte beckettien est bourré de propositions « désignant » des phénomènes irréels et impossibles parce

que contradictoires. Désignant entre guillemets, car désignation d'objets irréels et de concepts impossibles égale absence de désignation et de signification. Mais non pas absence de sens ! Non pas absence de cet extra-être résultant du paradoxal, « qui définit un minimum commun au réel, au possible et à l'impossible. Car le principe de contradiction s'applique au possible et au réel, mais non pas à l'impossible » (LS 49).

Et lire « moi aussi j'ai le droit d'être reconnu impossible, il me semble » (I 181), c'est constater, après l'échec de la désignation et de la signification, celui de la manifestation. Cela ne peut guère nous étonner, car bon sens et sens commun sont conditionnés mutuellement. « C'est dans cette complémentarité du bon sens et du sens commun que se noue l'alliance du moi, du monde et de Dieu — Dieu comme issue dernière des directions et principe suprême des identités » (LS 96).

Une logique du Sens, au contraire, implique que « la divergence des séries affirmées forme un « chaosmos » et non plus un monde ; le point aléatoire qui les parcourt forme un contre-moi et non plus un moi ; la disjonction posée comme synthèse troque son principe théologique contre un principe diabolique » (LS 206).

III. LE « CHAOSMOS »

« Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ du transcendantal » (LS 125). C'est au cours du premier tiers de *Logique du Sens* que s'esquissent les caractères principaux de ce monde¹.

En premier lieu il y a « l'énergie potentielle du champ », c'est-à-dire l'énergie de l'événement pur survenant aux choses et subsistant dans les propositions dont il est le sens. Le roman de Beckett dit, d'une façon splendide, cette tension, cette angoisse de ce quelque chose qui va arriver, qui vient d'arriver, mais qui jamais n'arrive. Voici quelques extraits du passage en question : « On attend que le spectacle commence, le spectacle gratuit, ou c'est peut-être obligatoire, un spectacle obligatoire, on attend que ça commence, le spectacle obligatoire, c'est long, [...] ça ne fait que commencer, ça n'a pas encore commencé, il ne fait que préluder, que se racler la gorge, seul dans sa loge, il va se montrer, il va commencer, ou c'est le régisseur, il donne ses instructions, le rideau va se lever, c'est ça le spectacle, attendre le spectacle, [...] attendre seul dans l'air inquiet, que ça commence, que quelque chose commence, qu'il y ait autre chose que soi, qu'on puisse s'en aller, qu'on n'ait plus peur, on se raisonne, on est peut-être aveugle, on est sans doute sourd, le spectacle a eu lieu, tout est fini » (I 193-194).

Deuxièmement, il y a « résonance interne entre séries de singularités », grâce à l'élément paradoxal qui les parcourt. C'est ainsi que les « séries » Mahood et Worm sont survolées par un Innommable qui les fait communiquer dans leur différence même. Et n'est-ce pas cette « instance paradoxale » encore, qui passe par toutes sortes de mouvements hétérogènes : spirale (I 59), ligne droite ou autre (I 68), boucles irrégulières (I 81) sans réduire ce multiple à l'un, pour revenir finalement sur la série initiale, celle de la position fixe, puisqu'au fond, pour celui qui ne se sent pas un corps, tout revient au même.

Cet élément paradoxal (pourquoi « vouloir y mettre un être, une cellule suffirait », I 251) n'est ni végétal, ni animal, ni minéral, mais « seulement Worm, de règne inconnu » (I 157).

Un troisième caractère de ce monde du Sens est que les singularités-événements hantent *la surface*. L'événement comme incorporel est à la limite de la profondeur des corps et constitue une « surface métaphysique » tout comme la membrane forme une surface physique, mettant en contact l'intérieur et l'extérieur. « Le plus profond, c'est la peau » a dit Valéry (LS 20), parole profonde collant comme une peau à la pensée de Gilles Deleuze. Il y a donc une réhabilitation de la superficie, une critique de l'« étrange parti pris » pour la profondeur — contre la surface⁴. « Stupide hantise de la profondeur » (I 11), « je suis bon, à la surface » (I 52) dit l'Innommable. Chez Beckett on ne peut pas ne pas constater ce rabattement de la profondeur et de la hauteur au niveau de la « membrane polarisée » (LS 127) : « c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être 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, c'est peut-être ça que je sens, je me sens qui vibre, je suis le tympan, d'un côté c'est le crâne, de l'autre le monde » (I 196).

Il en résulte qu'en quatrième lieu, *l'organisation du Sens* est, elle aussi, une organisation de surface « peularisée » qui, par là même, est essentiellement neutre. Le sens, cet Innommable, « survole les actualisations de son énergie comme énergie potentielle, c'est-à-dire

l'effectuation de ses événements, qui peut être aussi bien intérieure qu'extérieure » (comme Mahood « enfermé dans » ou « tournant autour »), « collective ou individuelle » (« Combien sommes nous finalement ? » — (I 167) — se demande l'Innommable dans sa solitude même) (LS 127).

Cette neutralité nous amène automatiquement au cinquième trait important de ce « chaosmos » : il a pour statut *le problématique*. Dans le texte de Beckett les hypothèses, les spéculations et surtout les questions foisonnent. Mais les plus problématiques ce sont les « mots blancs » (I 248) dont le principal est *ça*, mot « ésotérique » (LS 57) qui circule à la fois comme « case vide » (signifiant en excès) et comme « occupant sans place » (signifié en défaut)⁵. « Ça », instance paradoxale, parcourant les deux séries signifiante et signifiée, « manquant toujours à sa place » et, ajoute Deleuze, à sa propre identité, à sa propre ressemblance, à son propre équilibre, à sa propre origine. « Des deux séries qu'elle anime, on ne dira donc pas que l'une soit originaire et l'autre dérivée. Certes elles peuvent être originaires ou dérivées l'une par rapport à l'autre. Elles peuvent être successives l'une par rapport à l'autre. Mais elles sont strictement simultanées par rapport à l'instance où elles communiquent » (LS 55). Or, voici ce que dit l'Innommable (signifié) de l'Innommable (signifiant) : « Cela m'aiderait, puisqu'à moi aussi je dois attribuer un commencement, si je pouvais le situer par rapport à ma demeure. Ai-je attendu quelque part ailleurs que cet endroit fût prêt à me recevoir ? Ou est-ce lui qui a attendu que je vinsse le peupler ? Au point de vue de l'utilité, c'est la première de ces hypothèses de loin la

meilleure, et j'aurai souvent l'occasion de m'en réclamer. Mais elles sont déplaisantes toutes les deux. Je dirai donc que nos commencements coïncident, que cet endroit fut fait pour moi, et moi pour lui, au même instant » (I 18).

C'est le problématique du mot blanc qui fait la « splendeur du *on* » (LS 178), mais surtout l'éclat du *ça* !

IV. PAROLE, SYMPTÔMES

L'Innommable comme roman du Sens est donc, par définition, roman de l'antilogique (antiroman !) mais aussi : recherche du langage. Car le Sens n'est le principe de l'incorporel, de l'événementiel, du paradoxal que parce qu'il est, avant tout, « ce qui rend le langage possible » (LS 212).

C'est à partir de la vingt-sixième série de *Logique du Sens* que commence à s'ébaucher une théorie du langage parallèle à une théorie de l'inconscient. Celle-ci cependant a été récemment l'objet d'une critique de la part de Deleuze lui-même⁶. Le lecteur de *Logique du Sens* (abstraction faite de certains appendices peut-être) situe forcément l'auteur dans la lignée Freud-Mélanie Klein-Lacan, etc. À présent en revanche, on peut constater que la vision deleuzienne de l'inconscient est nettement antifreudienne (dans la mesure où elle se veut an-œdipienne), anti-kleinienne (pour autant que Deleuze pense l'objet partiel en tant que tel et non comme partie d'un tout perdu ou à venir), et même anti-lacanienne (dans la mesure où Lacan, en insistant sur le rapport entre le signifiant et le désir défini comme « manque », réintroduit Freud avec la soudure désir-loi-transgression, etc.).

Gilles Deleuze donne en effet une nouvelle définition de la libido en soutenant qu'elle est non pas « manque » mais *production* d'un inconscient libéré du joug triangulaire « papa-maman-moi » afin d'accéder aux grandes machinations *schizophréniques*.

Étant donné que Deleuze insiste toujours (jusqu'ici du moins) sur un *parallelisme étroit entre le langage et le corps*, il doit être possible d'adapter ce qu'on peut lire dans *Logique du Sens*, à propos de la parole et du langage, à sa nouvelle théorie de l'inconscient, pour autant que cette dernière est branchée sur l'expérience du corps comme « machine désirante ». En dépit de nombreuses allusions à la possibilité d'une telle adaptation, il n'existe encore, à notre connaissance, aucun texte de Deleuze qui pourrait contrebalancer celui des neuf dernières séries de *Logique du Sens*⁷. Une solution à ce problème serait de tenter une sorte de bricolage : insérer dans un contexte deleuzien actuel tout ce qui nous paraît utilisable de ses idées plus anciennes sur le langage, (avec des modifications qui nous semblent opportunes), pour redéfinir ainsi le rapport entre le corps, la parole et le langage.

L'inconscient est productif. La production désirante prend la forme d'une chaîne — chaque objet partiel (chaque machine-organe du corps) suppose la continuité d'un flux qui va d'un objet partiel à un autre. Ou autrement dit, toute production d'un flux suppose la fragmentation en objets partiels entre lesquels il se conduit. Ainsi l'objet partiel est d'une part coupure d'un flux par rapport à la machine à laquelle il est connecté et production de flux par rapport à la machine qui lui est

connectée. Voilà ce que Deleuze appelle *la première synthèse, connective, de l'inconscient*⁸.

Déjà dans son premier article sur Klossowski (CL), Deleuze a parlé de la fonction multipliant de la vue et de la parole, qu'il considèrerait, alors, comme essentiellement mimique. Pourtant elle est productive aussi ! « La contemplation est du désir, le désir voit »⁹ ; c'est-à-dire, la vue opère une liaison, elle connecte une énergie liée (flux) et une force liante (organe). La parole est, elle aussi, production de flux : « J'aime tout ce qui coule, les fleuves, les égouts, la lave, le sperme, le sang, la bile, les mots, les phrases »¹⁰.

Voici, dans *L'Innommable*, quelques exemples frappants de cette production désirante des organes, qui vient compenser l'absence, déjà constatée, de la fonction d'identification. Par l'œil passe un flux de larmes qui le connecte à la cervelle, elle aussi liquéfiée (I 12) ; et grâce aux différentes parties du corps, qui vont servir de conduit, une liaison est produite avec le dehors (I 34) où la connexion des flux se poursuit, car le sol, « c'est peut-être de l'eau ou quelque autre liquide » (I 20). Si l'œil est pour voir, il l'est dans la mesure où il produit des flux : « cet œil (...) c'est pour voir, ce grand œil farouche noir et blanc, humide, c'est pour pleurer » (I 148). Mais l'œil, comme objet partiel, est aussi coupure : « ces orbites ruisselantes, je vais les sécher aussi, les boucher, voilà c'est fait, ça ne coule plus, je suis une grande boule parlante, parlant de choses qui n'existent pas ou qui existent peut-être, impossible de le savoir, la question n'est pas là » (I 37).

Y a-t-il désignation ? Manifestation ? Signification ? Non, la question n'est pas là. *Production*, c'est de ça qu'il

s'agit. Boucher l'œil, le rendre bouche : coupure du flux de larmes jaillissement du flux de paroles, l'Innommable est « un œuf à deux trous, n'importe où, pour empêcher l'éclatement » (I 36) : un trou qui accueille un flux qu'il coupe, et un trou pour en produire un autre. « Que tout ça est physique » (I 444).

Que la parole est physique ! Reçue, elle est nourriture baignant dans le jus : « C'est ainsi que j'ai pu apprendre que ses navets au jus sont moins bons qu'autrefois mais qu'en revanche ses carottes, également au jus, sont meilleures que dans le temps. Le jus n'a pas changé. C'est là un langage que je comprends presque, ce sont là des idées claires et simples sur lesquelles il m'est possible de bâtir, je ne demande pas d'autre nourriture intellectuelle » (I 85). Produite, la parole est série de mots qu'on chie (I 104) ou « vomis de boniments » (I 99).

La parole est sexuelle, « mais l'autre voix, de celui qui n'a pas cette passion pour le règne animal, qui attend de mes nouvelles à moi, quelle est sa teneur ? » (I 100). Car il n'y a pas seulement la parole du corps, mais encore une « *voix d'en haut* » (LS 225), celle du Maître : « Élève Mahood, répète après moi, l'homme est un mammifère supérieur. Je ne pouvais pas » (I 102). L'homme est un ça des profondeurs tendant vers le sur-moi des hauteurs... impossible pour un Innommable de répéter cette vérité du bon sens, proclamée par la voix du maître, dont la teneur est essentiellement *culpabilisante*. Elle « interdit sans qu'on sache ce qui est interdit, puisqu'on ne l'apprendra que par la sanction » (LS 226). Voix divine, loi divine (AL 142-143) : « On m'a donné un pensum,

à ma naissance peut-être, pour me punir d'être né peut-être, ou sans raison spéciale, parce qu'on ne m'aime pas, et j'ai oublié en quoi il consiste. Mais me l'a-t-on jamais spécifié ? » (I 46-47).

Cependant, là où il y a production, il ne peut y avoir ni loi, ni transgression. Une machine n'est pas coupable, « ça fonctionne, voilà tout ! » Aussi la voix d'en haut est-elle « une voix qui meurt [...] elle se perd dans les voûtes, elle appelle ça des voûtes, c'est peut-être le firmament, c'est peut-être l'abîme, ce sont des mots, elle parle d'une prison, après tout je veux bien » (I 250-251). Elle se perd dans les voûtes des cathédrales, dans le firmament où Dieu est mort, ou dans l'abîme du corps pour n'y être plus que flux : « la même voix petite, elle reste dans la gorge, revoilà la gorge, revoilà la bouche, elle remplit l'oreille, puis je rends, quelqu'un rend, quelqu'un se remet à rendre » (I 250).

Quand l'âme est morte (a-t-elle jamais existé ? — « il est plus facile d'élever un temple que d'y faire descendre l'objet du culte » — (I 116)), il ne reste plus que « la prison » du corps : « il n'y a qu'ici, il n'y a pas deux endroits, il n'y a pas deux prisons, c'est mon parler, c'est un parler, je n'y attends rien » (I 252). En effet, qu'est-elle d'autre, cette voix du Maître, qu'« une langue de catéchiste, mielleuse, fielleuse », parole qui coule comme dans d'autres flux du corps désirant ?

« Que peut-il y avoir de pire, une voix de femme peut-être, je n'avais pas pensé à ça, ils pourraient engager un soprano » (I 157-158). Aria œdipienne, *voix de la mère* ou d'une autre « proche parente » (I 116), doublement frustrante : non seulement elle culpabilise mais en plus

elle se dérobe. Elle est accusante dans son absence même : « Cette femme ne m'a jamais adressé la parole » (I 117), « elle est en train de perdre la foi en moi » (I 115). C'est la voix distante d'« une mourante qui accuse, c'est moi qu'elle accuse, il faut accuser quelqu'un, il faut un coupable, elle parle de mes méfaits, elle parle de ma tête, elle m'indiquera [...] le chemin à suivre, pour [...] arriver là où la hache tombe sans autre forme de procès » (I 255-256).

Mais ce chemin à suivre dans le bon sens vers l'ultime supplice de la castration, en suivant fidèlement Œdipe, le guide commun, est indiqué par une mourante. *Dieu meurt et, avec lui, la parenté*. « On a vu le testament, rien pour personne » (I 179). Chez Beckett, les allusions à cette « ignorance sublime des parents » (SD 54) abondent : « Une connaissance innée de mère, par exemple, est-ce concevable ? Pas pour moi » (I 21). « Ma famille. D'abord elle n'était pour rien dans ce que je faisais » (I 71). « Père et mère, morts tous les deux à sept mois d'intervalle, lui à la conception, elle à la naissance » (I 184). Ainsi *L'Innommable* semble décréter la mort des maîtres-psychanalistes freudiens : « Assez de faire l'enfant qui, à force de s'entendre dire qu'on l'avait trouvé dans un chou, finit par se rappeler dans quel coin du potager c'était et le genre de vie qu'il y menait avant de venir au monde » (I 75). Jocaste n'est plus, mais la gargotière prospère ! Elle, dont la fonction n'est pas d'accuser et de castrer un fils parricide, mais de nourrir affectueusement un « petit dégoûtant » et de le débarrasser de ses excréments tous les dimanches (jour — quelle ironie — voué à la voix d'en haut) (I 83). Celle qui n'est rien de plus qu'un simple chaînon

(n'importe lequel... Madeleine, Marguerite, « mere, sœur, fille, que sais-je, voire une épouse » (I 116)), parmi beaucoup d'autres dans le grand circuit productif du désir physique.

La voix divine ou maternelle a donc été détrônée, elle n'a plus qu'à se taire ou à se joindre aux flux de paroles, purs *symptômes* du corps.

V. LANGAGE, SIGNES

Si la parole est une chaîne de production qui prend la forme : « puis » et « puis », le langage, lui, peut être considéré comme le réseau constitué par ces chaînes une fois rabattues sur une « surface d'inscription » — une grille disjonctive sous forme de « soit », « soit ». Si la parole est physique, sexuelle, *le langage*, étant à la limite du corps, peut être qualifié « *méta-physique* », « déssexualise » (LS 279). D'où vient cette surface nécessaire au langage et en quoi consiste-t-elle ? Retournons, pour répondre à cette question, d'abord à la théorie deleuzienne de l'inconscient.

On peut dire que la production désirante, telle qu'on l'a définie, « produit du produire » : sur chaque produit elle « greffe » du produire. Mais alors il doit y avoir le moment où coïncident le produit (terminé) et le produire (non encore commencé). Le moment du thanatos, de l'improductif, où le corps est fatigué de ses organes. Le stade paranoïaque du corps ovoïde qui se sent agressé par les machines désirantes et essaye de les expulser. Mais ce moment est suivi par un autre : le corps sans organes accepte que les objets partiels se rabattent sur sa surface,

s'accrochent à lui d'une façon « miraculeuse » pour former un réseau disjonctif ayant la forme du « ça revient au même » (« soit ») schizophrénique. Voilà *la deuxième synthèse de l'inconscient : disjonctive, d'inscription*.

Cette grille de disjonctions est parcourue par un « sujet transpositionnel » (SD 61), qui en fait un usage illimitatif, affirmatif et inclusif : « je suis ici et je suis là aussi », « tout ça c'est moi, tout cela est à moi ». Il ne s'agit plus d'un Moi spécifique, mais d'un sujet « partiel et non-spécifique », habile à survoler toute la surface et à jouir partout, à devenir femme quand il est homme, « trans-sexué », « trans-vimort », « trans-parenfant » (SD 60). C'est *la troisième synthèse de l'inconscient, conjonctive, de consommation*.

Il est facile de suivre ces différents stades dans le roman de Beckett. Celui du corps sans organes de Mahood (« boule lisse », « œuf », « cul de jatte », etc.) est trop connu pour y insister. Et plus d'une fois, le lecteur assiste au rattachement miraculeux d'organes (« revoilà la gorge, revoilà la bouche »), comme autant de cas fortuits. D'autre part, quant au voyage de l'Innommable à travers tous ces « états intensifs » qui se constituent autour des machines désirantes (singularités remplaçant les personnes, les individus), nous n'avons qu'à rappeler notre description du « chaosmos » beckettien : c'est la pérégrination de Worm (ver, être de surface) sur la superficie où se distribue toute la production désirante de Mahood.

Mais qu'en est-il du langage ? Dans la production de la parole il y a aussi ce moment de tension entre produit et produire : c'est *le silence*, corps sans organes, « parler »

improductif, « prison » où plus rien n'est attendu. Tout le roman de Beckett semble tendre vers ce silence, pulsion de mort de la parole « Ils m'amèneront bien un jour à la surface [...]. Quel silence alors » (I 106).

Et c'est sur cette surface silencieuse que sera rabattue toute la production parlante : les paroles, symptômes du corps, y seront *signes du langage*, « signes du feu » (dans le sens où le feu est à la fois incorporel et nourri par les corps), à la limite donc du physique. « Extraire des symptômes la part ineffectuable de l'événement pur — comme dit Blanchot, élever le visible à l'invisible —, porter des actions et passions quotidiennes comme manger, chier, aimer, parler, mourir jusqu'à leur attribut noématique. Événement pur correspondant, passer de la surface physique où se jouent les symptômes et se décident les effectuations à la surface métaphysique où se dessine, se joue l'événement pur, passer de la cause des symptômes à la quasi-cause de l'œuvre, — c'est l'objet du roman comme œuvre d'art » (LS 277) ¹¹.

Ce passage, conclusion d'une théorie de l'inconscient à présent en grande partie résolue aux yeux de Deleuze lui-même, peut cependant être inséré dans ce contexte plus actuel qu'il préfigure. Car la « surface physique » ne pourrait-elle pas être précisément celle du corps sans organes, et la « surface méta-physique » celle du silence comme lieu du langage ? (méta-physique dans le sens où ce mot signifie aussi bien englobement du — que participation au — physique). Sur cette surface, rien de divin donc, ni de surnaturel (rien de Métaphysique) ; elle n'est qu'une couche sans épaisseur : non pas parole produite par le corps, et encore moins voix reçue d'en haut :

« c'est son tour, celui qui ne parle ni n'écoute, qui n'a ni corps ni âme, c'est autre chose qu'il a, il doit avoir quelque chose, il doit être quelque part, il est fait de silence, voilà une jolie analyse, il est dans le silence, c'est lui qu'il faut chercher, lui qu'il faut être, [...] je serai lui, je serai le silence, je serai dans le silence » (I 253).

Ce « silence-thanatos » sur lequel se rabat la sonorité de la « parole-éros » (LS 281) (« comme sur l'arène, après les massacres, le sable en poussière » (I 182)) constituant ainsi le réseau du langage, est hanté par *le Sens* qui s'attribue toute la production parlante : le Sens qui est double sens, événement pur exprimé par le verbe à l'infinitif, parcourt toutes les séries de singularités formées par les mots pour les connecter à tous les coins de l'univers, et ceci justement parce qu'il est la frontière — couche de contact — entre les propositions et les choses (LS 37). Comme dit encore l'Innommable : « je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres, quels autres, l'endroit aussi, l'air aussi, les murs, le sol, le plafond, des mots, tout l'univers est ici avec moi [...] tout cède, s'ouvre, dérive, reflue, des flocons [...] se croisant, s'unissant, se séparant, où que j'aille je me retrouve, m'abandonne, vais vers moi, viens de moi, jamais que moi, qu'une parcelle de moi [...] je suis tous ces mots, tous ces étrangers, cette poussière de verbe » (I 204).

VI. L'ARTISTE, LE PENSEUR, LE FOU

On a vu comment « l'antilogos » s'est posé comme principe d'un anti-monde et d'un anti-moi Innommable, et par conséquent comme la cause de la mort de Dieu et

des Parents, mais surtout comme l'essence même du langage qui — avant de devenir flux de parole — n'est qu'une « poussière de verbe » (« des mots donnant sur le silence » (I 253)) parcourue par un élément paradoxal qui fait communiquer les signes dans leur distance, pour en dégager le sens.

C'est cela « la quasi-cause de l'œuvre » : ce jeu des purs effets (signes dégagés de leurs causes corporelles) qui entrent les uns avec les autres dans un rapport de résonance grâce à la paradoxalité qui garantit le *hasard* glorieux des disjonctions qu'elle survole.

« Le jeu des lumières est vraiment imprévisible » ; c'est un « jeu idéal » (LS 74, et suivantes), celui des événements purs, *signes du feu*, qui ne pouvaient annoncer « que des victoires pour ceux qui ont su jouer, c'est-à-dire affirmer et ramifier le hasard, au lieu de le diviser *pour* le dominer, *pour* parier, *pour* gagner. Ce jeu qui n'est que dans la pensée, et qui n'a pas d'autre résultat que l'œuvre d'art, il est aussi ce par quoi la pensée et l'art sont réels, et troublent la réalité, la moralité et l'économie du monde » (LS 76).

S'il y a une « potentialité révolutionnaire » dans la schizophrénie (SD 62), elle est aussi dans l'art et la pensée, avec cette restriction que le penseur et l'artiste sont moins les « malades » que les « médecins » de notre civilisation, car ils sont « d'étonnants diagnosticiens, d'étonnants symptomatologistes » (LS 276).

On ne peut pas étudier une pensée « schizo » comme celle de Gilles Deleuze sans lire aussi une œuvre « schizo » comme celle de Samuel Beckett, car « il faut être deux pour être fou, on est toujours fou à deux » (LS 97).



1. Ce passage est tiré de *L'Innommable* de Samuel Beckett (p. 13-14). Nous nous proposons de confronter ce roman à quelques textes récents de Gilles Deleuze. Pour les références qui suivront nous utiliserons les abréviations que voici :

I, *L'Innommable* de S. Beckett (Éditions de Minuit, 1955).

LS, *Logique du Sens* de G. Deleuze (Éd. de Minuit, 1969).

CL, *Klossowski ou les corps-langage* de G. Deleuze (article paru dans *Critique*, n 214, 1965, et repris dans *Logique du Sens* en appendice).

AL, « Antilogos ou La machine littéraire » de G. Deleuze (chapitre ajouté à la 2^e édition de *Proust et les Signes*, P.U.F., 1970).

BD, « La Synthèse disjonctive » (article paru dans *L'ARC*, n 43, 4^e trimestre 1970, sur Klossowski) de G. Deleuze et F. Guattari.)

2. Cf. LS, surtout p. 9 : « Du pur devenir » et p. 190 « De l'Aïon ».

3. Pour les définir, Deleuze suit de près le livre de Gilbert Simondon : *L'Individu et sa genèse psychobiologique*, cf. LS, note p. 126.

4. Cf. LS, p. 21 et 366, où Deleuze cite, par deux fois, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de M. Tournier.)

5. Cf. LS, p. 55, où Gilles Deleuze parle de ce qu'il appelle, à juste titre, « le paradoxe de Lacan ».

6. Témoignent de cette critique premièrement la matière de son cours à Vincennes, intitulé *Logique du Désir* (année 1970-1971). Et deuxièmement son dernier article sur Klossowski (SD). Aussi est-ce surtout sur ces données (préfigurant le livre *Capitalisme et Schizophrénie* de G. Deleuze et F. Guattari) que se basera le développement qui va suivre.

7. L'article, d'ailleurs remarquable, qui porte le titre significatif « Klossowski ou les corps-langage » présente cependant l'inconvénient d'employer les termes « langage » et « parole » sans bien les différencier, notamment en ce qui concerne leur relation respective au corps. Il est vrai, d'autre part, que les derniers chapitres de *Logique du Sens* définissent disjonctivement « parole » et « langage », mais sur les fondements d'une théorie sexuelle modifiée plus tard. Rappelons encore que le chapitre ajouté à *Proust et les signes* (*Antilogos*) où l'on trouve des notions très importantes comme « machine », « objet partiel », etc. parle directement du style littéraire en sautant, pour ainsi dire, le niveau de la parole et du langage en général.

8. Pour résumer cette synthèse, ainsi que les deux autres qui suivront plus tard, nous avons eu recours à la terminologie bariolée de Deleuze lui-même.

9. Deleuze se réfère Ici à Plotin, troisième *Ennéade*.

10. Référence à Henry Miller, *Tropique du Cancer* (Éd. Denoël, p. 285-286), ce « grand hymne du désir » comme l'appelle Deleuze.

11. Il n'est pas étonnant que Deleuze, dans ses écrits, se réfère souvent à la littérature contemporaine : Klossowski, Kafka, Tournier, Artaud, Michaux, Robbe-Grillet, etc. Aussi est-il d'autant plus curieux que Deleuze — à part certaines allusions à Beckett pendant son cours — ne renvoie jamais à cet auteur dans aucun des textes qui ont servi de base à notre article.

Sécheresse de Deleuze

CLÉMENT ROSSET



UN LECTEUR DE *Différence et Répétition* déclarait en cours de lecture : « J'ai l'impression de manger un biscuit qui manquerait de beurre. C'est excellent, mais c'est sec. » Impression de sécheresse fréquente à la lecture de Deleuze et qui ne s'emousse guère à l'habitude ; au contraire, qui aurait plutôt tendance à se renforcer. Mais, dans le même temps, elle se valorise : la sécheresse qui étouffe d'abord en vient à séduire le lecteur qui découvre tout ce que cette sécheresse lui *épargne*. Ici, pas de pleurs, pas d'émotion, pas de tressaillements métaphysiques ; mais pas non plus de complicité avec les grands thèmes qui continuent à retenir généralement l'intérêt philosophique : aucun souci de transcendance de l'âme ou de l'esprit, aucun intérêt pour un sens de l'histoire ou une rationalité du devenir (que les modernes néo-hegéliens prétendent exhiber au nom de Nietzsche, de Marx ou de Freud), aucun respect à l'égard de valeurs quelconques, d'ordre esthétique ou moral. Ce qui caractérise ainsi Deleuze est, avant tout, un beau manque d'enthousiasme : la philosophie n'est pas faite pour contribuer à l'entretien de telle ou telle rêverie humaine. Il s'agit seulement de décrire et, pour autant que faire se peut, d'évaluer. Évaluer, non en fonction de valeurs extrinsèques et extérieures au discours considéré, mais en fonction de la

cohérence et de la richesse internes d'une philosophie. Jacques Lacan déclare, au début d'un de ses *Écrits* : « Un rien d'enthousiasme est la marque la plus sûre à laisser dans un écrit, pour qu'il date ». Cette marque-là est absente de tous les textes de Deleuze. Retenue d'autant plus exemplaire qu'elle ne signifie pas du tout une relative insensibilité logée dans la personne même de Deleuze : celle-ci riche, bien au contraire, de l'habituelle gamme de fantasmes personnels auxquels leur possesseur a su, jusqu'à présent, refuser l'accès direct à l'œuvre écrite. Cette censure est à mettre, entre autres vertus au crédit de Deleuze : elle est une marque obligée de ce qui se fait d'honorable en matière de littérature.

L'examen du catalogue des œuvres de Deleuze confirme cette impression de froideur : son disparate et son éclectisme semblent témoigner d'une « objectivité » assez indifférente au contenu de ce qu'elle examine. Il y a un petit livre — admirable de hardiesse et de précision — sur Hume. Il y a un grand livre sur Nietzsche, auquel il faut rendre cet hommage qu'il est le seul à avoir été écrit ce jour par un intellectuel français et qui ne soit pas complètement étranger à la pensée nietzschéenne. Il y a un petit volume sur Kant : destiné en principe à l'instruction des étudiants, il constitue une clef du kantisme, merveilleuse de simplicité et de précision. Il y a un livre sur Proust, qui propose une interprétation hérétique (antiplatonicienne) de l'essence proustienne. Il y a un livre sur Bergson, livre osé par sa décision de considérer Bergson comme un philosophe sérieux, — peut-être aussi le seul écrit de Deleuze, soit dit en passant, où manque le beurre absolu-

ment. Il y a un livre sur Spinoza, qui discerne un scoliaste nietzschéen derrière le géomètre pseudo-cartésien. Il y a enfin des livres, plus récents, où Deleuze reprend à son propre compte certains des thèmes qu'il a mis en évidence chez tel ou tel autre. — essentiellement les notions de différence et de répétition différentielle, qui séparent selon Deleuze les philosophies classiques (Platon, Kant, Hegel) des philosophies hétérodoxes (Lucrèce, Hume, Nietzsche) : idée-force tant de *Différence et Répétition* que de *Logique du Sens*.

Tout cela donne une impression à la fois d'éparpillement et d'éclectisme, comme si tous les philosophes et tous les thèmes philosophiques — abordés par Deleuze se trouvaient situés sur un même plan, réduits à une même « surface » (comme le suggère d'ailleurs explicitement la *Logique du Sens*). Chaque philosophie vaut ce que vaudra son analyse : les constructions philosophiques ne se différencient que par la solidité et la subtilité de leur armature. Ces deux coordonnées suffisent à renseigner sur la valeur de toute philosophie étudiée : 1) le système tient-il ? ; 2) réussit-il à être en même temps subtil, c'est-à-dire à emprisonner dans son armature le plus grand nombre d'éléments possibles ? Ainsi toutes les philosophies semblent-elles réduites à leur seul squelette, privées de leur chair ou, comme dirait Lacan, de l'air de leur chanson » : Deleuze ignore qu'un philosophe n'écrit pas seulement parce qu'il désire construire un beau système, à la fois cohérent et nuancé, mais aussi et surtout parce que les questions qu'il aborde par le biais du discours philosophique sont chargées d'affectivité et lui « tiennent au

cœur », comme dit Scapin dans Molière. Ignorance volontaire : Deleuze se veut indifférent à ces « significations » affectives, tel un anatomiste soucieux des seules articulations des corps qu'il dissèque. Ainsi procédait Saint-Saëns lorsqu'un jeune musicien lui soumettait le manuscrit d'une symphonie ou d'un concerto : ignorant les fastes orchestraux de l'*allegro* initial, il passait immédiatement à l'examen du mouvement lent, à l'*adagio* central, — « je veux voir comment vous vous déshabillez », déclarait-il au compositeur inquiet. Même investigation technique chez Deleuze : on ignore si une philosophie est belle, si elle est vraie, si elle « sonne » bien ; on veut d'abord examiner comment elle est faite, repérer son mode de construction, déterminer la solidité de son agencement.

Méthode qui pourrait être seulement académique et seulement universitaire : de fait, Deleuze paraît parfois étrangement proche de M. Gueroult. Mais il y a une petite différence. La méthode de Deleuze emprunte à l'Université sa rigueur, mais est au service d'une pensée qui n'est ni universitaire ni académique : précisément dans la mesure où elle n'est au service d'*aucune* pensée, d'aucun objectif, d'aucun thème particuliers. Tel est ce qu'on pourrait (en s'inspirant des séries de paradoxes proposées dans *Logique du Sens* : paradoxe de Carroll, paradoxe de Lacan, etc.) appeler le *paradoxe de Deleuze* : l'alliance du sens de la nuance, de la précision, de la distinction, avec l'absence de tout système où intégrer ces notions parfois un peu subtilement mais toujours justement distinguées. En d'autres termes : la précision pour rien. Parfaitement distinguée, la notion est du même coup émancipée de tout

contexte, ce qui la rend inintelligible et ineffable, tout comme l'essence selon Proust : c'est pourquoi Deleuze oppose à la conception cartésienne de l'idée claire et distincte sa propre conception d'idée *distincte et obscure*, obscure à la mesure de sa distinction même (plus l'idée est distinguée, moins elle renseigne quant à elle, ou plutôt quant à son rapport avec les autres idées). Paradoxe d'une intelligence dont la finalité est de concevoir sa propre inintelligibilité, et qui reconnaît son œuvre à ses propres limites : l'accès au singulier, à la compréhension de l'unicité (d'un fait comme d'une pensée), qui est son but, est en même temps sa fin. Beaucoup de peine en vérité, pour mettre au jour quelque chose qui ne procure aucun enseignement — et aucun plaisir — à l'intelligence. Car toute pensée (associations d'idées) n'est pas moins hasardeuse que les associations d'événements que les hommes appellent des faits, et appelle en définitive un même diagnostic de facticité. Deleuze le disait dès son premier livre : « Le fond de l'esprit est délire, hasard, indifférence ».

Postface à la présente édition

BRIAN EVENSON



Ma première rencontre avec l'œuvre de Deleuze fut la découverte d'un tas de feuille photocopie, extrait du sixième chapitre de *Mille Plateaux*, « Comment se faire un corps sans organe ? ». Ces feuilles étaient distribuées à tous les étudiants d'un médiocre cours de littérature post-moderne, donné à l'Université de Washington, à Seattle. J'ai très vite compris deux choses : le professeur qui nous distribuait ces feuilles n'avait pas la moindre idée de ce que pouvaient bien dire Gilles Deleuze et Félix Guattari ; ce chapitre contenait des idées qui allaient radicalement changer ma façon d'appréhender le réel et allaient transformer mon écriture — même si, à la première lecture, je ne comprenais pas parfaitement tout.

Six ans auparavant, à l'âge de dix-huit ans, alors que je vivais dans l'Utah — un état majoritairement mormon, j'étais tombé par hasard sur un livre d'Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu* ; cela ne ressemblait à rien de ce que je connaissais. J'avais été élevé dans un milieu religieux conservateur, littéralement séparé du monde et de ce que le philosophe Alphonso Lingis nomme si bien « les autres », et Artaud était ma première rencontre du troisième type, d'un genre totalement nouveau pour moi, qui brisait les lois

et les conventions. À la lecture de ses textes, mes mains *tremblaient* littéralement et la tête me tournait. J'étais en train de découvrir un continent qui m'était jusque là resté inconnu. Je n'avais jamais vécu une telle expérience de lecture, et tout mon corps en redemandait.

Le chapitre de Deleuze dévolu à Artaud — entre autres choses — semblait être écrit dans une langue trop précise et trop novatrice pour moi ; ses idées rapides, ses mouvements vertigineux, ses références innombrables, ses exhortations et son vocabulaire subversif étaient une expérience à part entière. Plus encore, c'était le premier texte que je lisais au sujet de l'œuvre d'Artaud qui exprimait aussi parfaitement ce que *je* pouvais sentir moi-même à sa lecture — les autres appareils critiques ne faisaient que catégoriser Artaud et le traiter comme un marginal. À l'époque, j'avais pourtant lu Derrida, Hegel, Heidegger, Lyotard et Foucault ; je les avais tous dévorés et admirés, mais aucun ne m'avait préparé à l'expérience de lecture que proposaient Deleuze et Guattari. Après avoir fini la lecture de ce chapitre, je le recommençai depuis le début, et tout semblait avoir déjà changé ; tout y était en mouvement. À la fin de la journée, j'avais mis de côté tous mes autres travaux du moment et je me suis plongé dans *Mille Plateaux*. Je n'y trouvai pas les réponses aux questions posées par ma lecture du chapitre sur le « corps sans organe » ; au contraire, ce que je découvrais était une toute autre façon de poser les questions et ma façon de penser se trouvait complètement remise en cause.

À la lecture et la relecture de *Mille Plateaux*, *Kafka*, *L'Anti-Œdipe*, *Francis Bacon*, *Logique de la Sensation* (mon ouvrage préféré), *Logique du Sens* et des autres livres de

Deleuze, je me suis forgé un vocabulaire et un état d'esprit qui m'ont aidé à m'affranchir de ce que je voulais écrire, à construire de nouveaux mondes : la ligne de fuite, les intensités, la vitesse, l'hydraulique, les assemblages, la visagite, les rhizomes, la déterritorialisation, le molaire contre le moléculaire, la sensation, le plateau, la littérature, la synthèse disjonctive. Deleuze est un des rares théoriciens à ne pas avoir pensé les innovations de la littérature contemporaine comme une réponse à la branche réaliste ; pour lui, elle n'est en aucun cas déterminée en rapport avec la norme réaliste. C'est dans ce même état d'esprit qu'il ne parle jamais d'un désir *pour* quelque chose, comme si le désir devait combler un vide ; pour lui, le désir est une intensité pure, tout comme la littérature contemporaine n'est pas une réponse à un archaïsme mais une forme d'expression pure.

Gordon Lish, un écrivain qui admirait beaucoup Deleuze, m'a dit un jour que ce je tentais de faire avec la littérature lui faisait penser à un homme qui aurait tenté d'apprendre à nouer ses chaussures, alors que le concept de lacet n'existait pas encore : je voulais que chacun de mes gestes soit empli de magie, que mes mots prennent des risques et qu'ils créent un nouveau monde sans rapport aucun avec l'ancien. C'est exactement ce que Deleuze avait déclenché en moi, et c'est pour cette raison que toute son œuvre me touche si profondément.

Mon premier recueil de nouvelles, *Altmann's Tongue*, fut publié en août 1994. J'en envoyai un exemplaire à Gilles Deleuze, accompagné d'une lettre lui exprimant ma gratitude pour m'avoir permis de penser et écrire

différemment ; en un sens, c'était grâce à lui que ces nouvelles avaient été écrites. Il m'a répondu par deux fois, par des lettres courtes mais laudatives à propos de mon livre ; j'étais très touché par sa volonté de communiquer avec un complet étranger et attendais beaucoup de cette correspondance. Quand sa seconde lettre arriva chez moi, il s'était déjà suicidé.

Gilles Deleuze m'avait permis, grâce à son œuvre, de quitter un milieu mormon conservateur pour me consacrer tout entier à l'écriture. En quelques années seulement, j'avais laissé derrière moi mon statut de chef mormon d'une large communauté, perdu mon poste de professeur, été excommunié de l'église mormone et avait ruiné mon mariage, uniquement parce que ma passion de l'écriture dépassait tout cela — mon travail, l'Église, ma famille. Je ne voulais pas travestir mon écriture et la rendre plus acceptable aux autorités mormones. Tout ce que j'avais appris, tout ce que en quoi je croyais avait simplement disparu ; tout ce qui me restait résidait dans mes textes et la communauté virtuelle que j'avais créée moi-même : Artaud, Deleuze et d'autres voix singulières que j'avais découvertes dans les livres. J'ai pu trouver le courage nécessaire pour évoluer dans la façon dont Deleuze parlait de déterritorialisation ; ainsi, j'ai pu survivre à ces changements radicaux et améliorer mon écriture. L'œuvre de Deleuze m'a permis d'aborder tous les sujets dans mon écriture, sans fermer les yeux et sans édulcorer l'intensité brute des choses.

Sans Gilles Deleuze, l'écrivain Brian Evenson n'aurait jamais existé. Et même si j'admire énormément

de théoriciens français — dont certains lui étaient contemporains —, il est le seul que je relis constamment, le seul dont le travail évolue à chaque lecture, le plus utile des philosophes pour les écrivains qui cherchent de nouvelles voies. Encore maintenant, plus de dix ans après sa mort, personne n'a jamais su aller aussi loin que lui.

États-Unis, côte Est, septembre 2005

Traduit de l'américain par Jérôme Schmidt

Avec au total 100 numéros publiés entre 1958 et 1986, *L'ARC* fut un trimestriel culturel de renommée internationale, mécéné et dirigé depuis Aix en Provence par un écrivain et intellectuel bruxellois d'origine, Stéphane Cordier (1905-1986) qui céda en avril 1982 son titre et le fonds de sa revue aux Guesnier, un couple d'imprimeurs installé dans les Alpes de Haute-Provence. Après avoir coopté les membres d'un nouveau comité de rédaction, ces derniers ne parvinrent pas à prolonger durablement cette aventure éditoriale.

Au départ, le comité de rédaction de *L'ARC* était composé de proches amis de Stéphane Cordier : Georges Duby, René Micha et Bernard Pingaud. Pingaud et Micha furent étroitement associés à la revue jusqu'en 1982, Duby quitta le comité de rédaction en 1962. Une première série de petit format (14,5 cm x 19) s'intitulait en sous-titre « Cahiers Méditerranéens » : l'Arc réunissait alors des textes principalement littéraires et des photographies de qualité, rassemblait des dossiers consacrés aux « Festivals », aux « Gitans », aux « Terres d'Espagne », à « Van Gogh » ou bien au « Baroque ». Les tirages qui voisinaient 3000 exemplaires étaient malheureusement déficitaires.

Après avoir agrandi en 1961 le format de sa revue (18cm x 23) Stéphane Cordier adopta l'année suivante la formule des numéros spéciaux : il remporta un premier succès en 1965 à la faveur d'un numéro consacré à Claude Lévi-Strauss qui fut traduit en plusieurs langues et connut quatre éditions successives. Les tirages de la revue augmentèrent considérablement : les premiers tirages de 4500 à 6000 exemplaires étaient certaines fois complétés par des rééditions. La fabrication de la revue était assurée à Cavaillon par l'imprimerie Mistral. La couverture qui paraissait presque toujours en noir et blanc, la mise en page et la typographie étaient élégantes et soignées. La vie métarielle de la revue était favorisée par le constant bénévolat de Stéphane Cordier, bien relayé par les 1200 abonnés de la revue parmi lesquels une bonne moitié était domiciliée en dehors de l'hexagone. Remarquablement pourvue en texte de qualités et très peu onéreuse — un numéro coûtait six francs en 1966, 15 francs en 1976, 20 francs en 1980 — la revue rencontrait un jeune et large public. A partir de l'automne 1971 et jusqu'au terme, le secrétariat de la revue fut assuré par Odette Dadoun-Dulieu. Les textes étaient

rétribués sous forme de piges, les responsables éditoriaux étaient dédommages, des placards de publicité paraissaient régulièrement dans *Le Monde*. Chaque numéro était généralement conçu par un membre du comité de la rédaction ou bien quelquefois par un outsider, un invité extérieur qui réunissait un sommaire pluriel. Une dizaine de contributions permirent de rendre compte de la diversité d'un thème novateur ou bien de l'œuvre d'un auteur généralement contemporain. Parmi les sujets traités, on citera « La Photographie », « L'Expressionnisme », « L'Opéra », « Gutenberg », « Beaubourg », « Queneau », « Sartre », « Resnais », « Bataille », « Joyce », « Char », « Butor », « Mauss », « Fellini », « Dubuffet », « Xenakis », « De Beauvoir », « Merleau-Ponty », « Derrida », « Lacan », « Deleuze », « Bachelard », « Bonnefoy », « Perec », « Cortazar », « Sciascia », « Bacon », « Winnicott », « Flaubert », « Verdi », « Lyotard », « Musil », « Ilitch » et « Picasso »...

Le comité de rédaction de *L'Arc* fit successivement entrer dans son équipe Michel Thurlotte, Frantz-André Burguet, Jean-Paul Clébert, Jacques Bens, Raymond Jean, Roger Borderie, Henri Ronsse, Catherine Clément, Gilbert Lascault, Hubert Nyssen et Jacques Bonnet. Certains membres de ce comité de rédaction ne siègèrent pas longtemps, Ronsse et Borderie s'en allèrent pour créer la revue *Obliques*, Nyssen fondait *Actes Sud*. Pendant les dernières années de la revue, Pingaud, Bonnet, Micha, Lascault et Clément concurent la plupart des numéros.



25 et 26 novembre 2005 : Colloque « Stéphane Cordier et *L'Arc* 1958/1986 : la trajectoire d'une revue »

Lieu : Amphithéâtre Georges Duby, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 5 rue du Château Double, Zac Jas de Bouffan, 13100 Aix en Provence.

Entrée libre et gratuite. Coordination : Alain Paire, François Danset et François Gasnault.

L'Arc fut à la fois l'œuvre d'un homme seul, Stéphane Cordier et d'une équipe remarquablement cohérente. Comment cette revue a-t-elle pu frayer sa voie et continuer de se renouveler pendant les 25 années de son existence ? Quels sont les auteurs, les schémas d'élaboration, les courants de pensée, les disciplines ou bien les thèmes qu'elle a privilégiés ? Peut-on considérer cette entreprise, non pas comme un lieu pionnier de découverte ou bien d'avant-garde, mais plutôt comme l'un des meilleurs révélateurs des aventures intellectuelles de la seconde partie du vingtième siècle ? Les Actes du colloque seront édités, une iconographie issue de l'exposition complètera cette publication.



Vendredi 25 novembre 2005.

Première séance. Présidence : Catherine Clément.

Un parcours bio-bibliographique.

9h45. Alain Paire : Biographie de Stéphane Cordier (1905-1986), directeur de *L'Arc*.

Gérard Khoury : Une vision de la Méditerranée (1958-1962).

Bernard Pingaud : L'envol et l'apogée de la revue 1958-1981.

11h45. Roger Dadoun : Du n°82 au n°100, *L'Arc* après Stéphane Cordier.

Deuxième séance. Présidence : Bernard Pingaud.

Une récapitulation thématique.

14h15. Gilbert Lascault : la posture de *L'Arc* face à la création littéraire et artistique.

Oliver Micha : Le rôle de René Micha à l'intérieur de la revue.

Catherine Clément : La place des sciences humaines.

16h45. Témoignages d'Odette Dadoun et de Raymond Jean.

Samedi 26 novembre 2005

Troisième séance. Présidence : Philippe Joutard.

Une position singulière dans le paysage des revues des années 1960-1980.

Echanges entre les anciens membres du comité de rédaction et Michel Ciment, Thierry Fabre, Claude Perez, Antoine Raybaud, Mathieu Larnaudie et Jérôme Schmidt.

26 novembre – 23 décembre 2005

EXPOSITION « STEPHANE CORDIER ET LA REVUE L'ARC »

Cette exposition retrace tout d'abord le parcours personnel de Stéphane Cordier. Après avoir dirigé depuis Bruxelles la revue Documents 33 qui publiait des textes avant-gardistes — Moholy-Nagy, Magritte, Breton et les surréalistes — Cordier fut à Londres depuis la BBC un speaker, responsable d'émissions d'information et de résistance diffusées en direction de la Belgique. Après-guerre, il dirigea une revue bilingue (anglais et français) de grand format, de nouveau intitulée « Documents », au travers de laquelle s'exerçait son goût très sûr de l'image, le souci qu'il eut tout au long de sa carrière, dans ses revues et ses ouvrages personnels comme sa biographie de Christophe Plantin, de juxtaposer la chose vue et la chose écrite.

Etabli à Aix en Provence au début des années 50, Cordier participa aux Cahiers du Sud et au Festival d'Art Lyrique avant de créer L'Arc en 1958. Principalement constituée à partir d'archives détenues par Ariane Cordier et sa fille Isabelle Fano-Cordier, l'exposition retrace l'évolution de ce trimestriel, construit un grand mur d'images à partir de photographies des couvertures de la revue, rassemble des interviews filmés de ses animateurs, met en contrepoint des photographies, des multiples compagnonnages de L'Arc, la rigueur de sa gestion financière, son indépendance, l'élégance de sa ligne graphique, sa modernité et sa constante inventivité.

Divers documents — séances d'hommage et conférence en compagnie de Georges Duby dans l'ancienne Méjanes de l'Hôtel de Ville, rencontres et expositions, coupures de journaux locaux — pointent la qualité de l'enracinement de cette revue domiciliée « Chemin de Repentance », sur une hauteur de la proche campagne d'Airx en Provence. Simultanément l'éventail de ses centres d'intérêt, ses nombreuses rééditions ainsi que les traductions dont elle fit l'objet, en japonais, en italien, en espagnol et en portugais, soulignent l'impact international acquis par cette revue.

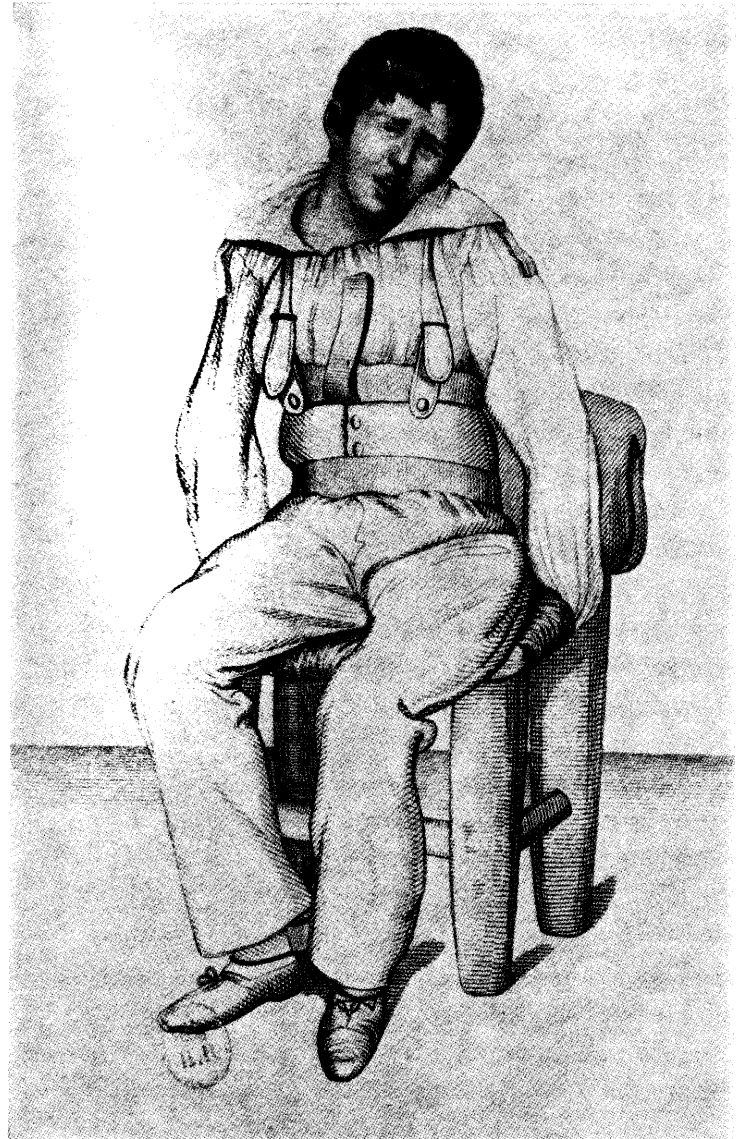
Lieu : Archives Départementales des Bouches du Rhône, 25 Avenue de Philadelphie, Aix en Provence.

Commissariat de l'exposition : Alain Paire assisté de Rémy Boudier pour le traitement des archives. Scénographie : Régine Got.

Ces dessins sont tirés de l'édition originale



*Dele, Egidio, venerabile lusor,
dele usum veterem lusu, delenimento novo*







Cette réédition n'aurait pas été possible sans l'aide précieuse de
Isabelle Fano-Cordier, Alain Paire, Catherine Clément, Bernard
Pingaud, ainsi que de Yann Legendre, Richard Pinhas,
Virgine Frenay et Aurore Schmid

aux éditions inculte
www.inculte.fr

Revue

Inculte #1
Inculte #2
Inculte #3
Inculte #4
Inculte #5
Inculte #6
Inculte #7

aux éditions imho
www.imho.fr

Bandes dessinées

Junko Mizuno — Cinderalla
Junko Mizuno — Hansel & Gretel
Junko Mizuno — La Petite Sirène
Suehiro Maruo — La Jeune fille aux Camélias
Hideshi Hino — Panorama de l'enfer
Hideshi Hino — Serpent rouge
Nekojiru — Nekojiru Manju
Nekojiru — Nekojiru Udon 1
Otto Nückerl — Destin

Documents

Hubert Selby Jr. — Psaumes
Chantal Leguay — Les Robots

ISBN : 2-915453-19-5
EAN : 9782915453195

Dépôt légal : Octobre 2005
Imprimé en France

© éditions inculte, 2005
10 rue Oberkampf, 75011 Paris
Fax : 01 42 09 67 22
Tel : 01 56 98 13 43

Plus d'infos sur www.inculte.fr
jerome@inculte.fr

Impression et reliure :
Nouvelle Imprimerie Laballery
allée Louis Blériot
BP 61 58502 Clamecy
N° d'impression : 509195

Distribution et diffusion
Les Belles Lettres
25 rue du général Leclerc, 94270 Le Kremlin-Bicêtre
Tél : 01 45 15 19 70
Fax : 01 45 15 19 80

Droits de traduction et de reproduction
réservés pour tous pays.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies
ou reproductions destinées à une utilisation collective.

Toute représentation ou reproduction intégrale ou
partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans
le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est
illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles
L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.