

Paradoxe

GILLES DELEUZE

L'ÎLE DÉSERTE

TEXTES ET ENTRETIENS 1953-1974

ÉDITION PRÉPARÉE PAR DAVID LAPOUJADE



Les Éditions de Minuit

GILLES DELEUZE

L'ÎLE DÉSERTÉ

Textes et entretiens 1953-1974

édition préparée par David Lapoujade



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 2002 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour l'édition papier

© 2013 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour la présente édition électronique

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 9782707330406

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Table des matières

PRÉSENTATION

1 - CAUSES ET RAISONS DES ÎLES DÉSERTES

2 - JEAN HYPPOLITE, LOGIQUE ET EXISTENCE

3 - INSTINCTS ET INSTITUTIONS

4 - BERGSON, 1859-1941

5 - LA CONCEPTION DE LA DIFFÉRENCE CHEZ BERGSON

6 - JEAN-JACQUES ROUSSEAU PRÉCURSEUR DE KAFKA, DE CÉLINE ET DE PONGE

7 - L'IDÉE DE GENÈSE DANS L'ESTHÉTIQUE DE KANT

8 - RAYMOND ROUSSEL OU L'HORREUR DU VIDE

9 - EN CRÉANT LA PATAPHYSIQUE JARRY A OUVERT LA VOIE A LA PHÉNOMÉNOLOGIE

10 - « IL A ÉTÉ MON MAÎTRE »

11 - PHILOSOPHIE DE LA SÉRIE NOIRE

12 - GILBERT SIMONDON, L'INDIVIDU ET SA GENÈSE PHYSICO-BIOLOGIQUE

13 - L'HOMME, UNE EXISTENCE DOUTEUSE

14 - LA MÉTHODE DE DRAMATISATION

Discussion

15 - CONCLUSIONS SUR LA VOLONTÉ DE PUISSANCE ET L'ÉTERNEL RETOUR

16 - L'ÉCLAT DE RIRE DE NIETZSCHE

17 - MYSTIQUE ET MASOCHISME

18 - SUR NIETZSCHE ET L'IMAGE DE LA PENSÉE

19 - GILLES DELEUZE PARLE DE LA PHILOSOPHIE

20 - SPINOZA ET LA MÉTHODE GÉNÉRALE DE M. GUEROULT

21 - FAILLE ET FEUX LOCAUX

22 - HUME

Signification de l'empirisme

La nature de la relation

La nature humaine

La fiction

L'imagination

Les passions

Une philosophie populaire et scientifique

23 - A QUOI RECONNAIT-ON LE STRUCTURALISME ?

Premier critère : le symbolique

Deuxième critère : local ou de position

Troisième critère : le différentiel et le singulier

Quatrième critère : le différenciant, la différenciation

Cinquième critère : sériel

Sixième critère : la case vide

Derniers critères : du sujet à la pratique

24 - TROIS PROBLÈMES DE GROUPE

25 - « CE QUE LES PRISONNIERS ATTENDENT DE NOUS... »

26 - LES INTELLECTUELS ET LE POUVOIR

27 - APPRÉCIATION

28 - DELEUZE ET GUATTARI S'EXPLIQUENT...

29 - HÉLÈNE CIXOUS OU L'ÉCRITURE STROBOSCOPIQUE

30 - CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE

31 - « QU'EST-CE QUE C'EST, TES “MACHINES DÉsirANTES” À TOI ? »

32 - SUR LES LETTRES DE H. M.

33 - LE FROID ET LE CHAUD

34 - PENSÉE NOMADE

Discussion

35 - SUR LE CAPITALISME ET LE DÉsir

36 - CINQ PROPOSITIONS SUR LA PSYCHANALYSE

Discussion

37 - FACES ET SURFACES

38 - PRÉFACE À L'APRÈS-MAI DES FAUNES

39 - UN ART DE PLANTEUR

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DES ARTICLES 1953-1974

INDEX

PRÉSENTATION

Ce premier volume regroupe la quasi-totalité des textes de Gilles Deleuze publiés en France et à l'étranger entre 1953 et 1974, de la parution de *Empirisme et subjectivité*, son premier ouvrage, jusqu'aux débats qui suivent la parution de *L'Anti-Œdipe*, écrit avec Félix Guattari. Ce recueil se compose, pour l'essentiel, d'articles, de comptes rendus, de préfaces, d'entretiens, de conférences déjà publiés, mais qui ne figurent dans aucun ouvrage existant de Deleuze.

Afin de ne pas imposer un quelconque parti pris au sens ou à l'orientation des textes, nous avons adopté un ordre strictement chronologique. Un classement thématique aurait peut-être eu l'avantage de s'inscrire dans la lignée du recueil *Pourparlers* et d'un projet de bibliographie rédigé autour de 1989¹, mais il aurait eu le désavantage plus grand de faire croire à la reconstitution d'un quelconque livre « de » Deleuze ou dont Deleuze aurait eu le projet.

Les seules conditions fixées par Deleuze – et que nous avons évidemment respectées – sont les suivantes : pas de textes antérieurs à 1953, pas de publications posthumes ou d'inédits. On trouvera cependant quelques textes publiés ici pour la première fois, mais tous sont mentionnés dans l'esquisse de bibliographie de 1989.

Ce recueil vise ainsi à rendre disponibles des textes souvent peu accessibles, dispersés dans des revues, des quotidiens, des ouvrages collectifs, etc. De cet ensemble, nous avons exclu certains textes pour des raisons évidentes. Ne figurent donc pas dans le présent volume :

- les publications antérieures à 1953 ;
- les cours, sous quelque forme que ce soit (qu'ils aient été publiés d'après des retranscriptions de matériaux sonores ou visuels, ou résumés

par Deleuze lui-même, ainsi par exemple le cours de 1959-1960 sur Rousseau, rédigé par Deleuze pour le Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne) ;

- les articles que Deleuze a repris dans ses autres livres (par exemple « Renverser le platonisme » qui figure en appendice de *Logique du sens*). Les remaniements apportés ne sont jamais suffisamment importants pour justifier la réédition de l'article sous sa forme initiale ;

- les comptes rendus d'ouvrages pour des revues spécialisées qui se réduisent le plus souvent à quelques lignes (à l'exception des textes n^{os} 2-12-20, plus longs, et qui témoignent d'intérêts précis pour Deleuze) ;

- les extraits de textes (passages de lettres, retranscriptions de paroles, mots de remerciements, etc.) ;

- les textes collectifs (pétitions, questionnaires, communiqués, etc.).

Par commodité, l'ordre chronologique procède suivant la date de parution et non selon la date – connue ou présumée – de rédaction.

Nous avons chaque fois reproduit le texte dans sa version initiale, en y apportant les corrections d'usage. Toutefois, dans la mesure où Deleuze rédigeait tous ses entretiens, nous avons conservé certaines caractéristiques propres à son écriture (ponctuation, usage des majuscules, etc.)²

Nous n'avons pas voulu alourdir les textes de notes. Nous nous sommes bornés à donner quelques précisions biographiques avant chaque texte quand elles pouvaient éclairer les circonstances d'un texte ou d'une collaboration. Faute d'indications suffisamment précises, nous avons parfois donné un titre à des articles qui n'en possédaient pas, en le spécifiant chaque fois. Nous avons également précisé les références de certaines citations quand elles manquaient. Les notes de l'éditeur sont appelées par des lettres.

On trouvera en fin de volume un index général des noms ainsi qu'une bibliographie complète de tous les articles publiés au cours de la

période 1953-1974.

Un second volume, qui regroupe l'ensemble des textes de 1975 à 1995, est en préparation sous le titre *Deux régimes de fous et autres textes*. Il arrive que certaines notes y renvoient sous l'abréviation DRF, suivie de la mention du titre du texte.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier profondément Fanny Deleuze pour la confiance et l'amitié qu'elle m'a témoignées tout au long de ce travail. Il va sans dire que sans son aide et ses indications, ce recueil n'aurait pu voir le jour. Je tiens aussi à remercier Emilie et Julien Deleuze pour leur soutien constant.

Je tiens également à remercier Jean-Paul Manganaro et Giorgio Passerone pour leur collaboration amicale et précieuse ; Daniel Defert pour ses conseils ; Philippe Artières, responsable du Centre Michel Foucault, pour son aide.

Enfin, ce recueil doit beaucoup à l'indispensable travail bibliographique conduit par Timothy S. Murphy. Je tiens à le remercier pour son aide importante.

David Lapoujade

1. En 1989, Deleuze a repris et classé l'ensemble de ses travaux, y compris les livres, selon une série de thèmes généraux : « I. De Hume à Bergson / II. Etudes classiques / III. Etudes nietzschéennes / IV. Critique et clinique / V. Esthétique / VI. Etudes cinématographiques / VII.

Etudes contemporaines / VIII. Logique du sens / IX. L'Anti-Œdipe / X. Différence et répétition / XI. Mille plateaux. »

2. Seuls le texte n° 31 et la discussion du texte n° 37 sont des retranscriptions d'entretiens oraux – publiés dans des revues italiennes – et n'ont donc pas été rédigés par Deleuze. En l'absence des enregistrements originaux français, nous présentons des traductions.

CAUSES ET RAISONS DES ÎLES DÉSERTES:

Les géographes disent qu'il y a deux sortes d'îles. C'est un renseignement précieux pour l'imagination parce qu'elle y trouve une confirmation de ce qu'elle savait d'autre part. Ce n'est pas le seul cas où la science rend la mythologie plus matérielle, et la mythologie, la science plus animée. *Les îles continentales* sont des îles accidentelles, des îles dérivées : elles sont séparées d'un continent, nées d'une désarticulation, d'une érosion, d'une fracture, elles survivent à l'engloutissement de ce qui les retenait. *Les îles océaniques* sont des îles originaires, essentielles : tantôt elles sont constituées de coraux, elles nous présentent un véritable organisme – tantôt elles surgissent d'éruptions sous-marines, elles apportent à l'air libre un mouvement des bas-fonds ; quelques-unes émergent lentement, quelques-unes aussi disparaissent et reviennent, on n'a pas le temps de les annexer. Ces deux sortes d'îles, originaires ou continentales, témoignent d'une opposition profonde entre l'océan et la terre. Les unes nous rappellent que la mer est sur la terre, profitant du moindre affaissement des structures les plus hautes ; les autres, que la terre est encore là, sous la mer, et rassemble ses forces pour crever la surface. Reconnaissons que les éléments se détestent en général, ils ont horreur les uns des autres. Dans tout ceci rien de rassurant. Aussi bien, qu'une île soit déserte doit nous paraître *philosophiquement* normal. L'homme ne peut bien vivre, et en sécurité, qu'en supposant fini (du moins dominé) le combat vivant de la terre et de l'eau. Ces deux éléments, il veut les appeler père et mère en distribuant les sexes au gré de sa rêverie. Il doit à moitié se persuader qu'il n'existe pas de combat de ce genre, faire en sorte

à moitié, qu'il n'y en ait plus. L'existence des îles est d'une façon ou d'une autre la négation d'un tel point de vue, d'un tel effort et d'une telle conviction. On s'étonnera toujours que l'Angleterre soit peuplée, l'homme ne peut vivre sur une île qu'en oubliant ce qu'elle représente. Les îles sont d'avant l'homme, ou pour après.

Mais tout ce que nous disait la géographie sur deux sortes d'îles, l'imagination le savait déjà pour son compte et d'une autre façon. L'élan de l'homme qui l'entraîne vers les îles reprend le double mouvement qui produit les îles en elles-mêmes. Rêver des îles, avec angoisse ou joie peu importe, c'est rêver qu'on se sépare, qu'on est déjà séparé, loin des continents, qu'on est seul et perdu – ou bien c'est rêver qu'on repart à zéro, qu'on recrée, qu'on recommence. Il y avait des îles dérivées, mais l'île, c'est aussi ce vers quoi l'on dérive, et il y avait des îles originaires, mais *l'île, c'est aussi l'origine*, l'origine radicale et absolue. Séparation et recreation ne s'excluent pas sans doute, il faut bien s'occuper quand on est séparé, il vaut mieux se séparer quand on veut recréer, reste qu'une des deux tendances domine toujours. Ainsi le mouvement de l'imagination des îles reprend le mouvement de leur production, mais il n'a pas le même objet. C'est le même mouvement, mais pas le même mobile. Ce n'est plus l'île qui est séparée du continent, c'est l'homme qui se trouve séparé du monde en étant sur l'île. Ce n'est plus l'île qui se crée du fond de la terre à travers les eaux, c'est l'homme qui recrée le monde à partir de l'île et sur les eaux. L'homme reprend donc à son compte l'un et l'autre des mouvements de l'île, et peut l'assumer sur une île qui n'a justement pas ce mouvement : l'on peut dériver vers une île pourtant originelle, et créer dans une île seulement dérivée. A bien réfléchir, on trouvera là une nouvelle raison pour laquelle toute île est et reste théoriquement déserte.

Pour qu'une île cesse d'être déserte, en effet, il ne suffit pas qu'elle soit habitée. S'il est vrai que le mouvement de l'homme vers et sur l'île

reprend le mouvement de l'île avant les hommes, *des* hommes peuvent l'occuper, elle est encore déserte, plus déserte encore, pour peu qu'ils soient suffisamment, c'est-à-dire absolument séparés, suffisamment c'est-à-dire absolument créateurs. Sans doute ce n'est jamais ainsi en fait, bien que le naufragé s'approche d'une telle condition. Mais pour qu'il en soit ainsi, il n'y a qu'à pousser dans l'imagination le mouvement qu'amène l'homme sur l'île. Un tel mouvement ne vient qu'en apparence rompre le désert de l'île, en vérité il reprend et prolonge l'élan qui produisait celle-ci comme île déserte ; loin de le compromettre il le porte à sa perfection, à son comble. L'homme dans certaines conditions qui le rattachent au mouvement même des choses ne rompt pas le désert, il le sacralise. Les hommes qui viennent sur l'île occupent réellement l'île et la peuplent ; mais en vérité, s'ils étaient suffisamment séparés, suffisamment créateurs, ils donneraient seulement à l'île une image dynamique d'elle-même, une conscience du mouvement qui l'a produite, au point qu'à travers l'homme l'île prendrait enfin conscience de soi comme déserte et sans hommes. L'île serait seulement le rêve de l'homme, et l'homme, la pure conscience de l'île. Pour tout cela, encore une fois, une seule condition : il faudrait que l'homme se ramène au mouvement qui l'amène sur l'île, mouvement qui prolonge et reprend l'élan qui produisait l'île. Alors la géographie ne ferait plus qu'un avec l'imaginaire. Si bien qu'à la question chère aux explorateurs anciens « quels êtres existent-ils sur l'île déserte ? », la seule réponse est que l'homme y existe déjà, mais un homme peu commun, un homme absolument séparé, absolument créateur, bref une Idée d'homme, un prototype, un homme qui serait presque un dieu, une femme qui serait une déesse, un grand Amnésique, un pur Artiste, conscience de la Terre et de l'Océan, un énorme cyclone, une belle sorcière, une statue de l'Ile de Pâques. Voilà l'homme qui se précède lui-même. Une telle créature sur l'île déserte serait l'île déserte elle-même en tant qu'elle s' imagine et se réfléchit dans son mouvement premier.

Conscience de la terre et de l'océan, telle est l'île déserte, prête à recommencer le monde. Mais parce que les hommes même volontaires ne sont pas identiques au mouvement qui les dépose sur l'île, ils ne rejoignent pas l'élan qui produit celle-ci, ils rencontrent toujours l'île du dehors, et leur présence de fait en contrarie le désert. L'unité de l'île déserte et de son habitant n'est donc pas réelle, mais imaginaire, comme l'idée de voir derrière le rideau quand on n'est pas derrière. Bien plus, il est douteux que l'imagination individuelle puisse elle-même s'élever jusqu'à cette admirable identité, nous verrons qu'il y faut l'imagination collective dans ce qu'elle a de plus profond, dans les rites et les mythologies.

Dans les faits mêmes on trouvera la confirmation au moins négative de tout ceci, si l'on pense à ce qu'une île déserte est réellement, géographiquement. L'île, à plus forte raison l'île déserte, sont des notions extrêmement pauvres ou faibles du point de vue de la géographie ; elles n'ont qu'une faible teneur scientifique. C'est à leur honneur. Il n'y a aucune unité objective dans l'ensemble des îles. Encore moins dans les îles désertes. Sans doute l'île déserte peut avoir un sol extrêmement pauvre. Déserte, elle peut être un désert, mais ce n'est pas nécessaire. Si le vrai désert est inhabité, c'est dans la mesure où il ne présente pas les conditions de droit qui rendraient la vie possible, vie végétale, animale ou humaine. Au contraire, que l'île déserte soit inhabitée reste un pur fait qui tient aux circonstances, c'est-à-dire aux alentours. L'île est ce que la mer entoure, et ce dont on fait le tour, elle est comme un œuf. Œuf de la mer, elle est ronde. Tout se passe comme si, son désert, elle l'avait mis autour d'elle, hors d'elle. Ce qui est désert, c'est l'océan tout autour. C'est en vertu des circonstances, pour d'autres raisons que le principe dont elle dépend, que les navires passent au loin et ne s'arrêtent pas. Elle est désertée plus qu'elle n'est un désert. Si bien qu'en elle-même elle peut contenir les plus vives sources, la faune la plus agile, la flore la plus

coloriée, les nourritures les plus étonnantes, les sauvages les plus vivants, et le naufragé comme son fruit le plus précieux, enfin pour un instant le bateau qui vient le chercher, malgré tout cela elle n'en est pas moins l'île déserte. Pour modifier cette situation, il faudrait opérer une redistribution générale des continents, de l'état des mers, des lignes de navigation.

C'est dire à nouveau que l'essence de l'île déserte est imaginaire et non réelle, mythologique et non géographique. Du même coup son destin est soumis aux conditions humaines qui rendent une mythologie possible. La mythologie n'est pas née d'une simple volonté, et les peuples ont tôt fait de ne plus comprendre leurs mythes. C'est même à ce moment-là qu'une littérature commence. La littérature est l'essai d'interpréter très ingénieusement les mythes qu'on ne comprend plus, au moment où on ne les comprend plus parce qu'on ne sait plus les rêver ni les reproduire. La littérature est le concours des contresens que la conscience opère naturellement et nécessairement sur les thèmes de l'inconscient ; comme tout concours elle a ses prix. Il faudrait montrer comment la mythologie fait faillite en ce sens et meurt dans deux romans classiques de l'île déserte, Robinson et Suzanne. *Suzanne et le Pacifique*¹ met l'accent sur l'aspect séparé des îles, sur la séparation de la jeune fille qui s'y trouve ; Robinson, sur l'autre aspect, celui de la création, du recommencement. Il est vrai que dans ces deux cas la façon dont la mythologie fait faillite est bien différente. Avec la Suzanne de Giraudoux la mythologie subit la plus jolie mort, la plus gracieuse. Avec Robinson, la plus pesante. On imagine mal un roman davantage ennuyeux, c'est une tristesse de voir encore des enfants le lire. La vision du monde de Robinson réside exclusivement dans la propriété, jamais on n'a vu de propriétaire aussi moralisant. La recreation mythique du monde à partir de l'île déserte a fait place à la recomposition de la vie quotidienne bourgeoise à partir d'un capital. Tout est tiré du bateau, rien n'est inventé, tout est appliqué

péniblement sur l'île. Le temps n'est que le temps nécessaire au capital pour rendre un bénéfice à l'issue d'un travail. Et la fonction providentielle de Dieu, c'est de garantir le revenu. Dieu reconnaît les siens, les honnêtes gens, parce qu'ils ont de belles propriétés, les méchants, de mauvaises propriétés, mal tenues. Le compagnon de Robinson n'est pas Eve, mais Vendredi, docile au travail, heureux d'être esclave, trop vite dégoûté de l'anthropophagie. Tout lecteur sain rêverait de le voir enfin manger Robinson. Ce roman représente la meilleure illustration de la thèse affirmant le lien du capitalisme et du protestantisme. *Robinson Crusoé* développe la faillite et la mort de la mythologie dans le puritanisme. Tout change avec Suzanne. Avec elle l'île déserte est un conservatoire d'objets tout faits, d'objets luxueux. L'île porte immédiatement ce que la civilisation a mis des siècles à produire, à perfectionner, à mûrir. Mais avec Suzanne la mythologie meurt encore, d'une manière parisienne il est vrai. Suzanne n'a rien à recréer, l'île déserte lui donne le double de tous les objets de la ville, de toutes les vitrines de magasins, double inconsistant séparé du réel puisqu'il ne reçoit pas la solidité que les objets prennent ordinairement dans les relations humaines au sein des ventes et des achats, des échanges et des cadeaux. C'est une jeune fille fade ; ses compagnons ne sont pas Adam, mais de jeunes cadavres, et quand elle retrouvera les hommes vivants, elle les aimera d'un amour uniforme, à la manière des curés, comme si l'amour était le seuil minimum de sa perception.

Il s'agit de retrouver la vie mythologique de l'île déserte. Pourtant, dans la faillite même, Robinson nous donne une indication : il lui fallait d'abord un capital. Quant à Suzanne, elle était avant tout séparée. Et ni l'un ni l'autre enfin ne pouvait être l'élément d'un couple. Ces trois indications, il faut les restituer à leur pureté mythologique, et revenir au mouvement de l'imagination qui fait de l'île déserte un modèle, un prototype de l'âme collective. D'abord, c'est vrai qu'à partir de l'île

déserte ne s'opère pas la création elle-même mais la re-crédation, non pas le commencement mais le re-commencement. Elle est l'origine, mais l'origine seconde. A partir d'elle tout recommence. L'île est le minimum nécessaire à ce recommencement, le matériel survivant de la première origine, le noyau ou l'œuf irradiant qui doit suffire à tout re-produire. Tout ceci suppose évidemment que la formation du monde soit à deux temps, à deux étages, naissance et renaissance, que le second soit aussi nécessaire et essentiel que le premier, donc que le premier soit nécessairement compromis, né pour une reprise et déjà re-nié dans une catastrophe. Il n'y a pas une seconde naissance parce qu'il y a eu une catastrophe, mais l'inverse, il y a catastrophe après l'origine parce qu'il doit y avoir, dès l'origine, une seconde naissance. Nous pouvons trouver en nous la source d'un tel thème : pour la juger nous attendons la vie non pas à sa production, mais à sa reproduction. L'animal dont on ignore le mode de reproduction n'a pas encore pris place parmi les vivants. Il ne suffit pas que tout commence, il faut que tout se répète, une fois achevé le cycle des combinaisons possibles. Le second moment n'est pas celui qui succède au premier, mais la réapparition du premier quand le cycle des autres moments s'est achevé. La seconde origine est donc plus essentielle que la première, parce qu'elle nous donne la loi de la série, la loi de la répétition dont la première nous donnait seulement les moments. Mais ce thème, plus encore que dans nos rêveries, se manifeste dans toutes les mythologies. Il est bien connu comme mythe du déluge. L'arche s'arrête au seul endroit de la terre qui n'est pas submergé, lieu circulaire et sacré d'où le monde recommence. C'est une île ou une montagne, les deux à la fois, l'île est une montagne marine, la montagne, une île encore sèche. Voilà la première création prise dans une recréation, celle-ci concentrée dans une terre sainte au milieu de l'océan. Seconde origine du monde plus importante que la première, c'est l'île sainte : beaucoup de mythes nous disent qu'on y trouve un œuf, un œuf cosmique. Comme elle

forme une seconde origine, elle est confiée à l'homme, non pas aux dieux. Elle est séparée, séparée par toute l'épaisseur du déluge. L'océan et l'eau en effet sont le principe d'une ségrégation telle que, dans les îles saintes, se constituent des communautés exclusivement féminines comme celles de Circé et de Calypso. Après tout, le commencement partait de Dieu et d'un couple, mais non le recommencement, qui part d'un œuf, la maternité mythologique est souvent une parthénogénèse. L'idée d'une seconde origine donne tout son sens à l'île déserte, survivance de l'île sainte dans un monde qui tarde à recommencer. Il y a dans l'idéal du recommencement quelque chose qui précède le commencement lui-même, qui le reprend pour l'approfondir et le reculer dans le temps. L'île déserte est la matière de cet immémorial ou ce plus profond.

* Texte manuscrit des années 50, initialement destiné à un numéro spécial consacré aux îles désertes par le magazine *Nouveau Fémina*. Ce texte n'a jamais été publié. Il figure sur la bibliographie esquissée par Deleuze en 1989 sous la rubrique « Différence et répétition » (voir présentation).

1. J. Giraudoux, *Suzanne et le Pacifique*, Paris, Grasset, 1922, rééd. in *Œuvres romanesques complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990.

JEAN HYPPOLITE, *LOGIQUE ET EXISTENCE**

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit conservait tout de Hegel et en était le commentaire. L'intention de ce nouveau livre est très différente. M. Hyppolite questionne la Logique, la Phénoménologie et l'Encyclopédie à partir d'une idée précise et sur un point précis. *La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens.* Voilà, semble-t-il, le thème de ce livre essentiel, dont le style même est d'une grande puissance. Que la philosophie soit une ontologie signifiera d'abord qu'elle n'est pas anthropologie.

L'anthropologie veut être un discours *sur* l'homme. Elle suppose, comme telle, le discours empirique *de* l'homme où celui qui parle et ce dont il parle sont séparés. La réflexion est d'une part, et l'être d'autre part. La connaissance ainsi comprise est un mouvement qui n'est pas un mouvement de la chose, elle demeure en dehors de l'objet. La connaissance est alors une puissance d'abstraire, et la réflexion, une réflexion extérieure et formelle. Ainsi l'empirisme renvoie à un formalisme, comme le formalisme à un empirisme. « La conscience empirique est une conscience qui se dirige sur l'être préexistant et relègue la réflexion dans la subjectivité. » La subjectivité sera donc traitée comme un fait, et l'anthropologie se constituera comme la science de ce fait. Que, avec Kant, la subjectivité devienne un droit, ne change rien à l'essentiel. « La conscience critique est une conscience qui réfléchit le soi de la connaissance, mais qui relègue l'être dans la chose en soi. » Kant s'élève bien jusqu'à l'identité synthétique du sujet et de l'objet, mais

seulement d'un objet relatif au sujet : cette identité même est la synthèse de l'imagination, elle n'est pas posée dans l'être. Kant dépasse le psychologique et l'empirique, mais en restant dans l'anthropologique. Tant que la détermination n'est que subjective, nous ne sortons pas de l'anthropologie. Faut-il en sortir et comment ? Les deux questions n'en font qu'une : le moyen d'en sortir est aussi la nécessité d'en sortir. Que la pensée se pose comme présupposée, Kant l'a admirablement vu : elle se pose parce qu'elle se pense et se réfléchit, et elle se pose comme présupposée parce que le tout des objets la suppose comme ce qui rend une connaissance possible. Ainsi, chez Kant, la pensée et la chose sont identiques, mais ce qui est identique à la pensée, c'est seulement une chose relative, non pas la chose en tant qu'être, en elle-même. Il s'agit donc pour Hegel de s'élever jusqu'à la véritable identité de la position et du présupposé, c'est-à-dire jusqu'à l'Absolu. Dans la Phénoménologie, nous est montré que la différence générale de l'être et de la réflexion, de l'en-soi et du pour-soi, de la vérité et de la certitude, se développe dans les moments concrets d'une dialectique dont le mouvement même est de supprimer cette différence ou de la conserver seulement comme apparence nécessaire. En ce sens, la Phénoménologie part de la réflexion humaine pour montrer que cette réflexion humaine et sa suite conduisent au savoir absolu qu'elles présupposent. Il s'agit bien, comme dit M. Hyppolite, de « réduire » l'anthropologique, de « lever l'hypothèque » d'un savoir dont la source est étrangère. Mais ce n'est pas seulement à la fin comme au début que le savoir absolu *est*. C'était déjà dans tous les moments : une figure de la conscience est d'une autre façon un moment du concept ; la différence extérieure de la réflexion et de l'être est d'une autre façon la différence interne de l'Etre lui-même, autrement dit l'Etre identique à la différence, à la médiation. « Puisque la différence de la conscience est retournée dans le soi, ces moments se présentent alors

comme concepts déterminés et comme leur mouvement organique fondé en soi-même. »

On dira qu'il y a « de l'orgueil » à se prendre pour Dieu, à se donner le savoir absolu. Mais il faut comprendre ce qu'est l'être par rapport au donné. L'Etre, selon M. Hyppolite, n'est pas l'essence, mais *le sens*. Dire que ce monde-ci suffit n'est pas seulement dire qu'il *nous* suffit, mais qu'il se suffit à soi, et qu'il renvoie à l'être non pas comme à l'essence au-delà de l'apparence, non pas comme à un second monde qui serait l'Intelligible, mais comme au sens de ce monde-ci. Cette substitution du sens à l'essence, sans doute la trouve-t-on déjà chez Platon lorsqu'il nous montre que le second monde lui-même est le sujet d'une dialectique qui fait de lui le sens de ce monde-ci, non plus un autre monde. Mais le grand agent de la substitution est encore Kant, parce que la critique remplace la possibilité formelle par la possibilité transcendantale, l'être du possible par la possibilité d'être, l'identité logique par l'identité synthétique de la recognition, l'être de la logique par la logicité de l'être – bref l'essence par le sens. Qu'il n'y ait pas de second monde est ainsi, selon M. Hyppolite, la grande proposition de la Logique hégélienne, parce qu'elle est en même temps la raison de transformer la métaphysique en logique, et en logique du sens. Qu'il n'y ait pas d'au-delà signifie qu'il n'y a pas d'au-delà du monde (parce que l'Etre est seulement le sens), et qu'il n'y a pas dans le monde un au-delà de la pensée (parce que dans la pensée, c'est l'être qui se pense), enfin qu'il n'y a pas dans la pensée même un au-delà du langage. Le livre de M. Hyppolite est une réflexion sur les conditions d'un discours absolu ; les chapitres sur l'ineffable et sur la poésie sont essentiels à cet égard. Ce sont les mêmes gens qui bavardent et qui croient à l'ineffable ; parce que l'Etre est le sens, le vrai savoir n'est pas le savoir d'un Autre, ni d'autre chose. D'une certaine façon, le savoir absolu est le plus proche, le plus simple, il *est là*. « Derrière le rideau il n'y

a rien à voir », ou, comme dit M. Hyppolite, « le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret ».

On voit alors quelle est la difficulté, que l'auteur marque fortement : si l'ontologie est une ontologie du sens et non de l'essence, s'il n'y a pas de second monde, comment le savoir absolu peut-il encore se distinguer du savoir empirique ? Ne retombons-nous pas dans la simple anthropologie que nous avons critiquée ? Il faut à la fois que le savoir absolu comprenne tout le savoir empirique et ne comprenne rien d'autre, puisqu'il n'y a rien d'autre à comprendre, et pourtant comprenne sa différence radicale avec le savoir empirique. L'idée de M. Hyppolite est la suivante : l'essentialisme, malgré les apparences, n'était pas ce qui nous garantissait de l'empirisme et nous permettait de le dépasser. Dans la vision de l'essence, la réflexion n'est pas moins extérieure que dans l'empirisme ou dans la pure critique. L'empirisme posait la détermination comme purement subjective ; l'essentialisme va seulement jusqu'au fond de cette limitation en opposant les déterminations entre elles et à l'Absolu. L'un est du même côté que l'autre. Au contraire, l'ontologie du sens est la Pensée totale ne se connaissant que dans ses déterminations, qui sont des moments de la forme. Dans l'empirique et dans l'absolu, c'est le même être et la même pensée ; mais la différence empirique externe de la pensée et de l'être a fait place à la différence identique à l'Etre, à la différence interne de l'Etre qui se pense. Par là, le savoir absolu se distingue effectivement du savoir empirique, mais ne s'en distingue qu'en niant aussi le savoir de l'essence indifférente. Dans la logique il n'y a donc plus, comme dans l'empirique, ce que je dis d'une part et d'autre part le sens de ce que je dis – la poursuite de l'un par l'autre étant la dialectique de la Phénoménologie. Mon discours est logiquement ou proprement philosophique, au contraire, quand je dis le sens de ce que je dis, et quand ainsi l'Etre se dit. Un tel discours, style particulier de la philosophie, ne peut être autrement que circulaire. On remarquera à ce propos les pages

de M. Hyppolite sur le problème du commencement en philosophie, problème qui n'est pas seulement logique, mais pédagogique.

M. Hyppolite s'élève donc contre toute interprétation anthropologique ou humaniste de Hegel. Le savoir absolu n'est pas une réflexion de l'homme, mais une réflexion de l'Absolu dans l'homme. L'Absolu n'est pas un second monde, et pourtant le savoir absolu se distingue effectivement du savoir empirique comme la philosophie de toute anthropologie. Toutefois à cet égard, si l'on doit considérer comme décisive la distinction que fait M. Hyppolite entre la Logique et la Phénoménologie, la philosophie de l'histoire n'a-t-elle pas avec la Logique un rapport plus ambigu ? M. Hyppolite le dit : l'Absolu comme sens est devenir ; et sans doute n'est-ce pas un devenir historique, mais quel est le rapport du devenir de la Logique avec l'histoire, historique désignant ici tout autre chose que le simple caractère d'un fait ? Le rapport de l'ontologie et de l'homme empirique est parfaitement déterminé, mais non pas le rapport de l'ontologie et de l'homme historique. Et, si M. Hyppolite suggère qu'il faut dans l'Absolu réintroduire la finitude elle-même, ne va-t-on pas risquer sous une nouvelle forme un retour de l'anthropologisme ? La conclusion de M. Hyppolite reste ouverte ; elle crée le chemin d'une ontologie. Mais nous voudrions indiquer que la source de la difficulté, peut-être, était déjà dans la Logique elle-même. Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite. Dans l'empirique et dans l'absolu, c'est le même être et c'est la même pensée ; mais la différence de la pensée et de l'être est dépassée dans l'absolu par la position de l'Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense et se réfléchit dans l'homme. Cette identité absolue de l'être et de la différence s'appelle le sens. Mais il y a un point dans tout ceci, où M. Hyppolite se montre tout à fait hégélien : l'Être ne peut être identique à la différence que dans la mesure où la

différence est portée jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à la contradiction. La différence spéculative est l'Etre qui se contredit. La chose se contredit parce que, se distinguant de *tout* ce qui n'est pas, elle trouve son être dans cette différence elle-même ; elle se réfléchit seulement en se réfléchissant dans l'autre, puisque l'autre est *son* autre. C'est le thème que M. Hyppolite développe en analysant les trois moments de la Logique, l'être, l'essence et le concept. A Platon comme à Leibniz, Hegel reprochera de ne pas être allé *jusqu'à* la contradiction, d'en être resté l'un à la simple altérité, l'autre à la pure différence. Ce qui suppose au moins que non seulement les moments de la Phénoménologie et les moments de la Logique ne sont pas des moments dans le même sens, mais aussi qu'il y a deux manières, phénoménologique et logique, de se contredire. Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? M. Hyppolite dit qu'une ontologie de la pure différence nous restituerait à une réflexion purement extérieure et formelle, et se révélerait en fin de compte ontologie de l'essence. Toutefois, la même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Etre s'exprime et qu'il se contredit ? S'il est vrai que la deuxième et la troisième partie du livre de M. Hyppolite fondent une théorie de la contradiction dans l'Etre, où la contradiction même est l'absolu de la différence, en revanche dans la première partie (théorie du langage) et dans tout le livre (allusions à l'oubli, à la réminiscence, au sens perdu), M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ?

* *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet-septembre 1954, p. 457-460. *Logique et existence* est paru en 1953 aux PUF. Jean Hyppolite (1907-1968), philosophe, spécialiste de Hegel, était le professeur de Deleuze en khagne au lycée Louis-le-Grand ; devenu professeur à la Sorbonne, il dirigea ensuite (avec Georges Canguilhem) le Diplôme d'Etudes Supérieures que Deleuze avait consacré à Hume ; le mémoire devait paraître aux PUF sous le titre *Empirisme et subjectivité* en 1953, dans la collection « Epiméthée » dirigée par Hyppolite. Deleuze évoque à plusieurs reprises dans les entretiens, son admiration d'étudiant pour Hyppolite auquel *Empirisme et subjectivité* est d'ailleurs dédié. Au-delà de l'hommage, il s'agit du premier texte où Deleuze formule explicitement l'hypothèse d'une « ontologie de la pure différence » qui constituera, on le sait, une des thèses essentielles de *Différence et répétition*.

INSTINCTS ET INSTITUTIONS*

Ce qu'on appelle un instinct, ce qu'on appelle une institution, désignent essentiellement des procédés de satisfaction. Tantôt en réagissant par nature à des stimuli externes, l'organisme tire du monde extérieur les éléments d'une satisfaction de ses tendances et de ses besoins ; ces éléments forment, pour les différents animaux, des mondes spécifiques. Tantôt en instituant un monde original entre ses tendances et le milieu extérieur, le sujet élabore des moyens de satisfaction artificiels, qui libèrent l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose, et qui transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau ; il est vrai que l'argent libère de la faim, à condition d'en avoir, et que le mariage épargne la recherche d'un partenaire, en soumettant à d'autres tâches. C'est dire que toute expérience individuelle suppose, comme un *a priori*, la préexistence d'un milieu dans lequel est menée l'expérience, milieu spécifique ou milieu institutionnel. L'instinct et l'institution sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible.

Que dans l'institution la tendance se satisfasse, n'est pas douteux : dans le mariage la sexualité, dans la propriété l'avidité. On objectera l'exemple d'institutions comme l'Etat, auxquelles ne correspond nulle tendance. Mais il est clair que de telles institutions sont secondaires, qu'elles supposent déjà des comportements institutionnalisés, qu'elles invoquent une utilité dérivée proprement sociale, laquelle trouve en dernière instance le principe dont elle dérive dans le rapport du social avec les tendances. L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la

loi : celle-ci est une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. Contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droits naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction). Une telle théorie nous donnera enfin des critères politiques : la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois. L'oppression se montre quand les lois portent directement sur les hommes, et non sur des institutions préalables qui garantissent les hommes.

Mais s'il est vrai que la tendance se satisfait dans l'institution, l'institution ne s'explique pas par la tendance. Les mêmes besoins sexuels n'expliqueront jamais les multiples formes possibles du mariage. Ni le négatif n'explique le positif, ni le général, le particulier. Le « désir de s'ouvrir l'appétit » n'explique pas l'apéritif, parce qu'il y a mille autres façons de s'ouvrir l'appétit. La brutalité n'explique en rien la guerre ; pourtant, elle y trouve son meilleur moyen. Voilà le paradoxe de la société : nous parlons d'institutions, quand nous nous trouvons devant des processus de satisfaction que ne déclenche ni ne détermine la tendance en train de se satisfaire – pas plus que ne les expliquent les caractères de l'espèce. La tendance est satisfaite par des moyens qui ne dépendent pas d'elle. Aussi, ne l'est-elle jamais sans être en même temps contrainte ou brimée, et transformée, sublimée. Si bien que la névrose est possible. Bien plus, si le besoin ne trouve dans l'institution qu'une satisfaction tout indirecte, « oblique », il ne suffit pas de dire « l'institution est utile », encore faut-il demander : à qui est-elle utile ? A tous ceux qui en ont le besoin ? Ou bien à quelques-uns (classe privilégiée), ou seulement même à ceux qui font marcher l'institution (bureaucratie) ? Le problème sociologique le plus profond consiste donc

à chercher quelle est cette autre instance dont dépendent directement les formes sociales de la satisfaction des tendances. Rites d'une civilisation ; moyens de production ? Quoi qu'il en soit, l'utilité humaine est toujours autre chose qu'une utilité. L'institution nous renvoie à une activité sociale constitutive de modèles, dont nous ne sommes pas conscients, et qui ne s'explique pas par la tendance ou par l'utilité, puisque cette dernière, comme utilité humaine, la suppose au contraire. En ce sens, le prêtre, l'homme du rituel, est toujours l'inconscient de l'usager.

Quelle différence avec l'instinct ? Là rien ne dépasse l'utilité, sauf la beauté. La tendance était satisfaite indirectement par l'institution, elle l'est directement par l'instinct. Il n'y a pas d'interdictions, de coercitions instinctives, il n'y a d'instinctives que des répugnances. Cette fois, c'est la tendance elle-même, sous forme d'un facteur physiologique interne, qui déclenche un comportement qualifié. Et sans doute, le facteur interne n'expliquera pas que, même identique à soi, il déclenche pourtant des comportements différents dans les différentes espèces. Mais c'est dire que l'instinct se trouve à la croisée d'une double causalité, celle des facteurs physiologiques individuels et celle de l'espèce elle-même – hormone et spécificité. Donc, on se demandera seulement dans quelle mesure l'instinct peut se ramener au simple intérêt de l'individu : auquel cas, à la limite, il ne faudrait plus parler d'instinct, mais de réflexe, de tropisme, d'habitude et d'intelligence. Ou bien l'instinct ne peut-il se comprendre que dans le cadre d'une utilité de l'espèce, d'un bien de l'espèce, d'une finalité biologique première ? « A qui est-ce utile ? » est une question qu'on retrouve ici, mais son sens a changé. Sous son double aspect, l'instinct se présente comme une tendance lancée dans un organisme aux réactions spécifiques.

Le problème commun à l'instinct et à l'institution, est toujours celui-ci : comment se fait la synthèse de la tendance et de l'objet qui la satisfait ? L'eau que je bois, en effet, ne ressemble pas aux hydrates dont mon

organisme manque. Plus l'instinct est parfait dans son domaine, plus il appartient à l'espèce, plus il semble constituer une puissance de synthèse originale, irréductible. Mais plus il est perfectible, et donc imparfait, plus il est soumis à la variation, à l'indécision, plus il se laisse réduire au seul jeu des facteurs individuels internes et des circonstances extérieures, – plus il fait place à l'intelligence. Or, à la limite, comment une telle synthèse donnant à la tendance un objet qui lui convient pourrait-elle être intelligente, alors qu'elle implique pour être faite un temps que l'individu ne vit pas, des essais auxquels il ne survivrait pas ?

Il faut bien retrouver l'idée que l'intelligence est chose sociale plus qu'individuelle, et qu'elle trouve dans le social le milieu intermédiaire, le tiers milieu qui la rend possible. Quel est le sens du social par rapport aux tendances ? Intégrer les circonstances dans un système d'anticipation, et les facteurs internes, dans un système qui règle leur apparition, remplaçant l'espèce. C'est bien le cas de l'institution. Il fait nuit parce qu'on se couche ; on mange parce qu'il est midi. Il n'y a pas de tendances sociales, mais seulement des moyens sociaux de satisfaire les tendances, moyens qui sont originaux parce qu'ils sont sociaux. Toute institution impose à notre corps, même dans ses structures involontaires, une série de modèles, et donne à notre intelligence un savoir, une possibilité de prévision comme de projet. Nous retrouvons la conclusion suivante : l'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce. Aussi, l'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et l'institution, les exigences de l'homme : l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain. Finalement, le problème de l'instinct et de l'institution sera saisi, à son point le plus aigu, non pas dans les « sociétés » animales, mais dans les rapports de l'animal et de l'homme, quand les exigences de l'homme portent sur l'animal en intégrant celui-ci dans des institutions (totémisme et domestication), quand les urgences de l'animal rencontrent l'homme,

soit pour le fuir ou l'attaquer, soit pour en attendre nourriture et protection.

* « Introduction » in G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, p. viii-xi. Ce texte a été publié en guise d'introduction à une anthologie au sein de la collection « Textes et documents philosophiques » dirigée par Georges Canguilhem. Deleuze était alors professeur au lycée d'Orléans. Georges Canguilhem, philosophe et médecin (1904-1995), avait été en 1947 le directeur (avec Jean Hyppolite) du Diplôme d'Etudes Supérieures de Deleuze. Ce texte, proche des thèses soutenues dans *Empirisme et subjectivité*, figure d'ailleurs sous la rubrique « De Hume à Bergson » dans la bibliographie esquissée par Deleuze (voir présentation).

BERGSON, 1859-1941*

Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire. Le nom de Bergson reste attaché aux notions de *durée*, de *mémoire*, d'*élan vital*, d'*intuition*. Son influence et son génie s'évaluent à la manière dont de tels concepts se sont imposés, ont été utilisés, sont entrés et demeurés dans le monde philosophique. Dès les *Données immédiates*, le concept original de durée était formé ; dans *Matière et mémoire*, un concept de mémoire ; dans *L'Evolution créatrice*, celui d'élan vital. Le rapport des trois notions voisines doit nous indiquer le développement et le progrès de la philosophie bergsonienne. Quel est donc ce rapport ?

En premier lieu, pourtant, nous nous proposons seulement d'étudier l'intuition, non pas qu'elle soit l'essentiel, mais parce qu'elle est susceptible de nous renseigner sur la nature des problèmes bergsoniens. Ce n'est pas par hasard que, parlant de l'intuition, Bergson nous montre quelle est l'importance, dans la vie de l'esprit, d'une activité qui pose et constitue les problèmes¹ : il y a des faux problèmes plus encore qu'il n'y a de fausses solutions, avant qu'il n'y ait de fausses solutions pour les vrais problèmes. Or, si une certaine intuition est toujours au cœur de la doctrine d'un philosophe, une des originalités de Bergson est dans sa propre doctrine d'avoir organisé l'intuition même comme une véritable méthode, méthode pour éliminer les faux problèmes, pour poser les problèmes avec vérité, méthode qui les pose alors en termes de *durée*. « Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur

union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace². » Sans doute c'est la durée qui juge l'intuition comme Bergson l'a rappelé plusieurs fois, mais il n'en reste pas moins que c'est seulement l'intuition qui peut, quand elle a pris conscience de soi comme méthode, chercher la durée dans les choses, en appeler à la durée, requérir la durée, précisément parce qu'elle doit à la durée tout ce qu'elle est. Si donc l'intuition n'est pas une simple jouissance, ni un pressentiment, ni simplement une démarche affective, nous devons d'abord déterminer quel est son caractère réellement méthodique.

Le premier caractère de l'intuition, c'est qu'en elle et par elle quelque chose se présente, se donne en personne, au lieu d'être inféré d'autre chose et conclu. Ce qui est en question, ici, est déjà l'orientation générale de la philosophie ; car il ne suffit pas de dire que la philosophie est à l'origine des sciences et qu'elle fut leur mère, mais maintenant où elles sont adultes et bien constituées, il faut demander pourquoi il y a encore de la philosophie, en quoi la science ne suffit pas. Or la philosophie n'a jamais répondu que de deux manières à une telle question, sans doute parce qu'il n'y a que deux réponses possibles : une fois dit que la science nous donne une connaissance des choses, qu'elle est donc dans un certain rapport avec elles, la philosophie peut renoncer à rivaliser avec la science, elle peut lui laisser les choses, et se présenter seulement d'une manière critique comme une réflexion sur cette connaissance que nous en avons. Ou bien, au contraire, la philosophie prétend instaurer, ou plutôt restaurer, *une autre* relation avec les choses, donc *une autre* connaissance, connaissance et relation que la science précisément nous cachait, dont elle nous privait, parce qu'elle nous permettait seulement de conclure et d'inférer sans jamais nous présenter, nous donner la chose en elle-même. C'est dans cette deuxième voie que Bergson s'engage en répudiant les philosophies critiques, quand il nous montre dans la science, et aussi dans l'activité technique, dans l'intelligence, dans le langage quotidien, dans la

vie sociale et dans le besoin pratique, enfin et surtout dans l'espace, autant de formes et de relations qui nous séparent des choses et de leur intériorité.

Mais l'intuition a un second caractère : ainsi comprise elle se présente elle-même comme un retour. La relation philosophique, en effet, qui nous met dans les choses au lieu de nous laisser au-dehors, est restaurée par la philosophie plutôt qu'instaurée, retrouvée plutôt qu'inventée. Nous sommes séparés des choses, la donnée immédiate n'est donc pas immédiatement donnée ; mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous : il faut que, dans les choses mêmes soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent par se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être. La matière est justement dans l'être ce qui prépare et accompagne l'espace, l'intelligence et la science. C'est par là que Bergson fait tout autre chose qu'une psychologie, puisque la matière est plus un principe ontologique de l'intelligence que la simple intelligence n'est un principe psychologique de la matière elle-même et de l'espace³. C'est par là aussi qu'il ne refuse aucun droit à la connaissance scientifique, nous disant qu'elle ne nous sépare pas simplement des choses et de leur vraie nature, mais qu'elle saisit au moins l'une des deux moitiés de l'être, l'un des deux côtés de l'absolu, l'un des deux mouvements de la nature, celui où la nature se détend et se met à l'extérieur de soi⁴. Bergson ira même plus loin, puisque dans certaines conditions la science peut s'unir à la philosophie, c'est-à-dire accéder avec elle à une compréhension totale⁵. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire déjà qu'il n'y aura pas chez Bergson la moindre distinction de deux mondes, l'un sensible et l'autre intelligible, mais seulement deux mouvements ou plutôt même deux sens d'un seul et même mouvement, l'un tel que le mouvement tend à se figer dans son produit, dans son résultat qui l'interrompt, l'autre qui rebrousse

chemin, qui retrouve dans le produit le mouvement dont il résulte. Aussi bien les deux sens sont-ils naturels, chacun à sa manière : celui-là se fait selon la nature, mais elle risque de s'y perdre à chaque repos, à chaque respiration ; celui-ci se fait contre nature, mais elle s'y retrouve, elle se reprend dans la tension. Celui-ci ne peut être trouvé que sous celui-là, c'est ainsi que toujours il est retrouvé. Nous retrouvons l'immédiat parce qu'il faut nous retourner pour le trouver. En philosophie la première fois, c'est déjà la seconde, telle est la notion de fondement. Sans doute, c'est le produit qui *est*, d'une certaine manière, et le mouvement qui n'est pas, qui n'est plus. Mais ce n'est pas dans ces termes que doit se poser le problème de l'être. Le mouvement n'est plus à chaque instant, mais précisément parce qu'il ne se compose pas avec des instants, parce que les instants sont seulement ses arrêts réels ou virtuels, son produit et l'ombre de son produit. L'être ne se compose pas avec des présents. D'une autre manière, donc, c'est le produit qui n'est pas et le mouvement qui *était déjà*. Dans un pas d'Achille, les instants et les points ne sont pas découpés. Bergson nous montre ceci, dans son livre le plus difficile : ce n'est pas le présent qui est, et le passé qui n'est plus, mais le présent est utile, l'être est le passé, l'être était – nous verrons que loin de supprimer l'imprévisible et le contingent, une telle thèse les fonde. A la distinction de deux mondes, Bergson a donc substitué la distinction de deux mouvements, de deux sens d'un seul et même mouvement, l'esprit et la matière, de deux temps dans la même durée, le passé et le présent, qu'il a su concevoir comme coexistants justement parce qu'ils étaient dans la même durée, l'un sous l'autre et non pas l'un après l'autre. Il s'agit à la fois de nous faire comprendre la distinction nécessaire comme une différence de temps, mais de nous faire comprendre aussi les temps différents, le présent et le passé, comme contemporains l'un de l'autre, et formant le même monde. Nous verrons de quelle manière.

Pourquoi ce que nous retrouvons s'appelle-t-il l'immédiat ? Qu'est-ce qui est immédiat ? Si la science est une connaissance réelle de la chose, une connaissance de la réalité, ce qu'elle perd ou simplement risque de perdre, n'est pas exactement la chose. Ce que la science risque de perdre à moins de se pénétrer de philosophie, c'est moins la chose même que la différence de la chose, ce qui fait son être, ce qui fait qu'elle est ceci plutôt que cela, ceci plutôt qu'autre chose. Bergson dénonce avec énergie ce qui lui semble de faux problèmes : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, pourquoi l'ordre plutôt que le désordre⁷ ? Si de tels problèmes sont faux, mal posés, c'est pour deux raisons. D'abord parce qu'ils font de l'être une généralité, quelque chose d'immuable et d'indifférent qui ne peut plus, dans l'ensemble immobile où il est pris, que se distinguer du néant, du non-être. Ensuite, même si l'on essaie de donner un mouvement à l'être immuable ainsi posé, ce mouvement sera seulement celui de la contradiction, ordre et désordre, être et néant, un et multiple. Mais en fait, pas plus que le mouvement ne se compose avec des points de l'espace ou des instants, l'être ne peut se composer avec deux points de vue contradictoires : les mailles seraient trop lâches⁸. L'être est un mauvais concept tant qu'il sert à opposer tout ce qui est au néant, ou la chose même à tout ce qu'elle n'est pas : dans les deux cas l'être a quitté, déserté les choses, n'est plus qu'une abstraction. La question bergsonienne n'est donc pas : pourquoi quelque chose plutôt que rien, mais : pourquoi ceci plutôt qu'autre chose ? Pourquoi telle tension de la durée⁹ ? Pourquoi cette vitesse plutôt qu'une autre¹⁰ ? Pourquoi telle proportion¹¹ ? Et pourquoi une perception va-t-elle évoquer tel souvenir, ou bien cueillir certaines fréquences, celles-là plutôt que d'autres¹² ? C'est dire que l'être est la différence, et non pas l'immuable ou l'indifférent, ni la contradiction qui n'est qu'un faux mouvement. L'être est la différence même de la chose, ce que Bergson appelle souvent la *nuance*. « Un empirisme digne de ce nom... taille pour

l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose¹³. » Et dans un texte curieux, où Bergson prête à Ravaisson l'intention d'opposer l'intuition intellectuelle à l'idée générale comme la lumière blanche à la simple idée de couleur : « Au lieu de diluer sa pensée dans le général, le philosophe doit la concentrer sur l'individuel... L'objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle¹⁴. » L'immédiat est précisément l'identité de la chose et de sa différence, telle que la philosophie la retrouve ou la « ressaisit ». Dans la science et dans la métaphysique, Bergson dénonce un danger commun : laisser échapper la différence, parce que l'une conçoit la chose comme un produit et un résultat, parce que l'autre conçoit l'être comme quelque chose d'immuable qui sert de principe. Toutes deux prétendent atteindre l'être ou le recomposer à partir de ressemblances et d'oppositions de plus en plus vastes, mais la ressemblance et l'opposition sont presque toujours des catégories pratiques, non pas ontologiques. D'où l'insistance de Bergson à montrer que, sous un même mot, à la faveur d'une ressemblance, nous risquons de mettre des choses extrêmement différentes, des choses qui diffèrent en nature¹⁵. L'Etre en fait est du côté de la différence, ni un ni multiple. Mais qu'est-ce que la nuance, la différence de la chose, qu'est-ce que la différence du morceau de sucre ? Ce n'est pas simplement sa différence avec une autre chose : nous n'aurions là qu'une relation purement extérieure, nous renvoyant en dernière instance à l'espace. Ce n'est pas non plus sa différence avec tout ce qu'il n'est pas : nous serions renvoyés à une dialectique de la contradiction. C'est déjà Platon qui ne voulait pas que l'on confondît l'altérité avec une contradiction ; mais pour Bergson, l'altérité ne suffit pas encore à faire que l'être rejoigne les choses et soit vraiment l'être des

choses. Au concept platonicien d'altérité, il substitue un concept aristotélicien, celui d'altération, pour en faire la substance elle-même. L'être est altération, l'altération est substance¹⁶. Et c'est bien ce que Bergson appelle la *durée*, car tous les caractères par lesquels il la définit dès les *Données immédiates*, reviennent à ceci : la durée est ce qui diffère ou ce qui change de nature, la qualité, l'hétérogénéité, ce qui diffère avec soi. L'être du morceau de sucre se définira par une durée, par une certaine façon de durer, par une certaine détente ou tension de la durée.

Comment la durée a-t-elle ce pouvoir ? La question peut se poser autrement : si l'être est la différence de la chose, qu'en résulte-t-il pour la chose elle-même ? Nous rencontrons un troisième caractère de l'intuition, plus profond que les précédents. L'intuition comme méthode est une méthode qui cherche la différence. Elle se présente comme cherchant et trouvant les différences de nature, les « articulations du réel ». L'être est articulé, un faux problème est celui qui ne respecte pas ces différences. Bergson aime à citer le texte de Platon comparant le philosophe au bon cuisinier qui découpe selon les articulations naturelles ; il reproche constamment à la science comme à la métaphysique d'avoir perdu ce sens des différences de nature, d'avoir retenu seulement des différences de degré là où il y avait tout autre chose, d'être ainsi partie d'un « mixte » mal analysé. Un des passages les plus célèbres de Bergson nous montre que l'intensité recouvre en fait des différences de nature, que l'intuition peut retrouver¹⁷. Mais nous savons que la science et même la métaphysique n'inventent pas leurs propres erreurs ou leurs illusions : quelque chose les fonde dans l'être. En effet, tant que nous nous trouvons devant des produits, tant que les choses auxquelles nous avons affaire sont encore des résultats, nous ne pouvons pas saisir les différences de nature pour la simple raison qu'il n'y en a pas : entre deux choses, entre deux produits, il n'y a et il ne peut y avoir que des différences de degré, de proportion. Ce qui diffère en nature, ce n'est

jamais une chose, mais une tendance. La différence de nature n'est jamais entre deux produits, entre deux choses, mais dans une seule et même chose entre deux tendances qui la traversent, dans un seul et même produit entre deux tendances qui s'y rencontrent¹⁸. Donc ce qui est pur, ce n'est jamais la chose, la chose est toujours un mixte qu'il faut dissocier, seule la tendance est pure : c'est dire que la vraie chose ou la substance est la tendance elle-même. L'intuition apparaît bien comme une véritable méthode de division : elle divise le mixte en deux tendances qui diffèrent en nature. On reconnaît le sens des dualismes chers à Bergson : non seulement les titres de beaucoup de ses ouvrages, mais chacun des chapitres, et l'annonce qui précède chaque page, témoignent d'un tel dualisme. La quantité et la qualité, l'intelligence et l'instinct, l'ordre géométrique et l'ordre vital, la science et la métaphysique, le clos et l'ouvert en sont les figures les plus connues. On sait qu'en dernière instance elles se ramènent à la distinction toujours retrouvée de la matière et de la durée. Et matière et durée ne se distinguent jamais comme deux choses, mais comme deux mouvements, deux tendances, comme la détente et la contraction. Mais il faut aller plus loin : si le thème et l'idée de pureté ont une grande importance dans la philosophie de Bergson, c'est que les deux tendances dans chaque cas ne sont pas pures, ou ne sont pas également pures. L'une des deux seule est pure, ou *simple*, l'autre jouant au contraire le rôle d'une impureté qui vient la compromettre ou la troubler¹⁹. Dans la division du mixte, il y a toujours une moitié droite, c'est elle qui nous renvoie à la durée. Plus qu'il n'y avait en effet différence de nature entre les deux tendances qui découpent la chose, la différence même de la chose était l'une des deux tendances. Et si l'on élève jusqu'à la dualité de la matière et de la durée, on voit bien que la durée nous présente la nature même de la différence, la différence de soi avec soi, tandis que la matière est seulement l'indifférent, ce qui se répète ou le simple degré, ce qui ne peut plus changer de nature. Ne voit-on pas

en même temps que le dualisme est un moment déjà dépassé dans la philosophie de Bergson ? Car s'il y a une moitié privilégiée dans la division, il faut que cette moitié contienne en soi le secret de l'autre. Si toute la différence est d'un côté, il faut que ce côté comprenne sa différence avec l'autre, et d'une certaine manière l'autre lui-même ou sa possibilité. La durée diffère avec la matière, mais parce qu'elle est d'abord ce qui diffère en soi et avec soi, si bien que la matière dont elle diffère est encore de la durée. Tant que nous en restons au dualisme, la chose est au point de rencontre de deux mouvements : la durée, qui n'a pas de degrés par elle-même, rencontre la matière comme un mouvement contraire, comme un certain obstacle, une certaine impureté qui la brouille, qui interrompt son élan, qui lui donne ici tel degré, là-bas tel autre²⁰. Mais plus profondément, c'est en soi que la durée est susceptible de degrés, parce qu'elle est ce qui diffère avec soi, si bien que chaque chose est tout entière définie dans la durée, y compris la matière elle-même. Dans une perspective encore dualiste, la durée et la matière s'opposaient comme ce qui diffère en nature et ce qui n'a que des degrés ; mais plus profondément, il y a des degrés de la différence elle-même, la matière est seulement le plus bas, le point même où justement la différence *n'est plus* qu'une différence de degré²¹. S'il est vrai que l'intelligence est du côté de la matière en fonction de l'objet sur lequel elle porte, reste qu'on ne peut la définir en soi, qu'en montrant de quelle manière elle dure, elle qui domine son objet. Et s'il s'agit de définir enfin la matière elle-même, il ne suffira plus de la présenter comme obstacle et comme impureté, il faudra toujours montrer comment elle dure, elle dont la vibration occupe encore plusieurs instants. Ainsi toute chose est complètement définie du côté droit, par une certaine durée, par un certain degré de la durée elle-même.

Un mixte se décompose en deux tendances, dont l'une est la durée, simple et indivisible ; mais en même temps la durée se différencie en

deux directions, dont l'autre est la matière. L'espace est décomposé en matière et en durée, mais la durée se différencie en contraction et en détente, la détente étant principe de la matière. Donc, si le dualisme est dépassé vers le monisme, le monisme nous donne un nouveau dualisme, cette fois-ci maîtrisé, dominé. Car ce n'est pas de la même façon que le mixte se décompose et que le simple se différencie. Aussi la méthode de l'intuition a-t-elle un quatrième et dernier caractère : elle ne se contente pas de suivre les articulations naturelles pour découper les choses, elle remonte encore les « lignes de faits », les lignes de différenciation, pour retrouver le simple comme une convergence de probabilités ; elle ne découpe pas seulement, mais recoupe²². La différenciation est le pouvoir de ce qui est simple, indivisible, de ce qui dure. C'est ici que nous voyons sous quel aspect la durée même est un *élan vital*. Bergson trouve dans la biologie, particulièrement dans l'évolution des espèces, la marque d'un certain processus essentiel à la vie, justement celui de la différenciation comme production des différences réelles, processus dont il va chercher le concept et les conséquences philosophiques. Les pages admirables qu'il a écrites dans *l'Evolution créatrice* et dans les *Deux sources* nous montrent une telle activité de la vie, aboutissant à la plante et à l'animal, ou bien à l'instinct et à l'intelligence, ou bien aux diverses formes d'un même instinct. Il semble à Bergson que la différenciation est le mode de ce qui se réalise, s'actualise ou se fait. Une virtualité qui se réalise est en même temps ce qui se différencie, c'est-à-dire ce qui donne des séries divergentes, des lignes d'évolution, des espèces. « L'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant par le seul fait de sa croissance des directions divergentes²³. » L'élan vital sera donc la durée même en tant qu'elle s'actualise, en tant qu'elle se différencie. L'élan vital est la différence en tant qu'elle passe à l'acte. Aussi la différenciation ne vient-elle pas simplement d'une résistance de la matière, mais plus profondément d'une force que la durée porte en elle :

la dichotomie est la loi de la vie. Et ce que Bergson reproche au mécanisme et au finalisme en biologie, comme à la dialectique en philosophie, c'est toujours à des points de vue différents de composer le mouvement comme une relation entre des termes actuels, au lieu d'y voir la réalisation d'un virtuel. Mais si la différenciation est ainsi le mode original et irréductible par lequel une virtualité se réalise, et si l'élan vital est la durée qui se différencie, voilà que la durée même est la virtualité. *L'Evolution créatrice* apporte aux *Données immédiates* l'approfondissement comme le prolongement nécessaires. Car, dès les *Données immédiates*, la durée se présentait comme le virtuel ou le subjectif, parce qu'elle était moins ce qui ne se laisse pas diviser que ce qui change de nature en se divisant²⁴. Comprenons que le virtuel n'est pas un actuel, mais n'en est pas moins un mode d'être, bien plus est d'une certaine façon l'être lui-même : ni la durée, ni la vie, ni le mouvement ne sont des actuels, mais ce dans quoi toute actualité, toute réalité se distingue et se comprend, prend sa racine. Se réaliser, c'est toujours l'acte d'un tout qui ne devient pas tout entier réel en même temps, au même endroit ni dans la même chose, si bien qu'il produit des espèces qui diffèrent en nature, et qu'il est lui-même cette différence de nature entre les espèces qu'il produit. Bergson disait constamment que la durée, c'était le changement de nature, de qualité. « Entre la lumière et l'obscurité, entre des couleurs, entre des nuances, la différence est absolue. Le passage de l'une à l'autre est lui aussi un phénomène absolument réel²⁵. »

Nous tenons donc comme deux extrêmes la durée et l'élan vital, le virtuel et sa réalisation. Encore faut-il dire que la durée est déjà élan vital, parce que c'est l'essence du virtuel de se réaliser ; il faut donc un troisième aspect qui nous le montre, en quelque sorte intermédiaire aux deux précédents. C'est justement sous ce troisième aspect que la durée s'appelle *mémoire*. Par tous ses caractères, en effet, la durée est bien une mémoire, parce qu'elle prolonge le passé dans le présent, « soit que le

présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne par son continuel changement de qualité de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage »²⁶. Retenons que la mémoire est toujours présentée par Bergson de deux manières : mémoire-souvenir et mémoire-contraction, et que la seconde est l'essentiel²⁷. Pourquoi ces deux figures, qui vont donner à la mémoire un statut philosophique entièrement nouveau ? La première nous renvoie à une survivance du passé. Mais parmi toutes les thèses de Bergson, c'est peut-être la plus profonde et la moins bien comprise, selon laquelle le passé survit en soi²⁸. Parce que cette survivance même est la durée, la durée est en soi mémoire. Bergson nous montre que le souvenir n'est pas la représentation de quelque chose qui a été ; le passé, c'est ce dans quoi nous nous plaçons d'emblée pour nous souvenir²⁹. Le passé n'a pas à survivre psychologiquement, ni physiologiquement dans notre cerveau, car il n'a pas cessé d'être, il a seulement cessé d'être utile, il est, il survit en soi. Et cet être en soi du passé n'est que la conséquence immédiate d'une bonne *position* du problème : car si le passé devait attendre de ne plus être, si ce n'était pas tout de suite et dès maintenant qu'il était passé, « *passé en général* », il ne pourrait jamais devenir ce qu'il est, jamais il ne serait *ce* passé. Le passé, c'est donc l'en-soi, l'inconscient ou justement, comme dit Bergson, le *virtuel*³⁰. Mais en quel sens est-il virtuel ? C'est là que nous devons rencontrer la deuxième figure de la mémoire. Le passé ne se constitue pas *après* qu'il a été présent, il *coexiste avec soi comme présent*. Si l'on y réfléchit, on voit bien que la difficulté philosophique du passé dans sa notion même vient de ce qu'il est coïncé en quelque sorte entre deux présents : le présent qu'il a été et l'actuel présent par rapport auquel il est maintenant passé. Le tort de la psychologie, posant mal le *problème*, est d'avoir retenu le deuxième présent, dès lors d'avoir cherché le passé à partir de quelque chose d'actuel, et finalement de l'avoir plus ou moins mis dans le cerveau. Mais

en fait « la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé »³¹. Ce que Bergson nous montre, c'est que, si le passé n'est pas passé en même temps qu'il est présent, non seulement il ne pourra jamais se constituer, mais il ne pourra pas davantage être reconstitué à partir d'un présent ultérieur. Voilà donc en quel sens le passé coexiste avec soi comme présent : la durée n'est que cette coexistence elle-même, cette coexistence de soi avec soi. Alors le passé et le présent doivent être pensés comme deux degrés extrêmes coexistant dans la durée, degrés distingués l'un par son état de détente, l'autre par son état de contraction. Une métaphore célèbre nous dit que, à chaque niveau du cône, il y a tout notre passé, mais à des degrés différents : le présent est seulement le degré le plus contracté du passé. « La même vie psychique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes » ; « tout se passe comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée »³² ; tout est changement d'énergie, de tension, et rien d'autre. A chaque degré il y a tout, mais tout coexiste avec tout, c'est-à-dire avec les autres degrés. Nous voyons donc enfin *ce qui* est virtuel : ce sont les degrés coexistants eux-mêmes et comme tels³³. On a raison de définir la durée comme une succession, mais on a tort d'y insister, elle n'est succession réelle effectivement que parce qu'elle est coexistence virtuelle. A propos de l'intuition, Bergson écrit : « Seule la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant en un certain sens intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté³⁴. » Et si nous cherchons en effet le passage de *Matière et mémoire* à *L'Evolution créatrice*, nous voyons que les degrés coexistants sont à la fois ce qui fait de la durée quelque chose de virtuel, et ce qui fait que la durée pourtant

s'actualise à chaque instant, parce qu'ils dessinent autant de plans et de niveaux qui déterminent toutes les lignes de différenciation possibles. Bref, les séries réellement divergentes naissent, dans la durée, des degrés virtuels coexistants. Entre l'intelligence et l'instinct, il y a une différence de nature, parce qu'ils sont au bout de deux séries qui divergent ; mais cette différence de nature, qu'exprime-t-elle enfin sinon deux degrés qui coexistent dans la durée, deux degrés différents de détente ou de contraction ? C'est ainsi que chaque chose, chaque être est le tout, mais le tout qui se réalise à tel ou tel degré. La durée a pu paraître, dans les premières œuvres de Bergson, une réalité surtout psychologique ; mais ce qui est psychologique est seulement *notre* durée, c'est-à-dire un certain degré bien déterminé. « Si au lieu de prétendre analyser la durée (c'est-à-dire, au fond, en faire la synthèse avec des concepts), on s'installe d'abord en elle par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une certaine *tension* bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors, on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres...³⁵. » Voilà pourquoi le secret du bergsonisme est sans doute dans *Matière et mémoire*, Bergson nous dit ailleurs que son œuvre a consisté à réfléchir sur ceci, que tout n'est pas donné. Que tout ne soit pas donné, c'est la réalité du temps. Mais que signifie une telle réalité ? A la fois que le donné suppose un mouvement qui l'invente ou le crée, et que ce mouvement ne doit pas être conçu à l'image du donné³⁶. Ce que Bergson critique dans l'idée de *possible*, c'est que celle-ci nous présente un simple décalque du produit, ensuite projeté ou plutôt rétrojeté sur le mouvement de production, sur l'invention³⁷. Mais le virtuel n'est pas la même chose que le possible : la réalité du temps, c'est finalement l'affirmation d'une virtualité qui se réalise, et pour qui se réaliser, c'est inventer. Car si tout n'est pas donné, reste que le virtuel est le tout. Rappelons-nous que l'élan vital est fini : le tout est ce qui se réalise en

espèces, qui ne sont pas à son image pas plus qu'elles ne sont à l'image les unes des autres ; à la fois chacune correspond à un certain degré du tout, et diffère en nature avec les autres, si bien que le tout lui-même se présente en même temps comme la différence de nature dans la réalité, et comme la coexistence des degrés dans l'esprit.

Si le passé coexiste avec soi comme présent, si le présent est le degré le plus contracté du passé coexistant, voilà que ce même présent, parce qu'il est le point précis où le passé se lance vers l'avenir, se définit comme ce qui change de nature, le toujours nouveau, l'éternité de vie³⁸. On comprend qu'un thème lyrique parcourt toute l'œuvre de Bergson : un véritable chant en l'honneur du nouveau, de l'imprévisible, de l'invention, de la liberté. Il n'y a pas là un renoncement de la philosophie, mais une tentative profonde et originale pour découvrir le domaine propre de la philosophie, pour atteindre la chose elle-même par-delà l'ordre du possible, des causes et des fins. Finalité, causalité, possibilité sont toujours en relation avec la chose une fois faite, et supposent toujours que « tout » est donné. Quand Bergson critique ces notions, quand il nous parle d'indétermination, il ne nous invite pas à abandonner les raisons, mais à rejoindre la vraie raison de la chose en train de se faire, la raison philosophique qui n'est pas détermination mais différence. Tout le mouvement de la pensée bergsonienne, nous le trouvons concentré dans *Matière et mémoire*, sous la triple forme de la différence de nature, des degrés coexistants de la différence, et de la différenciation. Bergson nous montre d'abord qu'il y a une différence de nature entre le passé et le présent, entre le souvenir et la perception, entre la durée et la matière : les psychologues et les philosophes ont eu tort de partir dans tous les cas d'un mixte mal analysé. Il nous montre ensuite qu'il ne suffit pas encore de parler d'une différence de nature entre la matière et la durée, entre le présent et le passé, puisque toute la question est justement de savoir *ce qu'est* une différence de nature : il montre que la durée même est cette

différence, qu'elle est la nature de la différence, si bien qu'elle comprend la matière comme son plus bas degré, son degré le plus détendu, comme un *passé infiniment dilaté*, et se comprend elle-même en se contractant comme un *présent extrêmement resserré, tendu*. Enfin, il nous montre que si les degrés coexistent dans la durée, la durée est à chaque instant ce qui se différencie, qu'elle se différencie en passé et en présent, ou si l'on préfère, que le présent se dédouble en deux directions, l'une vers le passé, l'autre vers l'avenir. A ces trois temps correspondent dans l'ensemble de l'œuvre les notions de durée, de mémoire et d'élan vital. Le projet qu'on trouve chez Bergson, celui de rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques, n'était pas absolument nouveau, même en France, puisqu'il définit une conception générale de la philosophie, et par plusieurs de ses aspects participe à l'empirisme anglais. Mais la méthode était profondément nouvelle, ainsi que les trois concepts essentiels qui lui donnaient son sens.

* In M. Merleau-Ponty, éd., *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299. L'année suivante, Deleuze éditera, pour les PUF, un recueil de textes choisis de Bergson, sous le titre *Mémoire et vie*. [Certaines références en note ont été précisées. La pagination renvoie à l'édition courante de chaque ouvrage de Bergson aux PUF, coll. Quadrige ».]

1. *La Pensée et le mouvant* II.

2. *Matière et mémoire* I, p. 74.

3. *L'Evolution créatrice* III.

4. *PM* II.

5. *PM* vi.
6. *MM* iii.
7. *EC* iii
8. *PM* vi.
9. *PM* viii.
10. *EC* iv.
11. *EC* ii.
12. *MM* iii.
13. *PM* vi, p. 196-197.
14. *PM* ix, p. 259-260.
15. *PM* ii.
16. *PM* v, *MM* iv.
17. *Essai sur les Données immédiates de la conscience* i.
18. *EC* ii.
19. *MM* i.
20. *EC* iii.
21. *MM* iv, *PM* vi.
22. *Les Deux sources de la morale et de la religion* iii ; *L'Energie spirituelle* i.
23. *EC* ii, p. 100.
24. *DI* ii.
25. *MM* iv, p. 219.
26. *PM* vi, p. 201.
27. *MM* i.
28. *MM* iii.

29. *ES* v.

30. *MM* III.

31. *MM* IV, p. 269.

32. *MM* II, p. 115 et III, p. 188.

33. *MM* III.

34. *PM* VI, p. 206-207.

35. *PM* VI, p. 208.

36. *EC* IV.

37. *PM* III.

38. *PM* VI.

LA CONCEPTION DE LA DIFFÉRENCE CHEZ BERGSON²

La notion de la différence doit jeter une certaine lueur sur la philosophie de Bergson, mais inversement le bergsonisme doit apporter la plus grande contribution à une philosophie de la différence. Une telle philosophie joue toujours sur deux plans, méthodologique et ontologique. D'une part il s'agit de déterminer les différences de nature entre les choses : c'est seulement ainsi qu'on pourra « revenir » aux choses mêmes, en rendre compte sans les réduire à autre chose qu'elles, les saisir dans leur être. Mais d'autre part, si l'être des choses est d'une certaine façon dans leurs différences de nature, nous pouvons espérer que la différence elle-même est quelque chose, qu'elle a une nature, enfin qu'elle nous livrera l'Être. Ces deux problèmes, méthodologique et ontologique, se renvoient perpétuellement l'un à l'autre : celui des différences de nature, celui de la nature de la différence. Chez Bergson, nous les rencontrons dans leur lien, nous surprenons le passage de l'un à l'autre.

Ce que Bergson reproche essentiellement à ses devanciers, c'est de ne pas avoir vu les vraies différences de nature. La constance d'une telle critique nous signale en même temps l'importance du thème chez Bergson. Là où il y avait des différences de nature, on n'a retenu que des différences de degré. Sans doute apparaît parfois le reproche inverse ; là où il y avait seulement des différences de degré, on a mis des différences de nature, par exemple entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle, entre la perception de la matière et la matière elle-même¹. Mais ce second aspect de la même critique n'a pas la fréquence ni l'importance du

premier. Pour juger du plus important, il faut s'interroger sur le but de la philosophie. Si la philosophie a un rapport positif et direct avec les choses, c'est seulement dans la mesure où elle prétend saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa *différence interne*. On objectera que la différence interne n'a pas de sens, qu'une telle notion est absurde ; mais alors, on devra nier du même coup qu'il y ait des différences de nature entre choses d'un même genre. S'il y a des différences de nature entre individus d'un même genre, nous devons reconnaître en effet que la différence elle-même n'est pas simplement spatio-temporelle, qu'elle n'est pas non plus générique ou spécifique, bref, qu'elle n'est pas extérieure ou supérieure à la chose. Voilà pourquoi il est important selon Bergson de montrer que les idées générales, au moins le plus souvent, nous présentent dans un groupement seulement utilitaire des données extrêmement différentes : « Supposez qu'en examinant les états groupés sous le nom de plaisir on ne leur découvre rien de commun, sinon d'être des états que l'homme recherche : l'humanité aura classé ces choses très différentes dans un même genre, parce qu'elle leur trouvait le même intérêt pratique et réagissait à toutes de la même manière². » C'est en ce sens que les différences de nature sont déjà la clé de tout : il faut en partir, il faut d'abord les retrouver. Sans préjuger de la nature de la différence comme différence interne, nous savons déjà qu'elle existe, à *supposer qu'il y ait des différences de nature entre choses d'un même genre*. Donc, ou bien la philosophie se proposera *ce* moyen et *ce* but (différences de nature pour arriver à la différence interne), ou bien elle n'aura avec les choses qu'un rapport négatif ou générique, elle débouchera dans l'élément de la critique ou de la généralité, en tout cas dans un état de la réflexion seulement extérieure. Se plaçant au premier point de vue, Bergson propose l'idéal de la philosophie : tailler « pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit

encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose »³. Cette unité de la chose et du concept est la différence interne, à laquelle on s'élève par les différences de nature.

L'intuition est la jouissance de la différence. Mais elle n'est pas seulement la jouissance du résultat de la méthode, elle est elle-même la méthode. Comme telle, elle n'est pas un acte unique, elle nous propose une pluralité d'actes, une pluralité d'efforts et de directions⁴. L'intuition dans son premier effort est la détermination des différences de nature. Et puisque ces différences sont entre les choses, il s'agit d'une véritable distribution, d'un problème de distribution. Il faut diviser la réalité d'après ses articulations⁵, et Bergson cite volontiers le texte fameux de Platon sur le découpage et le bon cuisinier. Mais la différence de nature entre deux choses n'est pas encore la différence interne de la chose elle-même. Des *articulations du réel* nous devons distinguer les *lignes de faits*⁶ qui définissent un autre effort de l'intuition. Et si par rapport aux articulations du réel, la philosophie bergsonienne se présente comme un véritable « empirisme », elle se présentera plutôt par rapport aux lignes de faits comme un « positivisme » et même un probabilisme. Les articulations du réel distribuent les choses selon leurs différences de nature, elles forment une différenciation. Les lignes de faits sont des directions qu'on suit chacune jusqu'au bout, directions qui convergent vers une seule et même chose ; elles définissent une intégration, chacune constitue une ligne de probabilité. Dans *L'Energie spirituelle*, Bergson nous montre la nature de la conscience au point de convergence de trois lignes de faits⁷. Dans *Les Deux sources*, l'immortalité de l'âme est à la convergence de deux lignes de faits⁸. L'intuition en ce sens ne s'oppose pas à l'hypothèse, mais l'englobe comme hypothèse. Bref, les articulations du réel correspondent à un découpage, les lignes de faits, à un « recoupement »⁹. Le réel, à la fois, c'est ce qui se découpe et se recoupe. Sûrement dans les deux cas ce sont les mêmes chemins, mais

l'important est le sens où on les prend, suivant la divergence ou vers la convergence. Nous pressentons toujours deux aspects de la différence : les articulations du réel nous donnent les différences de nature entre les choses ; les lignes de faits nous montrent la chose même identique à sa différence, la différence interne identique à quelque chose.

Négliger les différences de nature au profit des genres, c'est donc mentir à la philosophie. Ces différences de nature, nous les avons perdues. Nous nous trouvons devant une science qui leur a substitué de simples *différences de degré*, et devant une métaphysique qui leur a substitué plus spécialement de simples *différences d'intensité*. La première question concerne la science : comment faisons-nous pour voir seulement des différences de degré ? « Nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-tend¹⁰. » Bergson invoque, on le sait, les opérations conjuguées du besoin, de la vie sociale et du langage, de l'intelligence et de l'espace, l'espace étant ce que l'intelligence fait d'une matière qui s'y prête. Bref nous substituons aux articulations du réel des modes de groupement seulement utilitaires. Mais là n'est pas le plus important, l'utilité ne peut pas fonder ce qui la rend possible. Aussi faut-il insister sur deux points. D'abord les degrés ont une réalité effective et, *sous une forme autre que spatiale*, sont déjà compris d'une certaine façon dans les différences de nature : « derrière nos distinctions de qualité » il y a souvent des nombres¹¹. Nous verrons qu'une des idées les plus curieuses de Bergson est que la différence elle-même a un nombre, un nombre virtuel, une sorte de nombre nombrant. L'utilité ne fait donc que libérer et étaler les degrés compris dans la différence jusqu'à ce que celle-ci ne soit plus qu'une différence de degré. Mais d'autre part, si les degrés peuvent se libérer pour former à eux seuls des différences, nous devons en chercher la raison dans l'état de l'expérience. Ce que l'espace présente à l'entendement, ce que l'entendement trouve dans l'espace, ce sont des choses, des produits, des résultats et rien d'autre. Or, entre des choses (au

sens de résultats), il n'y a jamais et il ne peut y avoir que des différences de proportion¹². Ce qui diffère en nature, ce ne sont pas les choses, ni les états de choses, ce ne sont pas les caractères, mais les *tendances*. Voilà pourquoi la conception de la différence spécifique n'est pas satisfaisante : il faut s'attacher non pas à la présence de caractères, mais à leur tendance à se développer. « Le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer¹³. » Aussi Bergson montrera-t-il dans toute son œuvre que la tendance est première non seulement par rapport à son produit, mais par rapport aux causes de celui-ci dans le temps, les causes étant toujours obtenues rétroactivement à partir du produit lui-même : une chose en elle-même et dans sa vraie nature est l'expression d'une tendance avant d'être l'effet d'une cause. En un mot la simple différence de degré sera le juste statut des choses séparées de la tendance et saisies dans leurs causes élémentaires. Les causes sont effectivement du domaine de la quantité. Suivant qu'on l'envisage dans son produit ou dans sa tendance, le cerveau humain par exemple présentera avec le cerveau animal une simple différence de degré ou toute une différence de nature¹⁴. Donc Bergson nous dit que, *d'un certain point de vue*, les différences de nature disparaissent ou plutôt ne peuvent pas apparaître. « En se plaçant à ce point de vue, écrit-il à propos de la religion statique et de la religion dynamique, on apercevrait une série de transitions et comme des différences de degré, là où réellement il y a une différence radicale de nature¹⁵. » Les choses, les produits, les résultats sont toujours des *mixtes*. L'espace ne présentera jamais, l'intelligence ne trouvera jamais que des mixtes, mixte du clos et de l'ouvert, de l'ordre géométrique et de l'ordre vital, de la perception et de l'affection, de la perception et de la mémoire... etc. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que le mixte est sans doute un mélange de tendances qui diffèrent en nature, mais comme tel, un état de choses où toute différence de nature est impossible à faire. Le mixte, c'est ce qu'on voit du point de vue où rien

ne diffère en nature avec rien. L'homogène est le mixte par définition, parce que le simple est toujours quelque chose qui diffère en nature : seules les tendances sont simples, pures. Ainsi ce qui diffère réellement, nous ne pourrions le trouver qu'en retrouvant la tendance au-delà de son produit. Il faudra nous servir de ce que nous présente le mixte, des différences de degré ou de proportion, puisque nous ne disposons pas d'autre chose, mais nous nous en servirons seulement comme d'une mesure de la tendance, pour arriver à la tendance comme à la raison suffisante de la proportion. « Cette différence de proportion suffira à définir le groupe où elle se rencontre, si l'on peut établir qu'elle n'est pas accidentelle et que le groupe, à mesure qu'il évoluait, tendait de plus en plus à mettre l'accent sur ces caractères particuliers¹⁶. »

De son côté la métaphysique ne retient guère que des différences d'intensité. Bergson nous montre cette vision de l'intensité parcourant la métaphysique grecque : parce que celle-ci définit l'espace et le temps comme une simple détente, une diminution d'être, elle ne trouve entre les êtres eux-mêmes que des différences d'intensité, les situant entre les deux limites d'une perfection et d'un néant¹⁷. Nous aurons à voir comment naît cette illusion, ce qui la fonde à son tour dans les différences de nature elles-mêmes. Remarquons déjà qu'elle repose moins sur les idées mixtes que sur les pseudo-idées, le désordre, le néant. Mais celles-ci sont encore une espèce d'idées mixtes¹⁸, et l'illusion de l'intensité repose en dernière instance sur celle de l'espace. Finalement il n'y a qu'une sorte de faux problèmes, les problèmes qui ne respectent pas dans leur énoncé les différences de nature. C'est un des rôles de l'intuition d'en dénoncer l'arbitraire.

Pour parvenir aux vraies différences, il faut rejoindre le point de vue d'où diviser le mixte. Ce sont les tendances qui s'opposent deux à deux, qui diffèrent en nature. C'est la tendance qui est sujet. Un être n'est pas le sujet, mais l'expression de la tendance, et encore un être est seulement

l'expression de la tendance en tant qu'elle est contrariée par une autre tendance. Ainsi, l'intuition se présente comme une méthode de la différence ou de la division : diviser le mixte en deux tendances. Cette méthode est autre chose qu'une analyse spatiale, plus qu'une description de l'expérience, et moins (en apparence) qu'une analyse transcendente. Elle s'élève bien jusqu'à des conditions du donné, mais ces conditions sont des tendances-sujets, elles sont elles-mêmes données d'une certaine façon, elles sont vécues. Bien plus, elles sont à la fois le pur et le vécu, le vivant et le vécu, l'absolu et le vécu. Que le fondement soit fondement mais n'en soit pas moins *constaté*, tel est l'essentiel, et l'on sait combien Bergson insiste sur le caractère empirique de l'élan vital. On ne doit donc pas s'élever aux conditions comme aux conditions de toute expérience possible, mais comme aux conditions de l'expérience réelle : Schelling se proposait déjà ce but et définissait sa philosophie comme un empirisme supérieur. La formule convient aussi bien au bergsonisme. Si ces conditions peuvent et doivent être saisies dans une intuition, c'est justement parce qu'elles sont les conditions de l'expérience réelle, parce qu'elles ne sont pas plus larges que le conditionné, parce que le concept qu'elles forment est identique à son objet. On ne s'étonnera donc pas de trouver chez Bergson une espèce de principe de raison suffisante et des indiscernables. Ce qu'il refuse, c'est une distribution qui met la raison dans le genre ou dans la catégorie, et qui laisse l'individu dans la contingence, c'est-à-dire dans l'espace. Il faut que la raison aille jusqu'à l'individu, le vrai concept jusqu'à la chose, la compréhension jusqu'au « ceci ». Pourquoi ceci plutôt que cela, Bergson pose toujours cette question de la différence. Pourquoi une perception va-t-elle évoquer tel souvenir plutôt qu'un autre¹⁹ ? Pourquoi la perception va-t-elle « cueillir » certaines fréquences, pourquoi celles-là plutôt que d'autres²⁰ ? Pourquoi telle tension de la durée²¹ ? En fait, il faut que la raison soit raison de ce que Bergson appelle la *nuance*. Dans la vie psychique il n'y a pas

d'accidents²² : la nuance est l'essence. Tant qu'on n'a pas trouvé le concept qui ne convient qu'à l'objet lui-même, « le concept unique », on se contente d'expliquer l'objet par plusieurs concepts, idées générales « dont il est censé participer »²³ : ce qui échappe alors, c'est que l'objet soit celui-ci plutôt qu'un autre du même genre, et que dans ce genre il ait telles proportions plutôt que d'autres. Seule la tendance est l'unité du concept et de son objet, telle que l'objet n'est plus contingent ni le concept général. Mais toutes ces précisions concernant la méthode ne semblent pas éviter l'impasse où celle-ci paraît aboutir. Car le mixte doit être divisé en deux tendances : les différences de proportion dans le mixte lui-même ne nous disent pas comment nous trouverons ces tendances, quelle est la règle de division. Bien plus, des deux tendances laquelle sera la bonne ? Les deux ne se valent pas, elles diffèrent en valeur, il y a toujours une tendance dominante. Et c'est seulement cette tendance dominante qui définit la vraie nature du mixte, c'est elle seule qui est concept unique et qui est pure, puisqu'elle est la pureté de la chose correspondante : l'autre tendance est l'impureté qui vient la compromettre, la contrarier. Les comportements animaux nous présentent l'instinct comme tendance dominante, et les comportements humains, l'intelligence. Dans le mixte de la perception et de l'affection, l'affection joue le rôle de l'impureté qui se mêle à la perception pure²⁴. En d'autres termes, il y a dans la division une moitié gauche et une moitié droite. Sur quoi nous réglons-nous pour les déterminer ? Nous retrouvons sous cette forme une difficulté que Platon rencontrait déjà. Comment répondre à Aristote lorsque celui-ci remarquait que la méthode platonicienne de la différence était seulement un syllogisme faible, incapable de conclure dans quelle moitié du genre divisé se rangeait l'Idée cherchée, puisque le moyen terme manquait ? Et encore Platon semble mieux armé que Bergson, parce que l'Idée d'un Bien transcendant peut effectivement guider le choix de la bonne moitié.

Mais Bergson refuse en général le secours de la finalité, comme s'il voulait que la méthode de la différence se suffise à elle-même.

La difficulté peut-être est illusoire. Nous savons que les articulations du réel ne définissent pas l'essence et le but de la méthode. Sans doute la différence de nature entre les deux tendances est-elle un progrès sur la différence de degré entre les choses, sur la différence d'intensité entre les êtres : elle n'en reste pas moins une différence extérieure, une différence encore externe. A ce point, l'intuition bergsonienne pour être complète ne manque pas d'un terme extérieur qui puisse lui servir de règle, au contraire, elle présente encore trop d'extériorité. Prenons un exemple : Bergson montre que le temps abstrait est un mixte d'espace et de durée, et que, plus profondément, l'espace lui-même est un mixte de matière et de durée, de matière et de mémoire. Voilà donc le mixte qui se divise en deux tendances : la matière est une tendance en effet, puisqu'elle est définie comme un relâchement ; la durée est une tendance, étant une contraction. Mais si l'on considère toutes les définitions, les descriptions et les caractères de la durée dans l'œuvre de Bergson, on s'aperçoit que la différence de nature, finalement, n'est pas *entre* ces deux tendances. Finalement la différence de nature elle-même est *une* des tendances, et s'oppose à l'autre. En effet qu'est-ce que la durée ? Tout ce que Bergson en dit revient toujours à ceci : la durée, *c'est ce qui diffère avec soi*. La matière, au contraire, ce qui ne diffère pas avec soi, ce qui se répète. Dans les *Données immédiates*, Bergson ne montre pas seulement que l'intensité est un mixte qui se divise en deux tendances, qualité pure et quantité extensive, mais surtout que l'intensité n'est pas une propriété de la sensation, que la sensation est qualité pure, et que la qualité pure ou la sensation diffère en nature avec soi-même. La sensation, c'est ce qui change de nature et non de grandeur²⁵. La vie psychique est donc la différence de nature elle-même : dans la vie psychique il y a toujours *autre* sans qu'il y ait jamais *nombre* ou *plusieurs*²⁶. Bergson distingue trois sortes

de mouvements, qualitatif, évolutif et extensif²⁷, mais l'essence de tous ces mouvements, même de pure translation comme la course d'Achille, c'est l'altération. Le mouvement est changement qualitatif, et le changement qualitatif est mouvement²⁸. Bref la durée est ce qui diffère, et ce qui diffère n'est plus ce qui diffère avec autre chose, mais ce qui diffère avec soi. Ce qui diffère est devenu lui-même une chose, une *substance*. La thèse de Bergson pourrait s'exprimer ainsi : le temps réel est altération, et l'altération est substance. La différence de nature n'est donc plus entre deux choses ou plutôt entre deux tendances, la différence de nature est elle-même une chose, une tendance s'opposant à l'autre. La décomposition du mixte ne nous donne pas simplement deux tendances qui diffèrent en nature, elle nous donne la différence de nature comme une des deux tendances. Et de même que la différence est ainsi devenue substance, le mouvement n'est plus le caractère de quelque chose, mais a pris lui-même un caractère substantiel, il ne présuppose rien d'autre, aucun mobile²⁹. La durée, la tendance est la différence de soi avec soi ; et ce qui diffère avec soi est *immédiatement* l'unité de la substance et du sujet.

A la fois nous savons diviser le mixte et choisir la bonne tendance, puisqu'il y a toujours à droite ce qui diffère avec soi, c'est-à-dire la durée, qui nous est révélée pour chaque cas sous un aspect, dans une de ses « nuances ». On remarquera pourtant que, selon le mixte, un même terme est tantôt à droite, tantôt à gauche. La division des comportements animaux met l'intelligence du côté gauche puisque la durée, l'élan vital à travers eux s'exprime comme instinct, tandis qu'elle est à droite dans l'analyse des comportements humains. Mais l'intelligence ne peut changer de côté qu'en se révélant à son tour une expression de la durée, cette fois-ci dans l'humanité : si l'intelligence a la forme de la matière, elle a le sens de la durée, parce qu'elle est organe de domination de la matière, sens uniquement manifesté dans l'homme³⁰. Que la durée ait ainsi plusieurs aspects qui sont les nuances, on ne s'en étonnera pas puisqu'elle

est ce qui diffère avec soi ; et il faudra aller plus loin, jusqu'au bout, jusqu'à voir enfin dans la matière une dernière nuance de la durée. Mais pour comprendre ce dernier point, le plus important, il faut d'abord nous rappeler ce qu'est devenue la différence. Elle n'est plus entre deux tendances, elle est elle-même une des tendances et se met toujours à droite. La différence externe est devenue différence interne. *La différence de nature est devenue elle-même une nature*. Bien plus, elle l'était dès le début. C'est en ce sens que les articulations du réel et les lignes de faits se renvoyaient les unes aux autres : les articulations du réel dessinaient aussi des lignes de faits qui nous montraient au moins la différence interne comme la limite de leur convergence, et inversement les lignes de faits nous donnaient aussi les articulations du réel, comme par exemple la convergence de trois lignes diverses nous mène dans *Matière et mémoire* à la vraie distribution de ce qui revient au sujet, de ce qui revient à l'objet²¹. La différence de nature était extérieure seulement en apparence. Déjà dans cette apparence même, elle se distinguait de la différence de degré, de la différence d'intensité, de la différence spécifique. Mais dans l'état de la différence interne, d'autres distinctions sont maintenant à faire. En effet, si la durée peut être présentée comme la substance elle-même, c'est dans la mesure où elle est simple, indivisible. L'altération doit donc se maintenir et trouver son statut sans se laisser réduire à la pluralité, ni même à la contradiction, ni même à l'altérité. La différence interne devra se distinguer de la *contradiction*, de *l'altérité*, de *la négation*. C'est là que la méthode et la théorie bergsoniennes de la différence s'opposeront à cette autre méthode, à cette autre théorie de la différence qu'on appelle la dialectique, aussi bien la dialectique de l'altérité de Platon que la dialectique de la contradiction de Hegel, impliquant toutes deux la présence et le pouvoir du négatif. L'originalité de la conception bergsonienne est de montrer que la différence interne ne va pas et ne doit pas aller jusqu'à la contradiction, jusqu'à l'altérité, jusqu'au négatif, parce

que ces trois notions sont en fait moins profondes qu'elle ou sont des vues sur elle prises seulement du dehors. Penser la différence interne comme telle, comme pure différence interne, arriver jusqu'au pur concept de la différence, élever la différence à l'absolu, tel est le sens de l'effort de Bergson.

La durée n'est qu'une des deux tendances, une des deux moitiés, mais s'il est vrai que dans tout son être elle diffère avec soi, ne contient-elle pas le secret de l'autre moitié ? Comment laisserait-elle encore à l'extérieur de soi *ce dont* elle diffère, l'autre tendance ? Si la durée diffère avec soi, ce dont elle diffère est encore de la durée, d'une certaine façon. Il ne s'agit pas de diviser la durée comme on divisait le mixte : elle est simple, indivisible, pure. Il s'agit d'autre chose : le simple ne se divise pas, *il se différencie*. Se différencier, c'est l'essence même du simple ou le mouvement de la différence. Ainsi le mixte se décompose en deux tendances dont l'une est l'indivisible, mais l'indivisible se différencie en deux tendances dont l'autre est le principe du divisible. L'espace est décomposé en matière et en durée, mais la durée se différencie en contraction et détente, la détente étant principe de la matière. La forme organique est décomposée en matière et élan vital, mais l'élan vital se différencie en instinct et en intelligence, l'intelligence étant principe de la transformation de la matière en espace. Ce n'est pas de la même manière évidemment que le mixte est décomposé et que le simple se différencie : la méthode de la différence est l'ensemble de ces deux mouvements. Mais maintenant, c'est sur ce pouvoir de différenciation qu'il faut s'interroger. C'est lui qui nous mènera jusqu'au concept pur de la différence interne. Déterminer ce concept enfin, ce sera montrer *de quelle façon* ce qui diffère de la durée, l'autre moitié, peut être encore de la durée.

Dans *Durée et simultanéité*, Bergson prête à la durée un curieux pouvoir de s'englober elle-même, à la fois de se partager en flux et de se concentrer en un seul courant, selon la nature de l'attention³². Dans les

Données immédiates, apparaît l'idée fondamentale de *virtualité* qui sera reprise et développée dans *Matière et mémoire* : la durée, l'indivisible n'est pas exactement ce qui ne se laisse pas diviser, mais ce qui change de nature en se divisant, et ce qui change ainsi de nature définit le virtuel ou le subjectif. Mais c'est surtout dans *L'Evolution créatrice* que nous trouverons les renseignements nécessaires. La biologie nous montre à l'œuvre le processus de la différenciation. Nous cherchons le concept de la différence en tant que celle-ci ne se laisse pas réduire au degré ni à l'intensité, à l'altérité ni à la contradiction : une telle différence *est* vitale, même si son concept n'est pas lui-même biologique. La vie, c'est le processus de la différence. Ici Bergson pense moins à la différenciation embryologique qu'à la différenciation des espèces, c'est-à-dire à l'évolution. Avec Darwin le problème de la différence et celui de la vie se sont identifiés dans cette idée d'évolution, bien que Darwin lui-même se soit fait de la différence vitale une fausse conception. Contre un certain mécanisme, Bergson montre que la différence vitale est une différence *interne*. Mais aussi, que la différence interne ne peut être conçue comme une simple *détermination* : une détermination peut être accidentelle, du moins elle ne peut tenir son être que d'une cause, d'une fin ou d'un hasard, elle implique donc une extériorité subsistante ; de plus le rapport de plusieurs déterminations, n'est jamais que d'association ou d'addition³³. Non seulement la différence vitale ne sera pas une détermination, mais elle en serait plutôt le contraire, au choix elle serait l'indétermination même. Bergson insiste toujours sur le caractère imprévisible des formes vivantes : « indéterminées, je veux dire imprévisibles »³⁴. Et chez lui, l'imprévisible, l'indéterminé n'est pas l'accidentel, mais au contraire l'essentiel, la négation de l'accident. En faisant de la différence une simple détermination, ou bien on la livre au hasard, ou bien on ne la rend nécessaire en fonction de quelque chose qu'en la rendant accidentelle encore par rapport à la vie. Mais par rapport

à la vie, la tendance à changer n'est pas accidentelle ; bien plus, les changements eux-mêmes ne sont pas accidentels³⁵, l'élan vital « est la cause profonde des variations³⁶ ». C'est dire que la différence n'est pas une détermination mais, dans ce rapport essentiel avec la vie, une différenciation. Sans doute la différenciation vient de la résistance rencontrée par la vie de la part de la matière, mais elle vient d'abord et surtout de la force explosive interne que la vie porte en elle. « L'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan³⁷ » : la virtualité existe de telle façon qu'elle se réalise en se dissociant, qu'elle est forcée de se dissocier pour se réaliser. Se différencier, c'est le mouvement d'une virtualité qui s'actualise. La vie diffère avec soi, si bien qu'on se trouvera devant des lignes d'évolution divergentes et, sur chaque ligne, devant des procédés originaux ; mais c'est encore et seulement avec soi qu'elle diffère, si bien que, sur chaque ligne aussi, l'on trouvera certains appareils, certaines structures d'organes identiques obtenus par des moyens différents³⁸. Divergence des séries, identité de certains appareils, tel est le double mouvement de la vie comme un tout. La notion de différenciation pose à la fois la *simplicité* d'un virtuel, la *divergence* des séries dans lesquelles il se réalise et la *ressemblance* de certains résultats fondamentaux qu'il produit dans ces séries. Bergson explique à quel point la ressemblance est une catégorie biologique importante³⁹ : elle est l'identité de ce qui diffère avec soi, elle prouve qu'une même virtualité se réalise dans la divergence des séries, elle montre l'essence subsistant dans le changement comme la divergence montrait le changement lui-même agissant dans l'essence. « Quelle chance y aura-t-il pour que, par deux séries toutes différentes d'accidents qui s'additionnent, deux évolutions toutes différentes aboutissent à des résultats similaires⁴⁰ ? »

Dans *Les Deux sources*, Bergson revient sur ce processus de la différenciation : la dichotomie est la loi de la vie⁴¹. Mais apparaît quelque chose de nouveau : à côté de la différenciation biologique, une différenciation proprement historique apparaît. La différenciation biologique trouve sans doute son principe dans la vie même, mais elle n'en est pas moins liée à la matière si bien que ses produits restent séparés, extérieurs l'un à l'autre. « La matérialité qu'elles [les espèces] se sont donnée les empêche de venir se ressouder pour ramener en plus fort, en plus complexe, en plus évolué la tendance originelle⁴². » Sur le plan de l'histoire au contraire, c'est dans le même individu, dans la même société qu'évoluent les tendances qui se sont constituées par dissociation. Dès lors elles évoluent successivement, mais dans le même être : l'homme ira le plus loin possible dans une direction, puis retournera vers l'autre⁴³. Ce texte est d'autant plus important que c'est un des rares où Bergson reconnaisse une spécificité de l'historique par rapport au vital. Quel en est le sens ? il signifie qu'avec l'homme et avec l'homme seulement la différence devient consciente, s'élève à la conscience de soi. Si la différence elle-même est biologique, la conscience de la différence est historique. Il est vrai qu'il ne faudrait pas exagérer la fonction de cette conscience historique de la différence. Selon Bergson, plus encore qu'elle n'amène du nouveau elle libère de l'ancien. La conscience était déjà là, avec et dans la différence d'elle-même. La durée par elle-même est conscience, la vie par elle-même est conscience, mais elle l'est *en droit*⁴⁴. Si l'histoire est ce qui ranime la conscience, ou plutôt le lieu dans lequel elle se ranime et se pose en fait, c'est seulement parce que cette conscience identique à la vie s'était endormie, engourdie dans la matière, conscience annulée, non pas conscience nulle⁴⁵. La conscience n'est nullement historique chez Bergson, l'histoire est seulement le seul point où la conscience ressort, ayant traversé la matière. Si bien qu'il y a une identité de droit entre la différence même et la conscience de la différence :

l'histoire n'est jamais qu'en fait. Cette identité de droit de la différence et de la conscience de la différence est la *mémoire* ; elle doit nous livrer enfin la nature du pur concept.

Mais encore, avant d'en arriver là, il faut voir comment le processus de la différenciation suffit à distinguer la méthode bergsonienne et la dialectique. La grande ressemblance entre Platon et Bergson est qu'ils ont tous deux fait une philosophie de la différence où celle-ci est pensée comme telle et ne se réduit pas à la contradiction, *ne va pas* jusqu'à la contradiction⁴⁶. Mais le point de séparation, non pas le seul mais le plus important, semble être dans la présence nécessaire d'un principe de finalité chez Platon : seul le Bien rend compte de la différence de la chose et nous la fait comprendre en elle-même, comme dans l'exemple fameux de Socrate assis dans sa prison. Aussi dans sa dichotomie Platon a-t-il besoin du Bien comme de la règle du choix. Il n'y a pas d'intuition chez Platon, mais une inspiration par le Bien. Au moins un texte de Bergson serait en ce sens très platonicien : dans *Les Deux sources* il montre que, pour retrouver les vraies articulations du réel, il faut s'interroger sur les fonctions. A quoi sert chaque faculté, quelle est par exemple la fonction de la fabulation⁴⁷ ? La différence de la chose lui vient ici de son usage, de sa fin, de sa destination, du Bien. Mais nous savons que le découpage ou les articulations du réel ne sont qu'une première expression de la méthode. Ce qui préside au découpage des choses, c'est effectivement leur fonction, leur fin, si bien qu'elles semblent à ce niveau recevoir du dehors leur différence elle-même. Mais justement, c'est pour cette raison que Bergson à la fois critique la finalité, et ne s'en tient pas aux articulations du réel : la chose même et la fin correspondante sont en fait une seule et même chose, qu'on envisage d'une part comme le mixte qu'elle forme dans l'espace, et d'autre part comme la différence et la simplicité de sa durée pure⁴⁸. Il n'y a plus lieu de parler de fin : quand la différence est devenue la chose elle-même, il n'y a plus lieu de dire que la

chose reçoive sa différence d'une fin. Ainsi la conception que Bergson se fait de la différence de nature lui permet d'éviter, contrairement à Platon, un vrai recours à la finalité. On peut de même, à partir de certains textes de Bergson, prévoir les objections qu'il ferait à une dialectique de type hégélien, dont il est d'ailleurs beaucoup plus loin que de celle de Platon. Chez Bergson, et grâce à la notion de virtuel, la chose diffère avec soi *d'abord, immédiatement*. Selon Hegel, la chose diffère avec soi parce qu'elle diffère d'abord avec tout ce qui n'est pas elle, si bien que la différence va jusqu'à la contradiction. Peu nous importe ici la distinction du contraire et de la contradiction, la contradiction n'étant que la présentation d'un tout comme le contraire. De toute façon, dans les deux cas, on a substitué à la différence le jeu de la détermination. « Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées, et qui ne se subsume par conséquent aux deux concepts antagonistes⁴⁹. » Avec ces deux vues on prétend ensuite recomposer la chose, on dira par exemple que la durée est synthèse de l'unité et de la multiplicité. Or, si l'objection que Bergson pouvait faire au platonisme était d'en rester à une conception de la *différence encore externe*, l'objection qu'il fait à une dialectique de la contradiction est d'en rester à une conception de la *différence seulement abstraite*. « Cette combinaison [de deux concepts contradictoires] ne pourra présenter ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas⁵⁰. » Ce qui ne comporte ni degrés ni nuances est une abstraction. Ainsi la dialectique de la contradiction manque la différence elle-même, qui est raison de la nuance. Et la contradiction, finalement, n'est qu'une des nombreuses illusions rétrospectives que Bergson dénonce. Ce qui se différencie en deux tendances divergentes, c'est une virtualité, et comme tel quelque chose d'absolument simple qui se réalise. Nous le traitons comme un réel en le composant avec les éléments caractéristiques des deux tendances qui n'ont pourtant été créées que par son développement même. Nous

croyons que la durée diffère avec soi parce qu'elle est d'abord le produit des deux déterminations contraires, nous oublions qu'elle s'est différenciée parce qu'elle était d'abord ce qui diffère avec soi. Tout revient à la critique que Bergson fait du négatif : parvenir à la conception d'une différence sans négation, qui ne contienne pas le négatif, tel est le plus grand effort de Bergson. Aussi bien dans sa critique du désordre que du néant ou de la contradiction, il essaie de montrer que la négation d'un terme réel par l'autre n'est que la réalisation positive d'une virtualité qui contenait à la fois les deux termes. « La lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès⁵¹. » C'est donc par ignorance du virtuel qu'on croit à la contradiction, à la négation. L'opposition de deux termes n'est que la réalisation de la virtualité qui les contenait tous deux : c'est dire que la différence est plus profonde que la négation, que la contradiction.

Quelle que soit l'importance de la différenciation, elle n'est pas le plus profond. Si elle l'était, il n'y aurait aucune raison de parler d'un concept de la différence : la différenciation est une action, une réalisation. Ce qui se différencie est *d'abord* ce qui diffère avec soi, c'est-à-dire le virtuel. La différenciation n'est pas le concept, mais la production d'objets qui trouvent leur raison dans le concept. Seulement, s'il est vrai que ce qui diffère avec soi doit être un tel concept, il faut au virtuel une consistance, consistance objective qui le rende capable de se différencier, apte à produire de tels objets. Dans des pages essentielles consacrées à Ravaisson, Bergson explique qu'il y a deux manières de déterminer ce que les couleurs ont de commun⁵². *Ou bien* l'on dégage l'idée abstraite et générale de couleur, on la dégage « en effaçant du rouge ce qui en fait du rouge, du bleu ce qui en fait du bleu, du vert ce qui en fait du vert » : on se trouve alors devant un concept qui est un genre, devant des objets qui sont plusieurs pour un même concept. Le concept et l'objet font deux, le rapport de l'objet au concept est de subsumption. On en reste ainsi aux distinctions spatiales, à un état de la différence extérieure à la chose. *Ou*

bien l'on fait traverser aux couleurs une lentille convergente qui les amène sur un même point : ce que nous obtenons, dans ce cas, c'est « la pure lumière blanche », celle qui « faisait ressortir les différences entre les teintes ». Alors les différentes couleurs ne sont plus des objets *sous* un concept, mais les nuances ou les degrés du concept lui-même. Degrés de la différence elle-même, et non différences de degré. Le rapport n'est plus de subsumption, mais de participation. La lumière blanche est encore un universel, mais un universel concret, qui nous fait comprendre le particulier parce qu'il est lui-même au bout du particulier. Comme les choses sont devenues les nuances ou les degrés du concept, le concept lui-même est devenu la chose. C'est une chose universelle, si l'on veut, puisque les objets s'y dessinent comme autant de degrés, mais un concret, non pas un genre ou une généralité. Il n'y a plus à proprement parler plusieurs objets pour un même concept, mais le concept est identique à la chose elle-même, il est la différence entre eux des objets qui lui sont rapportés, non pas leur ressemblance. Le concept devenu concept de la différence telle est la différence interne. Que fallait-il, pour ce but philosophique supérieur ? Il fallait renoncer à penser dans l'espace : la distinction spatiale en effet « ne comporte pas de degrés »⁵³. Il fallait substituer aux différences spatiales des différences temporelles. Le propre de la différence temporelle est de faire du concept une chose concrète, parce que les choses y sont autant de nuances ou de degrés qui se présentent au sein du concept. C'est en ce sens que le bergsonisme a mis la différence, et le concept avec elle, dans le temps. « Si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé⁵⁴. » Les distinctions du sujet et de l'objet, du corps et de l'esprit sont temporelles, et sont en ce sens affaire de degrés⁵⁵, mais ne sont pas de simples

différences de degré. Nous voyons donc comment le virtuel devient le concept pur de la différence, et ce qu'un tel concept peut être : un tel concept est *la coexistence possible des degrés ou des nuances*. Si, malgré le paradoxe apparent, nous appelons *mémoire* cette *coexistence* possible, comme le fait Bergson, nous devons dire que l'élan vital est moins profond que la mémoire, et la mémoire, moins profonde que la durée. *Durée, mémoire, élan vital forment trois aspects du concept qui se distinguent avec précision*. La durée est la différence avec soi ; la mémoire est la coexistence des degrés de la différence ; l'élan vital est la différenciation de la différence. Ces trois étages définissent un schématisme dans la philosophie de Bergson. Le sens de la mémoire est de donner à la virtualité de la durée même une consistance objective qui fasse de celle-ci un universel concret, qui la rende apte à se réaliser. Quand la virtualité se réalise, c'est-à-dire se différencie, c'est par la vie et c'est sous une forme vitale ; en ce sens il est vrai que la différence *est* vitale. Mais la virtualité n'a pu se différencier qu'à partir des degrés qui coexistaient en elle. La différenciation est seulement la séparation de ce qui coexistait dans la durée. Les différenciations de l'élan vital sont plus profondément les degrés de la différence elle-même. Et les produits de la différenciation sont des objets absolument conformes au concept, au moins dans leur pureté, parce qu'ils ne sont rien d'autre en vérité que la position complémentaire des différents degrés du concept lui-même. C'est en ce sens toujours que la théorie de la différenciation est moins profonde que la théorie des nuances ou des degrés.

Le virtuel définit maintenant un mode d'existence absolument positif. La durée, c'est le virtuel ; est réel tel ou tel degré de la durée, dans la mesure où ce degré se différencie. Par exemple la durée n'est pas en soi psychologique, mais le psychologique représente un certain degré de la durée qui se réalise entre autres et parmi d'autres⁵⁶. Sans doute le virtuel est en soi le mode de ce qui n'agit pas, puisqu'il n'agira qu'en se

différenciant, en cessant d'être en soi tout en gardant quelque chose de son origine. Mais par là même il est le mode de *ce qui est*. Cette thèse de Bergson est particulièrement célèbre : le virtuel est le souvenir pur, et le souvenir pur est la différence. Le souvenir pur est virtuel parce qu'il serait absurde de chercher la marque du passé dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé⁵⁷ ; le souvenir n'est pas la représentation de quelque chose, il ne représente rien, il *est*, ou si l'on tient encore à parler de représentation « il ne nous représente pas quelque chose qui ait été, mais simplement quelque chose qui est... c'est un *souvenir du présent* »⁵⁸ ; il n'a pas à se faire en effet, à se former, il n'a pas à attendre que la perception disparaisse, il n'est pas postérieur à la perception. *La coexistence du passé avec le présent qu'il a été est un thème essentiel du bergsonisme*. Mais à partir de ces caractères, quand nous disons que le souvenir ainsi défini est la différence même, nous disons deux choses à la fois. D'une part le souvenir pur est la différence parce qu'aucun souvenir ne ressemble à un autre, parce que chaque souvenir est immédiatement parfait, parce qu'il est en une fois ce qu'il sera toujours : la différence est l'objet du souvenir, comme la ressemblance, l'objet de la perception⁵⁹. Il suffit de rêver pour approcher de ce monde où rien ne ressemble à rien ; un pur rêveur ne sortirait jamais du particulier, il ne saisirait que des différences. Mais le souvenir est la différence en un autre sens encore, il *apporte* la différence ; car s'il est vrai que les exigences du présent introduisent quelque ressemblance entre nos souvenirs, inversement le souvenir introduit la différence dans le présent, en ce sens qu'il constitue chaque moment suivant comme quelque chose de nouveau. Du fait même que le passé se conserve, « le moment suivant contient toujours en sus du précédent le souvenir que celui-ci lui a laissé »⁶⁰ ; « la durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme directement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne par son continuel changement de qualité de la charge

toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage »⁴¹. D'une autre manière que Freud mais aussi profondément, Bergson a vu que la mémoire était une fonction de l'avenir, que la mémoire et la volonté n'étaient qu'une même fonction, que seul un être capable de mémoire pouvait se détourner de son passé, s'en détacher, ne pas le répéter, faire du nouveau. Ainsi le mot « différence » désigne à la fois *le particulier qui est* et *le nouveau qui se fait*. Le souvenir est à la fois défini par rapport à la perception dont il est contemporain et par rapport au moment suivant dans lequel il se prolonge. A réunir les deux sens on a une impression bizarre : celle d'être agi et d'agir en même temps⁴². Mais comment ne pas les réunir, ces deux sens, puisque ma perception est déjà le moment suivant ?

Commençons par le second sens. On sait quelle importance prendra chez Bergson cette idée de *nouveauté*, dans sa théorie de l'avenir et de la liberté. Mais nous devons étudier cette notion au niveau le plus précis, quand elle se forme, il nous semble, dans le deuxième chapitre de *l'Essai*. Dire que le passé se conserve en soi et qu'il se prolonge dans le présent, c'est dire que le moment suivant apparaît sans que le précédent ait disparu. Ceci suppose une *contraction*, et c'est la contraction qui définit la durée⁴³. Ce qui s'oppose à la contraction, c'est la répétition pure ou la matière : la répétition est le mode d'un présent qui n'apparaît que quand l'autre a disparu, l'instant même ou l'extériorité, la vibration, la détente. La contraction désigne au contraire la différence, parce que dans son essence elle rend impossible une répétition, parce qu'elle détruit la condition même de toute répétition possible. En ce sens la différence est le nouveau, la nouveauté même. Mais comment définir l'apparition de quelque chose de nouveau *en général* ? On trouvera dans le deuxième chapitre de *l'Essai* la reprise de ce problème auquel Hume avait attaché son nom. Hume posait le problème de la causalité en demandant comment une pure répétition, répétition de cas semblables qui ne

produit rien de nouveau dans l'objet, peut pourtant produire quelque chose de nouveau dans l'esprit qui la contemple. Ce « quelque chose de nouveau », l'attente à la millième fois, voilà la *différence*. La réponse était que, si la répétition produisait une différence dans l'esprit qui l'observait, c'était en vertu de principes de la nature humaine et notamment du principe de l'habitude. Quand Bergson analyse l'exemple des coups de l'horloge ou du marteau, il pose le problème de la même façon, et le résout de manière analogue : ce qui se produit de nouveau, ce n'est rien dans les objets, mais dans l'esprit qui les contemple une « fusion », une « interpénétration », une « organisation », une conservation du précédent qui n'a pas disparu quand l'autre apparaît, bref une contraction qui se fait dans l'esprit. La ressemblance va même plus loin entre Hume et Bergson : de même que chez Hume les cas semblables se fondaient dans l'imagination mais en même temps restaient distincts dans l'entendement, chez Bergson les états se fondent dans la durée mais gardent en même temps quelque chose de l'extériorité dont ils viennent ; c'est grâce à ce dernier point que Bergson rend compte de la construction de l'espace. Donc la contraction commence par se faire en quelque sorte *dans* l'esprit, elle est comme l'origine de l'esprit, elle fait naître la différence. Ensuite, mais seulement ensuite, l'esprit la reprend à son compte, il contracte et se contracte, comme on le voit dans la théorie bergsonienne de la liberté⁶⁴. Mais il nous suffit d'avoir saisi la notion dans son origine.

Non seulement la durée et la matière diffèrent en nature, mais ce qui diffère ainsi, c'est la différence elle-même et la répétition. Nous retrouvons alors une ancienne difficulté : à la fois, la différence de nature était entre deux tendances, et, plus profondément, était l'une des deux tendances. Et il n'y avait pas que ces deux états de la différence, il y en avait deux autres encore : la tendance privilégiée, la tendance droite se différenciait en deux, et elle pouvait se différencier parce que, plus profondément, dans la différence il y avait des degrés. Ce sont ces quatre

états qu'il faut maintenant regrouper : *la différence de nature, la différence interne, la différenciation et les degrés de la différence*. Notre fil conducteur est que la différence (interne) diffère (en nature) avec la répétition. Mais nous voyons trop qu'une telle phrase ne s'équilibre pas : à la fois la différence y est dite interne et diffère à l'extérieur. Si nous devinons pourtant qu'une solution se dessine, c'est parce que Bergson s'attache à nous montrer que la différence est encore une répétition, et la répétition déjà une différence. En effet la répétition, la matière est bien une différence ; les oscillations sont bien distinctes en tant que « l'une s'est évanouie quand l'autre paraît ». Bergson ne nie pas que la science ne tente d'atteindre la différence elle-même et ne puisse y réussir, il voit dans l'analyse infinitésimale un effort de ce genre, une vraie science de la différence⁶⁵. Bien plus, lorsque Bergson nous montre le rêveur vivant dans le particulier jusqu'à saisir seulement les différences pures, il nous dit que cette région de l'esprit rejoint la matière⁶⁶, et que rêver, c'est se désintéresser, être indifférent. On aurait donc tort de confondre la répétition avec la généralité, la généralité suppose au contraire la contraction de l'esprit. La répétition ne crée rien dans l'objet, elle le laisse subsister, même elle le maintient dans sa particularité. La répétition forme bien des genres objectifs, mais ces genres ne sont pas en eux-mêmes des idées générales parce qu'ils n'englobent pas une pluralité d'objets qui se ressemblent, mais nous présentent seulement la particularité d'un objet qui se répète identique à lui-même⁶⁷. La répétition est donc une sorte de différence ; seulement c'est une différence toujours à l'extérieur de soi, une différence indifférente à soi. Inversement *la différence à son tour est une répétition*. Nous avons vu en effet que la différence était, dans son origine même et dans l'acte de cette origine, une contraction. Mais quel est l'effet de cette contraction ? Elle élève à la coexistence ce qui se répétait d'autre part. L'esprit, dans son origine, n'est que la contraction des éléments identiques, et c'est par là qu'il est mémoire. Quand Bergson nous parle

de la mémoire, il la présente toujours sous deux aspects, et le second, plus profond que le premier : la mémoire-souvenir et la mémoire-contraction⁶⁸. En se contractant l'élément de la répétition coexiste avec soi, si l'on veut se multiplie, se retient lui-même. Ainsi se définissent des degrés de contraction dont chacun nous présente à son niveau la coexistence avec soi de l'élément lui-même, c'est-à-dire le tout. C'est sans paradoxe que la mémoire est donc définie comme la coexistence en personne. Car, à leur tour, tous les degrés possibles de coexistence coexistent eux-mêmes et forment la mémoire. Les éléments identiques de la répétition matérielle se fondent dans une contraction ; cette contraction nous présente à la fois quelque chose de nouveau, la différence, et des degrés qui sont les degrés de cette différence elle-même. C'est en ce sens que la différence est encore une répétition, Bergson revient constamment sur ce thème : « La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes⁶⁹ » ; les sections du cône sont « autant de répétitions de notre vie passée tout entière »⁷⁰ ; « tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée »⁷¹. On voit la distinction qui reste à faire entre cette répétition psychique et la répétition matérielle : c'est au même moment que toute notre vie passée est infiniment répétée, la répétition est virtuelle. Bien plus, la virtualité n'a pas d'autre consistance que celle qu'elle reçoit de cette répétition originale. « Ces plans ne sont pas donnés... comme des choses toutes faites, superposées les unes aux autres. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit⁷². » A ce point on pourrait presque dire que, chez Bergson, c'est la matière qui est succession, et la durée, coexistence : « Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent

indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente⁷³. » Mais la durée est une coexistence d'un tout autre genre, une coexistence réelle, une simultanéité. C'est pourquoi la coexistence virtuelle qui définit la durée est en même temps une succession réelle, tandis que la matière finalement nous donne moins une succession que la simple matière d'une simultanéité, d'une coexistence réelle, d'une juxtaposition. Bref les degrés psychiques sont autant de plans virtuels de contraction, de niveaux de tension. La philosophie de Bergson s'achève dans une cosmologie où tout est changement de tension et d'énergie, et rien d'autre⁷⁴. La durée telle qu'elle se livre à l'intuition se présente comme capable de mille tensions possibles, d'une diversité infinie de détentes et de contractions. Bergson reprochait à la combinaison des concepts antagonistes de ne pouvoir nous présenter qu'une chose en un bloc, sans degrés ni nuances. Au contraire l'intuition nous livre « un choix entre une infinité de durées possibles »⁷⁵, « une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut »⁷⁶.

Les deux sens de la différence se sont-ils rejoints, la différence comme particularité qui est, et la différence comme personnalité, indétermination, nouveauté qui se fait ? Les deux sens ne peuvent s'unir que par et dans les degrés coexistants de la contraction. La particularité se présente effectivement comme la plus grande détente, un étalement, une expansion ; dans les sections du cône, c'est la base qui porte les souvenirs sous leur forme individuelle. « Ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate⁷⁷. » Plus la contraction se détend, plus les souvenirs sont individuels, distincts les uns des autres, et se localisent⁷⁸. Le particulier se trouve à la limite de la détente ou de l'expansion, et son mouvement sera prolongé par la matière elle-même qu'il prépare. La matière et la durée sont deux niveaux extrêmes de détente et de contraction, comme le sont dans la durée même le passé pur et le pur présent, le souvenir et la perception. On voit

donc que le présent se définira, dans son opposition avec la particularité, comme la ressemblance ou même l'universalité. Un être qui vivrait dans le présent pur évoluerait dans l'universel, « l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée »⁷⁹. Mais les deux termes qui s'opposent ainsi sont seulement les deux degrés extrêmes qui coexistent. L'opposition n'est jamais que la coexistence virtuelle de deux degrés extrêmes : le souvenir coexiste avec ce dont il est le souvenir, avec la perception correspondante ; le présent n'est que le degré le plus contracté de la mémoire, c'est un *passé immédiat*⁸⁰. Entre les deux nous trouverons donc tous les degrés intermédiaires, qui sont ceux de la généralité, ou plutôt qui forment eux-mêmes l'idée générale. On voit à quel point la matière n'était pas la généralité : la vraie généralité suppose une perception des ressemblances, une contraction. L'idée générale est un tout dynamique, une oscillation ; « l'essence de l'idée générale est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure », « elle consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre »⁸¹. Or nous savons que les degrés intermédiaires entre deux extrêmes sont aptes à restituer ces extrêmes comme les produits mêmes d'une différenciation. Nous savons que la théorie des degrés fonde une théorie de la différenciation : il suffit que dans la mémoire deux degrés puissent être opposés l'un à l'autre pour qu'ils soient en même temps la différenciation de l'intermédiaire en deux tendances ou mouvements qui se distinguent en nature. Parce que le présent et le passé sont deux degrés inverses, ils se distinguent en nature, ils sont la différenciation, le dédoublement du tout. A chaque instant la durée se dédouble en deux jets symétriques « dont l'un retombe vers le passé, tandis que l'autre s'élance vers l'avenir »⁸². Dire que le présent est le degré le plus contracté du passé, c'est dire aussi qu'il s'oppose en nature avec le passé, qu'il est un *avenir imminent*. Nous entrons dans le second sens de la différence : quelque chose de nouveau. Mais qu'est-ce que ce nouveau, exactement ?

L'idée générale est ce tout qui se différencie en images particulières et en attitude corporelle, mais cette différenciation même est encore le tout des degrés qui vont d'un extrême à l'autre, et qui mettent l'un dans l'autre⁸³. L'idée générale est ce qui met le souvenir dans l'action, ce qui organise les souvenirs avec les actes, ce qui transforme le souvenir en perception, plus exactement ce qui rend les images issues du passé lui-même « de plus en plus capables de s'insérer dans le schéma moteur »⁸⁴. Le particulier mis dans l'universel, voilà la fonction de l'idée générale. La nouveauté, le quelque chose de nouveau, c'est justement que le particulier soit dans l'universel. Le nouveau n'est évidemment pas le présent pur : celui-ci aussi bien que le souvenir particulier tend vers l'état de la matière, non pas en vertu de son étalement, mais de son instantanéité. Mais quand le particulier descend dans l'universel ou le souvenir dans le mouvement, l'acte automatique fait place à l'action volontaire et libre. La nouveauté est le propre d'un être qui, à la fois, va et vient de l'universel au particulier, les oppose l'un à l'autre et met celui-ci dans celui-là. Un tel être à la fois pense, veut et se souvient. Bref, ce qui unit et réunit les deux sens de la différence, ce sont tous les degrés de la généralité.

A beaucoup de lecteurs, il arrive que Bergson donne une certaine impression de vague et d'incohérence. De vague, parce que ce qu'il nous apprend finalement, c'est que la différence est l'imprévisible, l'indétermination même. D'incohérence, parce qu'il semble reprendre à son compte tour à tour chacune des notions qu'il a critiquées. Sa critique a porté sur les degrés, mais les voici qui reviennent au premier plan dans la durée même, au point que le bergsonisme est une philosophie des degrés : « On passe par degrés insensibles des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent l'action naissante ou possible dans l'espace »⁸⁵, « le souvenir se transforme ainsi graduellement en perception »⁸⁶ ; de même il y a des degrés de la liberté⁸⁷. La critique bergsonienne a porté spécialement sur l'intensité, mais voilà que la

détente et la contraction sont invoquées comme les principes d'explication fondamentaux ; « entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté »⁸⁸. Enfin elle a porté sur le négatif et l'opposition, mais les voilà réintroduits avec l'inversion : l'ordre géométrique est du négatif, il est né de « l'interversion de la positivité vraie », d'une « interruption »⁸⁹ ; si l'on compare la science et la philosophie, on voit que la science n'est pas relative, mais « porte sur une réalité d'ordre inverse »⁹⁰.

Pourtant nous ne croyons pas que cette impression d'incohérence soit justifiée. D'abord il est vrai que Bergson revient aux degrés, mais non pas aux différences de degré. Toute son idée est celle-ci : qu'il n'y a pas des différences de degré dans l'être, *mais des degrés de la différence elle-même*. Les théories qui procèdent par différences de degré ont précisément tout confondu, parce qu'elles n'ont pas vu les différences de nature, elles se sont perdues dans l'espace et dans les mixtes qu'il nous présente. Reste que ce qui diffère en nature est finalement ce qui diffère en nature *avec soi*, si bien que ce dont il diffère est seulement son plus bas *degré* ; telle est la *durée*, définie comme la différence de nature en personne. Quand la différence de nature entre deux choses est devenue l'une des deux choses, l'autre est seulement le *dernier* degré de celle-ci. C'est ainsi que la différence de nature, quand elle passe en personne, est exactement la coexistence virtuelle de deux degrés *extrêmes*. Comme ils sont extrêmes, le double courant qui va de l'un à l'autre forme des degrés intermédiaires. Ceux-ci constitueront le principe des mixtes, et nous feront croire à des différences de degré, mais seulement si nous les considérons pour eux-mêmes en oubliant que les extrémités qu'ils réunissent sont deux choses qui diffèrent en nature, étant en vérité les degrés de la différence elle-même. Donc ce qui diffère, c'est la détente et la contraction, la matière et la durée comme les degrés, comme les intensités de la différence. Et si

Bergson ne retombe pas ainsi dans une simple vision des différences de degré en général, il ne revient pas plus en particulier à la vision des différences d'intensité. La détente et la contraction ne sont les degrés de la différence elle-même que parce qu'ils s'opposent, en tant qu'ils s'opposent. Extrêmes, ils sont *inverses*. Ce que Bergson reproche à la métaphysique, c'est, n'ayant pas vu que la détente et la contraction sont l'inverse, d'avoir cru qu'elles étaient seulement deux degrés plus ou moins intenses dans la dégradation d'un même Etre immobile, stable, éternel²¹. En fait, de même que les degrés s'expliquent pas la différence et non le contraire, les intensités s'expliquent par l'inversion et la supposent. Il n'y a pas au principe un Etre immobile et stable ; *ce dont il faut partir*, c'est de la contraction même, c'est de la durée dont la détente est l'inversion. On rencontrera toujours chez Bergson ce souci de trouver le vrai commencement, le vrai point dont il faut partir : ainsi pour la perception et l'affection, « au lieu de partir de l'affection, dont on ne peut rien dire puisqu'il n'y a aucune raison pour qu'elle soit ce qu'elle est plutôt que tout autre chose, nous partons de l'action »²². Pourquoi est-ce la détente qui est l'inverse de la contraction, et pas la contraction l'inverse de la détente ? Parce que faire de la philosophie, *c'est justement commencer par la différence*, et que la différence de nature est la durée dont la matière est seulement le plus bas degré. La différence est le vrai commencement ; c'est par là que Bergson se séparerait le plus de Schelling, au moins en apparence ; en commençant par autre chose, par un Etre immobile et stable, on met au principe un indifférent, on prend un moins pour un plus, on tombe dans une simple vision des intensités. Mais quand il fonde l'intensité sur l'inversion, Bergson semble n'échapper à cette vision que pour revenir au négatif, à l'opposition. Là encore un tel reproche ne serait pas exact. En dernière instance l'opposition des deux termes qui diffèrent en nature n'est que la réalisation positive d'une virtualité qui les contenait tous deux. Le rôle des degrés intermédiaires est justement dans

cette réalisation : ils mettent l'un dans l'autre, le souvenir dans le mouvement. Nous ne pensons donc pas qu'il y ait de l'incohérence dans la philosophie de Bergson, mais au contraire un grand approfondissement du concept de différence. Nous ne pensons pas plus, enfin, que l'indétermination soit un concept vague. Indétermination, imprévisibilité, contingence, liberté signifient toujours une indépendance par rapport aux causes : c'est en ce sens que Bergson honore l'élan vital de beaucoup de contingences²³. Ce qu'il veut dire, c'est que la chose vient en quelque sorte *avant* ses causes, qu'il faut bien commencer par la chose même puisque les causes viennent après. Mais l'indétermination ne signifie jamais que la chose ou l'action auraient pu être autres. « L'acte pouvait-il être autre ? » est une question vide de sens. L'exigence bergsonienne est de faire comprendre pourquoi la chose est ceci plutôt qu'autre chose. C'est la différence qui est explicative de la chose elle-même, et non ses causes. « Il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être²⁴. » Le bergsonisme est une philosophie de la différence, et de réalisation de la différence : il y a la différence en personne, et celle-ci se réalise comme nouveauté.

* *Les Etudes bergsoniennes*, vol. IV, 1956, p. 77-112. [Les références en note ont été réactualisées et complétées. La pagination renvoie à l'édition courante de chaque ouvrage de Bergson aux PUF, coll. « Quadrige ».]

1. *MM*, p. 19, p. 62-63.

2. *PM*, p. 52-53.
3. *PM*, p. 197.
4. *PM*, p. 207.
5. *PM*, p. 23.
6. *ES*, p. 4.
7. *ES*, premier chapitre.
8. *MR*, p. 263.
9. *MR*, p. 292.
10. *EC*, p. 217.
11. *PM*, p. 61.
12. *EC*, p. 107.
13. *EC*, p. 107.
14. *EC*, p. 184, 264-265.
15. *MR*, p. 225.
16. *EC*, p. 107.
17. *EC*, p. 316 sq.
18. *EC*, p. 232, 235.
19. *MM*, p. 182.
20. *PM*, p. 61.
21. *PM*, p. 208.
22. *PM*, p. 179.
23. *PM*, p. 199.
24. *MM*, p. 59.
25. *DI*, premier chapitre.

26. *DI*, p. 90.

27. *EC*, p. 302-303.

28. *MM*, p. 219.

29. *PM*, p. 163, 167.

30. *EC*, p. 267, 270.

31. *PM*, p. 81.

32. *DS*, p. 67.

33. *EC*, chap. I.

34. *EC*, p. 127.

35. *EC*, p. 86.

36. *EC*, p. 88.

37. *MR*, p. 313.

38. *EC*, p. 53 sq.

39. *PM*, p. 58.

40. *EC*, p. 54.

41. *MR*, p. 316.

42. *MR*, p. 314.

43. *MR*, p. 313-315.

44. *ES*, p. 13.

45. *ES*, p. 11.

46. Nous ne pensons pas pourtant que sur ce point Bergson ait subi l'influence du platonisme. Plus près de lui, il y avait Gabriel de Tarde qui caractérisait sa propre philosophie comme une philosophie de la différence et la distinguait des philosophies de l'opposition. Mais la conception que Bergson se fait de l'essence et du processus de la différence est tout autre que celle de Tarde.

47. *MR*, p. 111.

- 48. *EC*, p. 88 sq.
- 49. *PM*, p. 198.
- 50. *PM*, p. 207.
- 51. *MR*, p. 317.
- 52. *PM*, p. 259-260.
- 53. *MM*, p. 247.
- 54. *MM*, p. 249.
- 55. *MM*, p. 74.
- 56. *PM*, p. 210.
- 57. *MM*, p. 150.
- 58. *ES*, p. 137.
- 59. *MM*, p. 172-173.
- 60. *PM*, p. 183-184.
- 61. *PM*, p. 200-201.
- 62. *ES*, p. 140.
- 63. *EC*, p. 201.
- 64. *DI*, 3^e chapitre.
- 65. *PM*, p. 214.
- 66. *EC*, p. 203 sq.
- 67. *PM*, p. 59.
- 68. *MM*, p. 83 sq.
- 69. *MM*, p. 115.
- 70. *MM*, p. 188.
- 71. *MM*, p. 188.

72. *MM*, p. 272.
73. *PM*, p. 169-170.
74. *MM*, p. 226.
75. *PM*, p. 208.
76. *PM*, p. 210.
77. *MM*, p. 188.
78. *MM*, p. 190.
79. *MM*, p. 173.
80. *MM*, p. 168.
81. *MM*, p. 180.
82. *ES*, p. 132.
83. *MM*, p. 180.
84. *MM*, p. 135.
85. *MM*, p. 83.
86. *MM*, p. 139.
87. *DI*, p. 180.
88. *MM*, p. 250.
89. *EC*, p. 220.
90. *EC*, p. 231.
91. *EC*, p. 319-326.
92. *MM*, p. 65.
93. *EC*, p. 255.
94. *DI*, p. 137.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU PRÉCURSEUR DE KAFKA, DE CÉLINE ET DE PONGE*

Nous risquons de deux manières de méconnaître un grand auteur. Par exemple, en ignorant sa profonde logique ou le caractère systématique de son œuvre. (Nous parlons alors de ses « incohérences » comme si elles nous donnaient un plaisir supérieur.) Et aussi, en ignorant sa puissance et son génie comiques, d'où l'œuvre tire généralement le maximum de son efficacité anti-conformiste. (Nous préférons parler des angoisses et de l'aspect tragique.) En vérité, l'on n'admire pas Kafka si l'on ne rit pas souvent en le lisant. Ces deux règles valent éminemment pour Rousseau.

Dans une de ses thèses les plus célèbres, Rousseau explique que l'homme à l'état de nature est bon, du moins n'est pas méchant. Ce n'est pas une proposition du cœur ni une manifestation d'optimisme ; c'est un manifeste logique extrêmement précis. Rousseau veut dire : l'homme, tel qu'on le suppose dans un état de nature, ne peut pas être méchant, car les conditions objectives qui rendent possibles la méchanceté humaine et son exercice n'existent pas dans la nature elle-même. L'état de nature est un état dans lequel l'homme est en rapport avec les choses, non pas avec d'autres hommes (sauf de manière fugitive). « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient peu. Partout régnait l'état de guerre, et toute la terre était en paix¹. » L'état de nature n'est pas seulement un état d'indépendance, mais d'isolement. Un des thèmes constants de Rousseau est que le besoin n'est pas un facteur de rapprochement : il ne réunit pas, au contraire, il isole chacun. Etant bornés, nos besoins à l'état de nature entrent nécessairement dans une

sorte d'équilibre avec nos pouvoirs, acquièrent une espèce d'autosuffisance. Même la sexualité à l'état de nature, n'engendre que des rapprochements fugaces ou nous laisse dans la solitude. (Rousseau a beaucoup à dire, et dit beaucoup sur ce point, qui est comme l'envers humoristique d'une théorie profonde.)

Comment les hommes seraient-ils méchants quand les conditions leur manquent ? Les conditions qui rendent la méchanceté possible ne font qu'un avec un état social déterminé. Il n'y a pas de méchanceté désintéressée, quoi qu'en disent parfois les méchants eux-mêmes et les imbéciles. Toute méchanceté est profit ou compensation. Il n'y a pas de méchanceté humaine qui ne s'inscrive dans des rapports d'oppression, conformément à des intérêts sociaux complexes. Rousseau est un de ces auteurs qui surent analyser la relation oppressive et les structures sociales qu'elle suppose. Il faudra attendre Engels pour rappeler et renouveler ce principe d'une logique extrême : que la violence ou l'oppression ne forment pas un fait premier, mais supposent un état civil, des situations sociales, des déterminations économiques. Si Robinson asservit Vendredi, ce n'est pas par goût naturel, ni même à la force de son poing ; c'est avec un petit capital et des moyens de production, qu'il a sauvés des eaux, et pour soumettre Vendredi à des tâches sociales dont Robinson n'a pas perdu l'idée dans son naufrage.

La société nous met constamment dans des situations où nous avons intérêt à être méchants. Par vanité, nous aimerions croire que nous sommes méchants naturellement. Mais, en vérité, c'est bien pis : nous devenons méchants sans le savoir, sans même nous en rendre compte. Il est difficile d'être l'héritier de quelqu'un sans souhaiter inconsciemment sa mort par-ci par-là. « Dans telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s'en apercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme². » Or, il semble que, par un étrange destin, la belle âme soit

constamment précipitée dans des situations ambiguës dont elle ne se tire qu'à grand peine. On verra la belle âme jouer de sa tendresse et de sa timidité pour extraire des pires situations les éléments qui lui permettent toutefois de conserver sa vertu. « De cette opposition continuelle entre ma situation et mes inclinations, on verra naître des fautes énormes, des malheurs inouïs, et toutes les vertus, excepté la force, qui peuvent honorer l'adversité³. » Se retrouver dans des situations impossibles est le destin de la belle âme. Un extraordinaire comique de situation, toute la verve de Rousseau vient de là. Or *Les Confessions* finissent comme un livre tragique et halluciné, mais commencent comme un des livres les plus gais qui soient dans la littérature. Même ses vices finissent par préserver Rousseau de la méchanceté dans laquelle ils auraient dû l'entraîner ; et Rousseau excelle dans l'analyse de ces mécanismes ambivalents et salutaires.

La belle âme ne se contente pas de l'état de nature ; elle rêve avec tendresse aux relations humaines. Or ces relations s'incarnent toujours dans des situations délicates. On sait que le rêve amoureux de Rousseau est de retrouver les figures d'une Trinité perdue : soit que la femme aimée en aime un autre, qui sera comme un père ou un grand frère : soit qu'il y ait deux femmes aimées, l'une comme une mère sévère et qui châtie, l'autre comme une mère très douce qui fait renaître. (Cette recherche amoureuse de deux mères, ou d'une double naissance, Rousseau la poursuit déjà dans un de ses amours d'enfant.) Mais les situations réelles dans lesquelles cette rêverie s'incarne sont toujours ambiguës. Elles tournent mal : ou bien nous nous conduisons mal, ou bien nous finissons par être de trop, ou bien les deux à la fois. Rousseau ne reconnaît pas sa tendre rêverie, quand elle s'incarne en Thérèse et dans la mère de Thérèse, femme cupide et désagréable plutôt que mère sévère. Pas davantage quand Mme de Warens veut lui faire jouer, à lui, le rôle de grand frère par rapport à un nouveau favori.

Rousseau explique souvent, et gaiement, qu'il a les idées lentes et le sentiment rapide. Mais les idées, de lente formation, émergent tout d'un coup dans la vie, lui donnent de nouvelles directions, lui inspirent d'étranges inventions. Chez les poètes et les philosophes, nous devons aimer même les manies, les bizarreries qui témoignent des combinaisons de l'idée et du sentiment. Thomas de Quincey en faisait une méthode propre à nous faire aimer les grands auteurs. Dans un article sur Kant (« Les derniers jours d'Emmanuel Kant », que Schwob traduisit)⁴, Quincey décrit l'appareil extrêmement complexe que Kant avait inventé pour lui servir de porte-chaussettes. Il en est de même de l'habit d'Arménien de Rousseau quand il habitait Motiers et faisait des « lacets » sur le pas de sa porte en parlant avec les femmes. – Il y a là de véritables modes de vie, ce sont des anecdotes de « penseur ».

Comment éviter les situations où nous avons intérêt à être méchants ? Sans doute une âme forte peut-elle, par un acte de volonté, agir sur la situation elle-même et la modifier. Ainsi on renonce à un droit de succession pour ne pas être en situation de souhaiter la mort d'un parent. De même, dans *La Nouvelle Héloïse*, Julie prend l'engagement de ne pas épouser Saint-Preux, même si son mari vient à mourir : ainsi « elle change l'intérêt secret qu'elle avait à sa perte en intérêt à la conserver⁵. » Mais Rousseau, de son propre aveu, n'est pas une âme forte. Il aime la vertu plus qu'il n'est vertueux. Sauf en matière d'héritage, il a trop d'imagination pour renoncer d'avance et par volonté. Il lui faut donc des mécanismes autrement subtils pour éviter les situations tentantes ou pour en sortir. Il joue de tout, même de sa mauvaise santé pour préserver ses aspirations vertueuses. Il explique lui-même comment sa maladie de vessie fut un facteur essentiel dans sa grande réforme morale : par peur de se tenir mal en présence du roi, il préfère renoncer à la pension. La maladie l'inspire, comme source d'humour (Rousseau raconte ses troubles d'oreille avec une verve semblable à celle de Céline plus tard).

Mais l'humour est l'envers de la morale : plutôt être copiste de musique que pensionné du roi.

Dans *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau élabore une profonde méthode, apte à conjurer le danger des situations. Une situation ne nous tente pas uniquement par elle-même, mais de tout le poids d'un passé qui s'incarne en elle. C'est la recherche du passé dans les situations présentes, c'est la répétition du passé qui inspire nos passions et nos tentations les plus violentes. C'est toujours dans le passé qu'on aime, et les passions sont d'abord des maladies propres à la mémoire. Pour guérir Saint-Preux et le rendre à la vertu, M. de Wolmar emploie une méthode par laquelle il conjure les prestiges du passé. Il force Julie et Saint-Preux à s'embrasser dans ce même bosquet qui vit leurs premières amours : « Julie, ne craignez plus cet asile, il vient d'être profané⁶. » Il veut faire de la vertu l'intérêt présent de Saint-Preux : « ce n'est pas de Julie de Wolmar qu'il est amoureux, c'est de Julie d'Etange ; il ne me hait point comme le possesseur de la personne qu'il aime, mais comme le ravisseur de celle qu'il a aimée... Il l'aime dans le temps passé ; voilà le vrai mot de l'énigme : ôtez-lui la mémoire, il n'aura plus d'amour »⁷. C'est en rapport avec les objets, avec les lieux, par exemple un bosquet, que nous apprendrons la fuite du temps, et que nous saurons enfin vouloir dans le futur, au lieu de nous passionner dans le passé. C'est ce que Rousseau appelait « le matérialisme du sage »⁸ ou couvrir le passé avec le présent.

Les deux pôles de l'œuvre philosophique de Rousseau sont l'*Emile* et le *Contrat social*. Le mal dans la société moderne, c'est que nous ne sommes plus ni homme privé ni citoyen : l'homme est devenu « *homo œconomicus* », c'est-à-dire « bourgeois », animé par l'argent. Les situations qui nous donnent intérêt à être méchants impliquent toujours des relations d'oppression, où l'homme entre en rapport avec l'homme pour obéir ou commander, maître ou esclave. L'*Emile* est la reconstitution de l'homme privé, le *Contrat social*, celle du citoyen. La première règle

pédagogique de Rousseau est celle-ci : c'est en restaurant notre rapport naturel avec les choses que nous arriverons à nous former en tant qu'hommes privés, nous préservant ainsi des rapports artificiels trop humains qui nous donnent dès l'enfance une tendance dangereuse à commander. (Et c'est la même tendance qui nous fait esclave et qui nous fait tyran.) « En se faisant un droit d'être obéis, les enfants sortent de l'état de nature presque en naissant². » Le vrai redressement pédagogique consiste à subordonner le rapport des hommes au rapport de l'homme avec les choses. Le goût des choses est une constante de l'œuvre de Rousseau (les exercices de Francis Ponge ont quelque chose de rousseauiste). D'où la fameuse règle de *l'Emile*, qui n'exige que du muscle : ne jamais apporter les choses à l'enfant, mais porter l'enfant jusqu'aux choses.

L'homme privé, c'est déjà celui qui, par son rapport avec les choses, a conjuré la situation infantile qui lui donne intérêt à être méchant. Mais le citoyen, c'est celui qui entre avec les hommes dans des rapports tels qu'il a précisément intérêt à être vertueux. Instaurer une situation objective actuelle où la justice et l'intérêt sont réconciliés, semble à Rousseau la tâche proprement politique. Et la vertu rejoint ici son sens le plus profond, qui renvoie à la détermination publique du citoyen. Le *Contrat social* est à coup sûr un des grands livres de la philosophie politique. Un anniversaire de Rousseau ne peut être qu'une occasion de lire ou de relire le *Contrat social*. Le citoyen y apprend quelle est la mystification de la séparation des pouvoirs ; comment la République se définit par l'existence d'un seul pouvoir, le législatif. L'analyse du concept de loi, telle qu'elle apparaît chez Rousseau, dominera longtemps la réflexion philosophique, et la domine encore.

* *Arts*, n° 872, 6-12 juin, 1962, p. 3 (A l'occasion du 250^e anniversaire de la naissance de Rousseau). En 1959-1960, Deleuze, assistant à la Sorbonne, a consacré une année de cours à la philosophie politique de Rousseau dont il existe un résumé dactylographié édité par le Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne.

1. *Essai sur l'origine des langues*, IX, in *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 396.

2. *Les Confessions*, II, in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 56.

3. *Les Confessions*, VII, *ibid.*, p. 277.

4. Texte réédité en volume. T. de Quincey, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, Toulouse, Ombres, 1985.

5. *La Nouvelle Héloïse*, troisième partie, lettre XX, in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1558 n.

6. *La Nouvelle Héloïse*, quatrième partie, lettre XII, *ibid.*, p. 496.

7. *La Nouvelle Héloïse*, quatrième partie, lettre XIV, *ibid.*, p. 509.

8. *Les Confessions*, IX, *ibid.*, p. 409.

9. *La Nouvelle Héloïse*, cinquième partie, lettre III, *ibid.*, p. 571.

L'IDÉE DE GENÈSE DANS L'ESTHÉTIQUE DE KANT*

Les difficultés de l'esthétique kantienne, dans la première partie de la *Critique du jugement*, sont liées à une diversité de points de vue. Tantôt Kant nous propose une esthétique du spectateur, comme dans la théorie du jugement de goût ; tantôt une esthétique, ou plutôt une méta-esthétique du créateur, comme dans la théorie du génie. Tantôt une esthétique du beau dans la nature, tantôt une esthétique du beau dans l'art. Tantôt une esthétique de la forme, d'inspiration « classique » ; tantôt une méta-esthétique de la matière et de l'Idée, proche du romantisme. Seule la compréhension des points de vue divers, et du passage nécessaire de l'un à l'autre, détermine l'unité systématique de la *Critique du jugement*. Cette compréhension doit expliquer les difficultés apparentes du plan, c'est-à-dire d'une part la place de l'Analytique du sublime (entre l'Analytique du beau et la déduction des jugements de goût), d'autre part la place de la théorie de l'art et du génie (à la fin de la déduction).

Le jugement de goût « c'est beau » exprime chez le spectateur un accord, une harmonie de deux facultés : l'imagination et l'entendement. En effet, si le jugement de goût se distingue du jugement de préférence, c'est parce qu'il prétend à une certaine nécessité, à une certaine universalité *a priori*. Il emprunte donc à l'entendement sa légalité. Mais cette légalité n'apparaît pas ici dans des concepts déterminés. L'universalité dans le jugement de goût est celle d'un plaisir ; la chose

belle est singulière, et reste sans concept. L'entendement intervient, mais abstraction faite de tout concept déterminé, comme la faculté des concepts en général. L'imagination, de son côté, s'exerce librement puisqu'elle n'est plus soumise à tel ou tel concept. Que l'imagination s'accorde avec l'entendement dans le jugement de goût, signifie donc ceci : l'imagination comme *libre* s'accorde avec l'entendement comme *indéterminé*. Le propre du jugement de goût, c'est d'exprimer un accord lui-même libre et indéterminé entre l'imagination et l'entendement. Si bien que le plaisir esthétique, loin d'être premier par rapport au jugement, en dépend au contraire : le plaisir est l'accord des facultés elles-mêmes, en tant que cet accord, se faisant sans concept, ne peut être que senti. On dira que le jugement de goût ne commence qu'avec le plaisir, mais qu'il n'en dérive pas.

Nous devons réfléchir sur ce premier point : thème d'un accord entre plusieurs facultés. L'idée d'un tel accord est une constante de la Critique kantienne. Nos facultés diffèrent en nature, et pourtant s'exercent harmonieusement. Dans la *Critique de la raison pure*, l'entendement, l'imagination et la raison entrent dans un rapport harmonieux, conformément à l'intérêt spéculatif. De même, la raison et l'entendement, dans la *Critique de la raison pratique* (nous laissons de côté l'examen d'un rôle possible de l'imagination dans cet intérêt pratique). Mais nous voyons que, dans ces cas, l'une des facultés joue toujours un rôle prédominant. « Prédominant » veut dire ici trois choses : déterminé par rapport à un intérêt ; déterminant par rapport à des objets ; déterminant par rapport aux autres facultés. Ainsi dans la *Critique de la raison pure* : l'entendement dispose de concepts *a priori* parfaitement déterminés dans l'intérêt spéculatif ; il applique ses concepts à des objets (phénomènes) qui lui sont nécessairement soumis ; il induit les autres facultés (imagination et raison) à remplir telle ou telle fonction, dans cet intérêt de connaître et par rapport à ces objets de connaissance. Dans la

Critique de la raison pratique : les Idées de la raison, et d'abord l'Idée de liberté, se trouvent déterminées par la loi morale ; par l'intermédiaire de cette loi, la raison détermine des objets suprasensibles qui lui sont nécessairement soumis ; enfin elle induit l'entendement à un certain exercice, en fonction de l'intérêt pratique. Nous nous trouvons donc déjà, dans les deux premières Critiques, devant le principe d'une harmonie des facultés entre elles. *Mais cette harmonie est toujours proportionnée, contrainte et déterminée* : il y a toujours une faculté déterminante qui légifère, soit l'entendement dans l'intérêt spéculatif, soit la raison dans l'intérêt pratique.

Revenons à l'exemple de la *Critique de la raison pure*. Il est bien connu que le schématisme est un acte de l'imagination, original et irréductible : seule l'imagination peut et sait schématiser. Reste que l'imagination ne schématise pas par elle-même, au nom de sa liberté. Elle ne le fait que dans la mesure où l'entendement la détermine, l'induit à le faire. Elle ne schématise que dans l'intérêt spéculatif, en fonction de concepts déterminés de l'entendement, quand l'entendement lui-même a le rôle législateur. C'est pourquoi l'on aurait tort de scruter les mystères du schématisme, comme s'ils recelaient le dernier mot de l'imagination dans son essence ou dans sa libre spontanéité. Le schématisme est un secret, mais non pas le secret le plus profond de l'imagination. Livrée à elle-même, l'imagination ferait tout autre chose que de schématiser. Il en est de même de la raison : le raisonnement est un acte original de la raison, mais la raison ne raisonne que dans l'intérêt spéculatif, au sens où l'entendement la détermine à le faire, c'est-à-dire l'induit à chercher un moyen terme pour l'attribution d'un de ses concepts aux objets qu'il subsume. Par elle-même, la raison ferait tout autre chose que de raisonner ; on le voit bien dans la *Critique de la raison pratique*.

Dans l'intérêt pratique, la raison devient législatrice. A son tour donc, elle détermine l'entendement à un exercice original conforme au nouvel

intérêt. Voilà que l'entendement extrait de la loi naturelle sensible un « type » pour une nature suprasensible : seul il peut remplir cette tâche, mais il ne la remplirait pas s'il n'y était déterminé par la raison dans l'intérêt pratique. Ainsi les facultés entrent dans des rapports ou des proportions harmonieuses suivant la faculté qui légifère dans tel ou tel intérêt. *On conçoit donc diverses proportions, ou des permutations dans le rapport des facultés.* L'entendement légifère dans l'intérêt spéculatif ; la raison, dans l'intérêt pratique. Dans chacun de ces cas, un accord apparaît entre les facultés, mais cet accord est déterminé par celle qui vient à légiférer. Or, une telle théorie des permutations devait conduire Kant à un problème ultime. Jamais les facultés n'entreraient dans un accord déterminé ou fixé par l'une d'entre elles si, d'abord, elles n'étaient capables en elles-mêmes et spontanément d'un accord indéterminé, d'une libre harmonie, d'une harmonie sans proportion fixe¹. Il serait vain d'invoquer ici la supériorité de l'intérêt pratique sur l'intérêt spéculatif ; le problème ne serait pas résolu par là, mais plutôt repoussé et accentué. Comment une faculté, législatrice dans un intérêt quelconque, pourrait-elle induire les autres facultés à des tâches complémentaires indispensables, si toutes les facultés ensemble n'étaient d'abord capables d'un libre accord spontané, sans législation, sans intérêt ni prédominance ?

C'est dire que la *Critique du jugement*, dans sa partie esthétique, ne vient pas simplement compléter les deux autres : en réalité, elle les fonde. Elle découvre un libre accord des facultés comme le *fond* supposé par les deux autres Critiques. Tout accord déterminé renvoie au libre accord indéterminé qui le rend possible en général. Mais pourquoi est-ce précisément le jugement esthétique qui révèle ce fond, caché dans les Critiques précédentes ? Dans le jugement esthétique, l'imagination se trouve libérée aussi bien de la domination de l'entendement que de celle de la raison. En effet, le plaisir esthétique est lui-même un plaisir désintéressé : il n'est pas seulement indépendant de l'intérêt empirique,

mais aussi de l'intérêt spéculatif et de l'intérêt pratique. Par là même, le jugement esthétique ne légifère pas, n'implique aucune faculté qui légifère sur des objets. Comment d'ailleurs en serait-il autrement, puisqu'il n'y a que deux sortes d'objets, les phénomènes et les choses en soi, les uns renvoyant à la législation de l'entendement dans l'intérêt spéculatif, les autres, à la législation de la raison dans l'intérêt pratique ? Kant peut donc dire à bon droit que la *Critique du jugement*, contrairement aux deux autres, n'a pas de « domaine » qui lui soit propre ; et que le jugement n'est pas législatif ni autonome, mais seulement l'héautonome (il ne légifère que sur soi)². Les deux premières Critiques développaient le thème suivant : l'idée d'une soumission nécessaire d'un type d'objets par rapport à une faculté dominante ou déterminante. Mais il n'y a pas d'objets qui soient nécessairement soumis au jugement esthétique, ni à une faculté dans le jugement esthétique. Les belles choses dans la Nature se trouvent seulement en accord contingent avec le jugement, c'est-à-dire avec les facultés qui s'exercent ensemble dans le jugement esthétique en tant que tel. On voit à quel point il serait inexact de concevoir la *Critique du jugement* comme complétant les deux autres. Car dans le jugement esthétique, l'imagination n'accède nullement à un rôle comparable à celui qu'avaient l'entendement dans le jugement spéculatif, et la raison dans le jugement pratique. L'imagination se libère de la tutelle de l'entendement et de celle de la raison. Mais elle ne devient pas législative à son tour : plus profondément, elle donne le signal pour un exercice des facultés tel que chacune doit devenir capable de jouer librement pour son compte. A deux égards, la *Critique du jugement* nous introduit dans un élément nouveau, qui est comme l'élément de fond : accord contingent des objets sensibles avec toutes nos facultés ensemble, au lieu d'une soumission nécessaire à l'une des facultés ; harmonie libre indéterminée des facultés entre elles, au lieu d'une harmonie déterminée sous la présidence de l'une d'elles.

Il arrive à Kant de dire que l'imagination, dans le jugement, « schématise sans concept »³. Cette formule est brillante plutôt qu'exacte. Le schématisme est un acte original de l'imagination, mais par rapport à un concept déterminé de l'entendement. Sans concept de l'entendement, l'imagination fait autre chose que de schématiser. En effet, elle *réfléchit*. Tel est le vrai rôle de l'imagination dans le jugement esthétique : elle réfléchit la forme de l'objet. Par forme, ici, il ne faut pas entendre forme de l'intuition (sensibilité). Car les formes de l'intuition se rapportent encore à des objets existants qui constituent en elles une matière sensible ; et elles font elles-mêmes partie de la connaissance de ces objets. La forme esthétique, au contraire, se confond avec la réflexion de l'objet dans l'imagination. Elle est indifférente à l'existence de l'objet réfléchi ; c'est pourquoi le plaisir esthétique est désintéressé. Elle n'est pas moins indifférente à la matière sensible de l'objet ; et Kant va jusqu'à dire qu'une couleur ou un son ne peuvent pas être beaux par eux-mêmes, étant trop matériels, trop enfoncés dans nos sens pour se réfléchir librement dans l'imagination. Seul compte le dessin, seule compte la composition. Ce sont les éléments constitutifs de la forme esthétique, les couleurs et les sons n'étant que des adjuvants⁴. A tous égards, nous devons donc distinguer la forme intuitive de la sensibilité et la forme réfléchie de l'imagination.

Tout accord des facultés définit un *sens commun*. Ce que Kant reproche à l'empirisme, c'est seulement d'avoir conçu le sens commun comme une faculté empirique particulière, tandis qu'il est la manifestation d'un accord *a priori* des facultés ensemble⁵. Aussi bien la *Critique de la raison pure* invoque-t-elle un sens commun logique, « *sensus communis logicus* », sans lequel la connaissance ne serait pas communicable en droit. De même, la *Critique de la raison pratique* invoque fréquemment un sens commun proprement moral, exprimant l'accord des facultés sous la législation de la raison. Mais la libre harmonie devait entraîner Kant à reconnaître un

troisième sens : « *sensus communis aestheticus* », qui pose *en droit* la communicabilité du sentiment ou l'universalité du plaisir esthétique⁴. « Ce sens commun ne peut être fondé sur l'expérience, car il prétend autoriser des jugements qui contiennent une obligation ; il ne dit pas que chacun admettra notre jugement, mais que chacun doit l'admettre⁵. » Nous n'en voulons pas à celui qui dit : je n'aime pas la limonade, je n'aime pas le fromage. Mais nous jugeons sévèrement celui qui dit : je n'aime pas Bach, je préfère Massenet à Mozart. Le jugement esthétique prétend donc à une universalité et à une nécessité de droit, représentées dans un sens commun. C'est ici que commence la vraie difficulté de la *Critique du jugement*. Car : quelle est la nature de ce sens commun esthétique ?

Nous ne pouvons pas affirmer catégoriquement ce sens commun. Une telle affirmation impliquerait des concepts déterminés de l'entendement, qui ne peuvent intervenir que dans le sens logique. Nous ne pouvons pas davantage le *postuler* : les postulats impliquent en effet des connaissances qui se laissent déterminer pratiquement. Il semble donc qu'un sens commun purement esthétique ne puisse être que *présumé*, *supposé*⁶. Mais il est facile de voir l'insuffisance de cette solution. L'accord libre indéterminé des facultés est le fond, la condition de tout autre accord ; le sens commun esthétique est le fond, la condition de tout autre sens commun. Comment serait-il suffisant de le supposer, de lui donner seulement une existence hypothétique, lui qui doit servir de fondement pour tous les rapports déterminés entre nos facultés ? Comment pourrions-nous échapper à la question : *d'où vient* l'accord libre et indéterminé des facultés entre elles ? Comment expliquer que nos facultés, différant en nature, entrent spontanément dans un rapport harmonieux ? Nous ne pouvons pas nous contenter de présumer un tel accord. Nous devons l'engendrer dans l'âme. Telle est la seule issue : faire

la genèse du sens commun esthétique, montrer comment l'accord libre des facultés est nécessairement engendré.

Si cette interprétation est exacte, l'ensemble de l'analytique du beau a un objet très précis : en analysant le jugement esthétique du spectateur, Kant découvre le libre accord de l'imagination et de l'entendement comme un fond de l'âme, présupposé par les deux autres Critiques. Ce fond de l'âme apparaît dans l'idée d'un sens commun plus profond que tout autre. Mais ce fond, suffit-il de le présumer, de le « supposer » simplement ? L'Analytique du beau comme exposition ne peut pas aller plus loin. Elle ne peut que se terminer en nous faisant sentir la nécessité d'une genèse du sens du beau : y a-t-il un principe qui nous fait une règle de *produire* en nous le sens commun esthétique ? « Le goût est-il une faculté primordiale et naturelle, ou seulement l'idée d'une faculté qu'il nous faut acquérir² ? » Une genèse du sens du beau ne peut pas appartenir à l'Analytique comme exposition (« il nous suffit pour le moment de résoudre la faculté du goût en ses éléments et de les réunir dans l'idée d'un sens commun »). La genèse ne peut être que l'objet d'une déduction, *déduction des jugements esthétiques*. Dans la *Critique de la raison pure*, la déduction se propose de montrer comment des objets sont nécessairement soumis à l'intérêt spéculatif, et à l'entendement qui préside à sa réalisation. Mais dans le jugement de goût, le problème d'une telle soumission nécessaire ne se pose plus. Se pose en revanche un problème de déduction pour la genèse de l'accord entre facultés, problème qui n'apparaissait pas tant que les facultés étaient considérées comme déjà prises dans un rapport déterminé par la législation de l'une d'entre elles.

Les postkantien, notamment Maïmon et Fichte, adressaient à Kant une objection fondamentale : Kant aurait ignoré les exigences d'une méthode génétique. Cette objection a deux sens, objectif et subjectif :

Kant s'appuie sur des faits, dont il cherche seulement les conditions ; mais aussi, il invoque des facultés toutes faites, dont il détermine tel rapport ou telle proportion, en supposant déjà qu'elles sont capables d'une harmonie quelconque. Si l'on considère que la *Philosophie transcendante* de Maïmon est de 1790, il faut reconnaître que Kant, en partie, prévenait l'objection de ses disciples. Les deux premières Critiques invoquaient des faits, cherchaient des conditions pour ces faits, les trouvaient dans des facultés déjà formées. Par là même, elles renvoyaient à une genèse qu'elles étaient incapables d'assurer pour leur compte. Mais dans la *Critique du jugement* esthétique, Kant pose le problème d'une genèse des facultés dans leur libre accord premier. Il découvre alors l'ultime fondement, qui manquait encore aux autres Critiques. La Critique en général cesse d'être un simple *conditionnement*, pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante.

La question sur laquelle nous laissait l'Analytique du beau était : d'où vient l'accord libre indéterminé des facultés entre elles, quelle est la genèse des facultés dans cet accord ? Précisément l'Analytique du beau s'arrête parce qu'elle n'a pas les moyens de répondre à la question ; on remarque en même temps que le jugement « c'est beau » ne met en jeu que l'entendement et l'imagination (nulle place pour la raison). A l'Analytique du beau succède l'Analytique du sublime ; celle-ci fait appel à la raison. Mais qu'est-ce que Kant en attend, pour la solution d'un problème de genèse relatif au sens du beau lui-même ?

Le jugement « c'est sublime » n'exprime plus un accord de l'imagination et de l'entendement, mais de la raison et de l'imagination. Or cette harmonie du sublime est fort paradoxale. Raison et imagination ne s'accordent qu'au sein d'une tension, d'une contradiction, d'un déchirement douloureux. Il y a accord, mais accord discordant, harmonie dans la douleur. Et c'est seulement la douleur qui rend possible un plaisir.

Kant insiste sur ce point : l'imagination subit une violence, elle semble même perdre sa liberté. Le sentiment du sublime étant éprouvé devant l'informe ou le difforme de la nature (immensité ou puissance), l'imagination ne peut plus réfléchir la forme d'un objet. Mais loin de se découvrir une autre activité, elle accède à sa propre Passion. En effet, l'imagination a deux dimensions essentielles, l'appréhension successive et la compréhension simultanée. Si l'appréhension va sans peine à l'infini, la compréhension (comme compréhension esthétique indépendante de tout concept numérique) a toujours un maximum. Voilà que le sublime met l'imagination face à ce maximum, la force à atteindre sa propre limite, la confronte avec ses bornes. L'imagination est poussée *jusqu'à la limite de son pouvoir*¹⁰. Mais qu'est-ce qui pousse et contraint ainsi l'imagination ? C'est seulement en apparence, ou par projection, que le sublime se rapporte à la nature sensible. En vérité, rien d'autre que la raison ne nous oblige à réunir en un tout l'infini du monde sensible ; rien d'autre ne force l'imagination à affronter sa limite. L'imagination découvre donc la disproportion de la raison, elle est forcée d'avouer que toute sa puissance n'est rien par rapport à une Idée rationnelle¹¹.

Et pourtant, un accord *naît* au sein de ce désaccord. Jamais Kant ne fut plus proche d'une conception dialectique des facultés. La raison met l'imagination en présence de sa limite dans le sensible ; mais inversement, l'imagination éveille la raison comme la faculté capable de penser un substrat suprasensible pour l'infinité de ce monde sensible. Subissant une violence, l'imagination semble perdre sa liberté ; mais aussi bien, elle s'élève à un exercice transcendant, prenant pour objet sa propre limite. Dépassée de toutes parts, elle dépasse elle-même ses bornes, il est vrai de manière négative, en se représentant l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle et en faisant de cette inaccessibilité quelque chose de présent dans la nature sensible. « L'imagination, qui hors du sensible ne trouve rien où se tenir, se sent pourtant illimitée grâce à la disparition de ses bornes ; et

cette abstraction est une présentation de l'infini qui, pour cette raison, ne peut être que négative, mais qui, pourtant, élargit l'âme¹². » Au moment même où elle croit perdre sa liberté, sous la violence de la raison, elle se libère de toutes les contraintes de l'entendement, elle entre en accord avec la raison pour découvrir ce que l'entendement lui cachait, c'est-à-dire sa destination suprasensible, qui est aussi comme son origine transcendante. Dans sa propre Passion, l'imagination découvre l'origine et la destination de toutes ses activités. Telle est la leçon de l'Analytique du sublime : même l'imagination a une destination suprasensible¹³. L'accord de l'imagination et de la raison se trouve effectivement engendré dans le désaccord. Le plaisir est engendré dans la douleur. Bien plus, tout se passe comme si les deux facultés se fécondaient réciproquement et retrouvaient le principe de leur genèse, l'une au voisinage de sa limite, l'autre au-delà du sensible, toutes deux dans un « point de concentration » qui définit le plus profond de l'âme comme unité suprasensible de toutes les facultés.

L'Analytique du sublime nous donne un résultat que l'Analytique du beau était incapable de concevoir : dans le cas du sublime, l'accord des facultés en présence est l'objet d'une véritable genèse. C'est pourquoi Kant reconnaît que, contrairement au sens du beau, le sens du sublime n'est pas séparable d'une Culture : « dans les preuves de la force de la nature, dans ses dévastations... l'homme grossier n'aperçoit que les peines, les dangers, les misères »¹⁴. L'homme grossier en reste au « désaccord ». Non pas que le sublime soit l'affaire d'une culture empirique et conventionnelle ; mais les facultés qu'il met en jeu renvoient à une genèse de leur accord au sein du désaccord immédiat. Il s'agit d'une genèse transcendante, non pas d'une formation empirique. Dès lors, l'Analytique du sublime a deux sens. Elle a d'abord un sens pour elle-même, du point de vue de la raison et de l'imagination. Mais aussi elle a la valeur de modèle : comment étendre ou adapter au sens du beau cette

découverte qui vaut pour le sublime ? C'est-à-dire : l'accord de l'imagination et de l'entendement, qui définit le sens du beau, ne doit-il pas être, lui aussi, l'objet d'une genèse dont l'Analytique du sublime nous a montré l'exemple ?

Le problème d'une déduction transcendantale est toujours objectif. Par exemple dans la *Critique de la raison pure*, après avoir montré que les catégories étaient des représentations *a priori* de l'entendement. Kant demande pourquoi et comment des objets sont nécessairement soumis aux catégories, c'est-à-dire à l'entendement législateur ou à l'intérêt spéculatif. Mais si nous considérons le jugement du sublime, nous voyons qu'aucun problème objectif de déduction ne se pose à son égard. Le sublime se rapporte bien à des objets, mais seulement par projection de notre état d'âme ; et cette projection est possible immédiatement, parce qu'elle se fait sur ce qu'il y a d'informe ou de difforme dans l'objet¹⁵. Or, à première vue, il semble en être de même pour le jugement de goût ou de beauté : notre plaisir est désintéressé, nous faisons abstraction de l'existence et même de la matière de l'objet. Aucune faculté n'est législative ; aucun objet n'est nécessairement soumis au jugement de goût. C'est pourquoi Kant suggère que le problème du jugement de goût n'est que subjectif¹⁶.

Et pourtant, la grande différence du sublime et du beau, c'est que le plaisir du beau résulte de la forme d'un objet : Kant dit que ce caractère suffit à fonder la nécessité d'une « déduction » du jugement de goût¹⁷. Si indifférents que nous soyons à l'existence de l'objet, il n'y a pas moins un objet *à propos* duquel, *à l'occasion* duquel nous éprouvons la libre harmonie de notre entendement et de notre imagination. En d'autres termes, la nature est apte à produire des objets qui se réfléchissent formellement dans l'imagination : contrairement à ce qui se passe dans le sublime, la nature manifeste ici une propriété positive « qui nous fournit l'occasion

de saisir la finalité interne du rapport de nos facultés mentales par le moyen du jugement porté sur certaines de ses productions »¹⁸. Voilà donc que l'accord interne de nos facultés entre elles implique un accord extérieur entre la nature et ces mêmes facultés. Ce deuxième accord est très spécial. Il ne doit pas être confondu avec une soumission nécessaire des objets de la nature ; mais il ne doit pas davantage être pris pour un accord final ou téléologique. S'il y avait soumission nécessaire, le jugement de goût serait autonome et législateur ; s'il y avait finalité réelle objective, le jugement de goût cesserait d'être héautonome (« il nous faudrait apprendre de la nature ce que nous devrions trouver beau, si bien que le jugement serait soumis à des principes empiriques »)¹⁹. L'accord est donc sans but : la nature n'obéit qu'à ses propres lois mécaniques, tandis que nos facultés obéissent à leurs lois spécifiques. « *Accord se présentant sans but, de lui-même, comme approprié par hasard au besoin du jugement relativement à la nature et à ses formes*²⁰. » Comme dit Kant, ce n'est pas la nature qui nous fait une faveur, c'est nous qui sommes organisés de telle manière que nous la recevons favorablement.

Revenons en arrière. Le sens du beau, comme sens commun, se définit par l'universalité supposée du plaisir esthétique. Le plaisir esthétique lui-même résulte du libre accord de l'imagination et de l'entendement, ce libre accord ne pouvant être que senti. Mais il ne suffit pas de supposer à leur tour l'universalité et la nécessité de l'accord. Il faut qu'il soit engendré *a priori* de telle manière que sa prétention soit fondée. Le vrai problème de la déduction commence ici : il faut expliquer « pourquoi l'on attribue le sentiment dans le jugement de goût, à tous, en quelque sorte comme un devoir »²¹. Or le jugement de goût nous a semblé lié à une détermination objective. Il s'agit de savoir si, *du côté* de cette détermination, nous ne trouverons pas un principe pour la genèse de l'accord des facultés dans le jugement lui-même. Un tel point de vue aurait l'avantage de rendre compte de l'ordre des idées : 1^o l'Analytique

du beau découvre un accord libre de l'entendement et de l'imagination, mais ne peut le poser que comme présumé ; 2° l'Analytique du sublime découvre un accord libre de l'imagination et de la raison, mais dans des conditions internes telles qu'elle en trace en même temps la genèse ; 3° la déduction du jugement de goût découvre un principe extérieur à partir duquel l'accord entendement-imagination est à son tour engendré *a priori* ; elle se sert donc du modèle fourni par le sublime, mais avec des moyens originaux, le sublime pour son compte n'ayant pas besoin de déduction.

Comment se fait cette genèse du sens du beau ? C'est que *l'idée* de l'accord sans but entre la nature et nos facultés définit *un intérêt* de la raison, intérêt rationnel lié au beau. Il est clair que cet intérêt n'est pas un intérêt pour le beau comme tel, et qu'il est tout à fait différent du jugement esthétique. Sinon, toute la *Critique du jugement* serait contradictoire : en effet le plaisir du beau est entièrement désintéressé, et le jugement esthétique exprime l'accord de l'imagination et de l'entendement sans intervention de la raison. Il s'agit d'un intérêt synthétiquement lié au jugement. Il ne porte pas sur le beau comme tel, mais sur l'aptitude de la nature à produire des choses belles. Il concerne la nature, en tant qu'elle présente un accord sans but avec nos facultés. Mais précisément, comme cet accord est extérieur à l'accord des facultés entre elles, comme il définit seulement l'occasion dans laquelle nos facultés s'accordent, l'intérêt lié au beau ne fait pas partie du jugement esthétique. Dès lors, il peut sans contradiction servir de principe de genèse pour l'accord *a priori* des facultés dans ce jugement. En d'autres termes, *le plaisir esthétique est désintéressé, mais nous éprouvons un intérêt rationnel pour l'accord des productions de la nature avec notre plaisir désintéressé.* « Comme il est de *l'intérêt* de la raison que les Idées aient une réalité objective..., c'est-à-dire que la nature indique au moins par une trace ou par un signe qu'elle renferme un principe permettant d'admettre un accord légitime de ses

productions avec notre satisfaction *indépendante de tout intérêt...*, il faut que la raison *s'intéresse* à toute manifestation naturelle d'un pareil accord²². » On ne s'étonnera donc pas que l'intérêt lié au beau porte sur des déterminations auxquelles le sens du beau restait indifférent. Dans le sens du beau désintéressé, l'imagination réfléchit la forme. Lui échappe ce qui se laisse difficilement réfléchir, couleurs, sons, matières. Au contraire, l'intérêt lié au beau porte sur les sons et les couleurs, la couleur des fleurs et le chant des oiseaux²³. Là encore, on ne verra nulle contradiction. L'intérêt concerne les matières, car c'est avec des matières que la nature, conformément à ses lois mécaniques, produit des objets qui se trouvent aptes à se réfléchir formellement. Kant définit même la matière première intervenant dans la production naturelle du beau : matière fluide, dont une partie se sépare ou s'évapore, et dont le reste se solidifie brusquement (formation des cristaux)²⁴.

De cet intérêt lié au beau, ou au jugement de beauté, nous disons qu'il est méta-esthétique. Comment cet intérêt de la raison assure-t-il la genèse de l'accord entendement-imagination dans le jugement de beauté lui-même ? Dans les sons, les couleurs et les libres matières, la Raison découvre autant de présentations de ses Idées. Par exemple, nous ne nous contentons pas de subsumer la couleur sous un concept de l'entendement, nous la rapportons encore à un tout autre concept (Idée de la raison), qui n'a pas pour son compte un objet d'intuition, mais qui détermine son objet par analogie avec l'objet d'intuition correspondant au premier concept. Ainsi nous transportons « la réflexion sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel ne peut, peut-être, jamais correspondre directement une intuition »²⁵. Le lis blanc n'est plus simplement rapporté aux concepts de couleur et de fleur, mais éveille l'Idée de pure innocence, dont l'objet qui n'est jamais donné est un analogue réflexif du blanc dans la fleur de lis²⁶. Mais ainsi l'intérêt méta-esthétique de la raison a deux conséquences : d'une part les concepts de

l'entendement se trouvent élargis à l'infini, de manière illimitée ; d'autre part l'imagination se trouve libérée de la contrainte des concepts déterminés de l'entendement, qu'elle subissait encore dans le schématisme. L'Analytique du beau comme exposition nous permettait seulement de dire : dans le jugement esthétique, l'imagination devient libre en même temps que l'entendement devient indéterminé. Mais comment se libérait-elle ? Comment l'entendement devenait-il indéterminé ? C'est la raison qui le dit, et qui, par là, assure la genèse de l'accord libre indéterminé des deux facultés dans le jugement. La séduction du jugement esthétique rend compte de ce que l'Analytique du beau ne pouvait expliquer : elle trouve dans la raison le principe d'une genèse transcendante. Mais il fallait passer d'abord par le modèle génétique du Sublime.

Le thème d'une présentation des Idées dans la nature sensible est, chez Kant, un thème fondamental. C'est qu'il y a plusieurs modes de présentation. Le Sublime est le premier mode : présentation directe qui se fait par *projection*, mais qui reste négative, portant sur l'inaccessibilité de l'Idée. Le second mode est défini par l'intérêt rationnel lié au beau : il s'agit d'une présentation indirecte mais positive, qui se fait par *symbole*. Le troisième mode apparaît dans le Génie : présentation positive encore, mais seconde, se faisant par *création* d'une « autre » nature. Enfin un quatrième mode est téléologique : présentation positive, primaire et directe, qui se fait sous des concepts de fin et d'accord final. Nous n'avons pas à analyser ce dernier mode. En revanche, le mode du génie pose un problème essentiel dans l'esthétique de Kant, du point de vue qui nous occupe.

L'intérêt rationnel nous a donné la clé d'une genèse de l'accord *a priori* des facultés dans le jugement de goût. Mais à quelle condition ? A condition que l'on joigne à l'expérience particulière du beau « la pensée

que la nature a produit cette beauté »²⁷. A ce niveau, donc, une disjonction apparaît : celle du beau dans la nature et du beau dans l'art. *Rien dans l'Analytique du beau comme exposition n'autorisait une telle distinction* : c'est seulement la déduction qui l'introduit, c'est-à-dire le point de vue méta-esthétique de l'intérêt lié au beau. Cet intérêt concerne exclusivement la beauté naturelle ; la genèse porte donc sur l'accord de l'imagination et de l'entendement, mais seulement en tant qu'il se produit dans l'âme du spectateur de la nature. Face à l'œuvre d'art, l'accord des facultés reste encore sans principe ou fondement.

La dernière tâche de l'esthétique kantienne est de trouver pour l'art un principe analogue à celui du beau dans la nature. Ce principe est le Génie. De même que l'intérêt rationnel est l'instance par laquelle la nature donne une règle au jugement, le génie est la disposition subjective par laquelle la nature donne des règles à l'art (c'est en ce sens qu'il est « don de la nature »²⁸). De même que l'intérêt rationnel porte sur les matières avec lesquelles la nature produit les belles choses, le Génie apporte des matières avec lesquelles le sujet qu'il inspire produit de belles œuvres : « le génie fournit essentiellement une riche matière aux beaux arts »²⁹. Le Génie est un principe méta-esthétique au même titre que l'intérêt rationnel. En effet, il se définit comme un mode de présentation des Idées. Il est vrai que Kant parle ici d'Idées esthétiques, et les distingue des Idées de la raison : celles-ci seraient des concepts sans intuition, celles-là, des intuitions sans concept. Mais cette opposition n'est qu'une apparence, il n'y a pas deux sortes d'Idées. Si l'Idée esthétique dépasse tout concept, c'est parce qu'elle produit l'intuition d'une *autre nature* que celle qui nous est donnée : elle crée une nature dans laquelle les phénomènes sont immédiatement des événements de l'esprit, et les événements de l'esprit, des phénomènes de la nature. Ainsi les êtres invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, prennent un corps ; et l'amour, la mort, prennent une dimension qui les rend adéquats à leur sens spirituel³⁰. Dès lors, on

pensera que l'intuition du génie est précisément l'intuition qui manquait aux Idées de la raison. L'*intuition sans concept* est celle qui manquait au *concept sans intuition*. Si bien que, dans la première formule, ce sont les concepts de l'entendement qui se trouvent débordés et disqualifiés ; dans la seconde, ce sont les intuitions de la sensibilité. Mais dans le génie, l'intuition créatrice comme intuition d'une autre nature et les concepts de la raison comme Idées rationnelles s'unissent adéquatement³¹. L'Idée rationnelle contient quelque chose d'inexprimable ; mais l'Idée esthétique exprime l'inexprimable, par création d'une autre nature. Aussi l'Idée esthétique est-elle véritablement un mode de présentation des Idées, proche du symbolisme, bien que procédant différemment. Et elle a un effet analogue : elle « donne à penser », elle élargit les concepts de l'entendement de manière illimitée, elle libère l'imagination des contraintes de l'entendement. Le Génie « anime », « vivifie ». Principe méta-esthétique, il rend possible, il engendre l'accord esthétique de l'imagination et de l'entendement. Il engendre chacune des facultés dans cet accord, l'imagination comme libre, l'entendement comme illimité. La théorie du Génie vient donc combler le fossé qui s'était creusé entre le beau dans la nature et le beau dans l'art, du point de vue méta-esthétique. Le Génie donne un principe génétique aux facultés par rapport à l'œuvre d'art. C'est pourquoi, après que le paragraphe 42 de la *Critique du jugement* a disjoint les deux espèces du beau, les paragraphes 58 et 59 peuvent restaurer l'unité, sous l'idée d'une genèse des facultés qui leur sont communes.

Il ne faudrait pas, cependant, pousser trop loin le parallèle entre l'intérêt lié au beau dans la nature, et le génie relatif au beau dans l'art. Car, avec le génie, nous entrons dans une genèse beaucoup plus complexe. Pour engendrer l'accord de l'imagination et de l'entendement, il nous a fallu, ici, quitter le point de vue du spectateur. Le génie est le don du créateur artiste. Et c'est d'abord dans l'artiste que l'imagination se

libère et que l'entendement s'élargit. La difficulté est celle-ci : comment la genèse peut-elle avoir une portée universelle, puisqu'elle a pour règle la singularité du génie ? Il semble bien que, dans le génie, nous ne trouvions pas une subjectivité universelle, mais tout au plus une intersubjectivité exceptionnelle. En effet, le Génie est toujours un appel lancé pour la naissance d'autres génies. Mais quels déserts il faut traverser avant que le génie ne réponde au génie. « Le génie est l'originalité exemplaire des dons naturels d'un sujet dans le libre usage de ses facultés de connaissance. Ainsi l'œuvre du génie est un exemple, non pour être imité, mais pour faire naître à sa suite un autre génie en éveillant en lui le sentiment de son originalité propre et en l'excitant à exercer son art en toute indépendance des règles... Le génie est un favori de la nature, et il en paraît rarement³². » Toutefois, cette dernière difficulté se résout, si l'on considère que l'artiste de génie a deux activités. D'une part, il crée. C'est-à-dire : il produit la *matière* de son œuvre, il porte son imagination à une fonction libre créatrice, par l'invention d'une autre nature adéquate aux Idées. Mais d'autre part, l'artiste *forme* : il ajuste son imagination libérée à son entendement indéterminé, si bien qu'il donne lui-même à son œuvre la forme d'un objet de goût (« pour donner cette forme à l'œuvre d'art, le goût suffit »³³). Précisément, ce qui est inimitable dans le génie, c'est le premier aspect : l'énormité de l'Idée, l'étonnante matière, la difformité géniale. Mais sous le second aspect, l'œuvre de génie peut devenir un exemple pour tous : elle inspire des imitateurs, elle suscite des spectateurs, elle engendre *partout* l'accord libre indéterminé de l'imagination et de l'entendement qui constitue le goût. Et tant qu'un autre génie n'a pas répondu au génie, nous ne sommes pourtant pas dans un simple désert : les hommes de goût, élèves et admirateurs, peuplent l'intervalle entre deux génies, et permettent d'attendre³⁴. Si bien que la genèse qui part du génie prend effectivement une valeur universelle (le génie du créateur engendre l'accord des facultés dans le spectateur lui-

même) : « Le goût, comme le jugement en général, est la discipline du génie... Il met ainsi de la clarté et de l'ordre dans la masse des pensées et donne aux Idées de la consistance, aussi les rend-il susceptibles d'un succès *durable autant qu'universel*, propres à servir d'exemple aux autres et à s'adapter à une culture toujours en progrès³⁵. »

L'esthétique de Kant nous met donc en présence de trois genèses parallèles : à partir du sublime, genèse de l'accord raison-imagination ; à partir de l'intérêt lié au beau, genèse de l'accord imagination-entendement en fonction du beau dans la nature ; à partir du génie, genèse de l'accord imagination-entendement en fonction du beau dans l'art. Bien plus, pour chaque cas, ce sont les facultés considérées qui sont engendrées dans leur état libre originel et dans leur accord réciproque. Ainsi, la *Critique du jugement* nous révèle un tout autre domaine que celui des deux autres Critiques. Les deux Critiques précédentes portaient de facultés déjà formées, entrant dans des rapports déterminés, assumant des tâches organisées, sous la présidence de l'une d'entre elles : l'entendement légifèrait dans l'intérêt rationnel spéculatif, la raison légifèrait dans son propre intérêt pratique. Lorsque Kant s'efforce de définir la nouveauté de la *Critique du jugement*, il dit ceci : elle assure à la fois le *passage* de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, et la subordination du premier au second³⁶. Par exemple, le sublime montre déjà que la destination suprasensible de nos facultés ne s'explique que comme la prédestinée d'un être moral ; et l'intérêt lié au beau dans la nature témoigne d'une âme qui se destine à la moralité ; enfin le génie lui-même permet d'intégrer le beau artistique au monde moral, et de surmonter à cet égard la disjonction des deux espèces du beau (c'est le beau dans l'art, non moins que le beau dans la nature, qui est finalement dit « symbole de la moralité »³⁷).

Mais si la *Critique du jugement* nous ouvre un *passage*, c'est d'abord parce qu'elle dévoile un *fond* qui restait caché dans les deux autres Critiques. A

prendre à la lettre l'idée de passage, nous ferions de la *Critique du jugement* un simple complément, un aménagement : en fait, elle constitue le fond originaire d'où dérivent les deux autres Critiques. Sans doute montre-t-elle comment l'intérêt spéculatif peut être subordonné à l'intérêt pratique, comment la Nature peut être en accord avec la liberté, comment notre destination est une prédestinée morale. Mais elle ne le montre qu'en rapportant le jugement, dans le sujet et hors de lui, « à quelque chose qui n'est *ni la nature ni la liberté* »³⁸. Et l'intérêt lié au beau n'est en lui-même ni moral ni spéculatif. Et si nous avons la destinée d'un être moral, c'est parce que cette destinée développe, explique une destination suprasensible de toutes nos facultés ; celle-ci n'en reste pas moins enveloppée comme le vrai noyau de notre être, comme un principe plus profond que toute destinée formelle. En effet, tel est le sens de la *Critique du jugement* : sous les rapports déterminés et conditionnés des facultés, elle découvre le libre accord indéterminé, inconditionné. Or jamais un rapport déterminé des facultés, conditionné par l'une d'entre elles, ne serait possible, s'il n'était d'abord *rendu* possible par ce libre accord inconditionné. Aussi bien la *Critique du jugement* ne s'en tient-elle pas au point de vue du conditionnement tel qu'il apparaissait dans les autres Critiques : elle nous fait entrer dans la Genèse. Les trois genèses de la *Critique du jugement* ne sont pas seulement parallèles, elles convergent vers un même principe : la découverte de ce que Kant appelle l'Ame, c'est-à-dire l'unité suprasensible de toutes nos facultés, « le point de concentration », le principe vivifiant à partir duquel chaque faculté se trouve « animée », engendrée dans son libre exercice comme dans son libre accord avec les autres³⁹. Une imagination libre originelle, qui ne se contente pas de schématiser sous la contrainte de l'entendement ; un entendement illimité originel, qui ne plie pas encore sous le poids spéculatif de ses concepts déterminés, pas plus qu'il n'est déjà soumis aux fins de la raison pratique ; une raison originelle qui n'a pas encore pris le goût de commander, mais

qui se libère elle-même en libérant les autres facultés – telles sont les découvertes extrêmes de la *Critique du jugement*, chaque faculté retrouvant le principe de sa genèse en convergeant vers ce point focal, « point de concentration dans le supra-sensible » dont toutes nos facultés tirent à la fois leur force et leur vie.

Notre problème était double. Comment expliquer que le lien de l'exposition et de la déduction du jugement de beauté soit interrompu par l'analyse du sublime, alors que le sublime n'a pas de déduction correspondante ? Et comment expliquer que la déduction du jugement de beauté se prolonge dans des théories de l'intérêt, de l'art et du génie, qui semblent répondre à des préoccupations très différentes ? Nous croyons que le système de la *Critique du jugement*, dans sa première partie, peut être reconstitué de la manière suivante :

1^o Analytique du beau comme exposition : *esthétique formelle du beau en général, du point de vue du spectateur*. Les différents moments de cette Analytique montrent que l'entendement et l'imagination entrent dans un libre accord, et que ce libre accord est constitutif du jugement de goût. Se définit ainsi le point de vue esthétique d'un spectateur du beau en général. Ce point de vue est formel, puisque le spectateur réfléchit la forme de l'objet. Mais le dernier moment de l'Analytique, celui de la modalité, pose un problème essentiel. L'accord libre indéterminé doit être *a priori*. Bien plus, il est le plus profond de l'âme ; toute proportion déterminée des facultés suppose la possibilité de leur harmonie libre et spontanée. En ce sens, la *Critique du jugement* doit être le véritable fondement des deux autres Critiques. Il est donc évident que nous ne pouvons pas nous contenter de présumer l'accord *a priori* de l'entendement et de l'imagination dans le jugement de goût. Cet accord doit faire l'objet d'une genèse transcendantale. Mais cette genèse,

l'Analytique du beau est incapable de l'assurer : elle en signale la nécessité, mais ne peut pas pour son compte dépasser une simple « présomption ».

2^o Analytique du sublime, à la fois comme exposition et déduction : *esthétique informelle du sublime, du point de vue du spectateur*. Le goût ne mettait pas en jeu la raison. Le sublime, au contraire, s'explique par le libre accord de la raison et de l'imagination. Mais ce nouvel accord « spontané » se fait dans des conditions très spéciales : dans la douleur, dans l'opposition, dans la contrainte, dans le désaccord. Ici, la liberté ou la spontanéité s'éprouvent dans des régions-limites, face à l'informe et au difforme. Mais ainsi, l'analytique du sublime nous donne un principe génétique pour l'accord des facultés qu'elle met en jeu. Par là-même, elle va plus loin que l'Analytique du beau.

3^o Analytique du beau comme déduction : *méta-esthétique matérielle du beau dans la nature, du point de vue du spectateur*. Si le jugement de goût réclame une déduction particulière, c'est parce qu'il se rapporte au moins à la forme de l'objet : d'autre part, il a besoin d'un principe génétique à son tour, pour l'accord des facultés qu'il exprime, entendement et imagination. Le Sublime nous donne un modèle génétique ; il faut en trouver l'équivalent pour le beau, avec d'autres moyens. Nous cherchons une règle sous laquelle nous sommes en droit de supposer l'universalité du plaisir esthétique. Tant que nous nous contentons d'invoquer l'accord de l'imagination et de l'entendement comme un accord présumé, la déduction reste facile. Le difficile est de faire la genèse de cet accord *a priori*. Or, précisément parce que la raison n'intervient pas dans le jugement de goût, elle peut nous donner un principe à partir duquel est engendré l'accord des facultés dans ce jugement. Il existe un intérêt rationnel lié au beau : cet intérêt méta-esthétique porte sur l'aptitude de la nature à produire de belles choses, sur les matières qu'elle emploie pour de telles « formations ». Grâce à cet intérêt qui n'est ni pratique ni spéculatif, la raison naît à elle-même, élargit l'entendement, libère

l'imagination. Elle assure la genèse d'un accord libre indéterminé de l'imagination et de l'entendement. Se rejoignent les deux aspects de la déduction : référence objective à une nature capable de produire de belles choses, référence subjective à un principe capable d'engendrer l'accord des facultés.

4° Suite de la déduction dans la théorie du Génie : *méta-esthétique idéale du beau dans l'art, du point de vue de l'artiste créateur*. L'intérêt lié au beau n'assure la genèse qu'en excluant le cas du beau artistique. Le Génie intervient donc comme principe méta-esthétique propre aux facultés qui s'exercent en art. Il a des propriétés analogues à celles de l'intérêt : il apporte une matière, il incarne les Idées, il fait naître à soi la raison, il libère l'imagination et élargit l'entendement. Mais toutes ces propriétés, il les exerce d'abord du point de vue de la création d'une œuvre d'art. Il faut enfin que le génie, sans rien perdre de son caractère exceptionnel et singulier, donne une valeur universelle à l'accord qu'il engendre, et communique aux facultés du spectateur un peu de sa vie propre et de son animation ; ainsi l'esthétique de Kant forme un tout systématique où se réunissent les trois genèses.

* *Revue d'esthétique*, vol. XVI, n° 2, avril-juin, Paris, PUF, 1963, p. 113-136. La même année, Deleuze fait paraître aux PUF, *La philosophie critique de Kant*.

1. *Critique du jugement*, introduction, § 2, 3, 4, 5. [Toutes les références de l'article renvoient à la *Critique du jugement*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1960.]

2. § 35.

3. Sur cette théorie des proportions, cf. § 21.

4. § 14 et 51. Dans ces deux textes, l'argument de Kant est le suivant : les couleurs et les sons ne seraient vraiment des éléments esthétiques que si l'imagination était capable de *réfléchir* les vibrations qui les composent ; or c'est douteux, parce que la vitesse des vibrations produit des divisions du temps qui nous échappent. Le § 51, toutefois, réserve pour certaines personnes la possibilité d'une telle réflexion.

5. § 40.

6. *Ibid.*

7. § 22.

8. § 20-22.

9. § 22.

10. § 26.

11. *Ibid.*

12. *Remarque générale.*

13. *Ibid.*

14. § 29.

15. § 30.

16. § 38 : « Ce qui rend cette déduction si facile, c'est qu'elle n'a pas à justifier la réalité objective d'un concept... ».

17. § 30.

18. § 58.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. § 10. C'est ce paragraphe qui relance le problème de la déduction.

22. § 42.

23. *Ibid.*

24. § 58.

25. § 39.

26. § 42.

27. *Ibid.*

28. § 46.

29. § 47.

30. § 49.

31. *Remarque : de la Dialectique.*

32. § 49.

33. § 48.

34. § 19.

35. § 50.

36. *Introduction*, § 3 et 9.

37. § 59.

38. *Ibid.*

39. § 49 et 57.

RAYMOND ROUSSEL OU L'HORREUR DU VIDE*

L'œuvre de Raymond Roussel, dont les éditions Pauvert reprennent la publication, comprend deux sortes de livres : les livres-poèmes, qui tracent la minutieuse description d'objets miniatures (par exemple tout un spectacle sur une étiquette de bouteille d'eau d'Evian) ou d'objets doublures (acteurs, machineries et masques de carnaval). D'autre part, les livres dits à procédé : partant, explicitement ou non, d'une phrase inductrice (ex. « les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard »), on finira par retrouver la même phrase ou presque (« les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard »), mais dans l'intervalle aura surgi tout un monde de descriptions et d'énumérations, où les mêmes mots étant pris en deux sens vivent deux vies différentes, ou bien sont disloqués pour donner d'autres mots (« j'ai du bon tabac... » = « jade tube onde aubade... »)¹.

Cet auteur qui eut tant d'influence sur les surréalistes, et aujourd'hui sur Robbe-Grillet, reste peu connu. Michel Foucault publie un étonnant commentaire, d'une grande force poétique et philosophique. Les clés de l'œuvre, il les trouve dans une direction très différente de celle qu'avaient indiquée les surréalistes. Il semble indispensable de joindre la lecture du livre de Foucault à celle de Roussel lui-même. Comment s'expliquer le « procédé » ? Selon Michel Foucault, il existe dans le langage une sorte de distance essentielle, de déplacement, de dislocation ou d'accroc. C'est que les mots sont moins nombreux que les choses et que chaque mot a

plusieurs sens. La littérature de l'absurde croyait que le sens manquait ; en fait, ce qui manque, ce sont les signes.

Il y a donc un vide qui s'ouvre à l'intérieur d'un mot : la répétition du mot laisse béante la différence de ses sens. Est-ce la preuve d'une impossibilité de la répétition ? Non, et c'est là qu'apparaît la tentative de Roussel : il s'agit d'agrandir ce vide au maximum, de le rendre ainsi déterminable et mesurable, et de le combler déjà par toute une machinerie, par toute une fantasmagorie qui relie et intègre les différences à la répétition.

Par exemple, les mots « demoiselle à prétendant » induisent « demoiselle (hie) à reitre en dents » et le problème, comme une équation, devient celui de l'exécution d'une mosaïque par une hie. Il faut que la répétition devienne une répétition paradoxale, poétique et compréhensive. Il faut qu'elle comprenne en soi la différence, au lieu de la réduire. Il faut que la pauvreté du langage devienne sa richesse même. Foucault dit : « Non pas la répétition latérale des choses qu'on redit, mais celle, radicale, qui est passée par-dessus du non-langage et qui doit à ce vide franchi d'être poésie². »

Par quoi le vide sera-t-il rempli et franchi ? Par d'extraordinaires machines, par d'étranges acteurs-artisans. Les choses et les êtres suivent ici le langage. Tout dans les mécanismes et les comportements est imitation, reproduction, récitation. Mais récitation d'une chose unique, d'un événement incroyable, absolument différents. Comme si les machines de Roussel avaient pris sur elles la technique du procédé : tel le « métier à aubes », qui renvoie lui-même à une profession nous forçant à nous lever tôt. Ou le ver qui joue de la cithare en projetant des gouttes d'eau sur chaque corde. Roussel élabore de multiples séries de répétitions qui libèrent : les prisonniers sauveront leur vie par la répétition et la récitation, dans l'invention de machines correspondantes.

Précisément, ces répétitions libératoires sont poétiques, parce qu'elles ne suppriment pas la différence, mais au contraire l'éprouvent et l'authentifient en intériorisant l'Unique. Quant aux œuvres sans procédé, œuvres-poèmes, elles s'expliquent d'une manière analogue. Cette fois, ce sont les choses elles-mêmes qui s'ouvrent à la faveur d'une miniaturisation, ou bien à la faveur d'une doublure, d'un masque. Et le vide est maintenant franchi par le langage, qui fait naître tout un monde dans l'interstice de ces masques et doublures. Si bien que les œuvres sans procédé sont comme l'envers du procédé lui-même. Dans les deux cas, le problème est de parler et de faire voir en même temps, parler et donner à voir.

C'est mal dire la richesse et la profondeur du livre de Foucault. Dans cet enlacement de la différence et de la répétition, il s'agit aussi bien de la vie, de la mort et de la folie. Car il semble que le vide intérieur aux choses et aux mots soit signe de mort, et ce qui le comble, présence de folie.

Non pas pourtant que la folie personnelle de Raymond Roussel et son œuvre poétique aient un élément positivement commun. Au contraire, il faudrait parler d'un élément à partir duquel l'œuvre et la folie s'excluent mutuellement. Il n'est commun qu'en ce sens ; cet élément, c'est le langage. Car la folie personnelle et l'œuvre poétique, le délire et le poème représentent deux investissements du langage, à des niveaux différents, exclusifs.

Foucault, dans son dernier chapitre, esquisse de ce point de vue toute une interprétation des rapports œuvre-folie, qui s'appliquerait et qu'il appliquera peut-être à d'autres poètes (Artaud ?). Le livre de Michel Foucault n'est pas seulement décisif en fonction de Roussel ; il marque une étape importante dans les recherches personnelles de l'auteur, concernant avant tout les relations entre le langage, le regard, la mort et la folie³.

* *Arts*, 23-29 octobre 1963, p. 4 (Sur le livre de M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963). Deleuze et Foucault s'étaient rencontrés l'année précédente à Clermont-Ferrand chez le philosophe et épistémologue Jules Vuillemin (ils s'étaient croisés quelques années plus tôt, à Lille, par l'intermédiaire d'un ami, Jean-Pierre Bamberger). Foucault avait suggéré que Deleuze le rejoigne à l'Université de Clermont-Ferrand, mais c'est finalement Roger Garaudy, qui sera nommé avec l'appui du Ministère (Deleuze sera nommé à Lyon). Cet épisode est le début d'une relation amicale et d'une admiration réciproque entre Deleuze et Foucault qui se prolongera jusqu'à la fin des années 70. Voir DRF, le texte « Désir et plaisir ».

1. Déjà paru chez Pauvert : *Comment j'ai écrit certains de mes livres ; la Doublure ; Impressions d'Afrique*.

2. *RR*, p. 63.

3. Cf. Michel Foucault : *Maladie mentale et psychologie* (PUF, 1954) ; *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961) et, récemment, *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), où l'auteur peut dire : « Il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort, il est question du regard. »

EN CRÉANT LA PATAPHYSIQUE
JARRY A OUVERT LA VOIE
A LA PHÉNOMÉNOLOGIE*

On rencontre souvent, chez les auteurs modernes les plus importants, une pensée qui a le double aspect d'un constat et d'une prophétie : la métaphysique est et doit être dépassée. La philosophie, dans la mesure où son sort est conçu comme métaphysique, fait place et doit faire place à d'autres formes de pensée, à d'autres façons de penser.

Cette idée moderne est prise dans des contextes variés, qui la dramatisent : 1° *Dieu est mort* (il serait intéressant de faire une anthologie de toutes les versions du Dieu-mort, de toutes les mises en scène de cette mort. Par exemple, la course cycliste de Jarry¹. Dans Nietzsche seulement, on trouverait une douzaine de versions, dont la première n'est nullement celle du *Gai Savoir*, mais celle du *Voyageur et son ombre*, dans l'admirable texte de la mort du gardien de prison². Mais, de toute manière, la mort de Dieu signifie pour la philosophie l'abolition de la distinction cosmologique entre deux mondes, de la distinction métaphysique entre l'essence et l'apparence, de la distinction logique entre le vrai et le faux. La mort de Dieu réclame donc une nouvelle forme de pensée, une transmutation des valeurs).

2° *L'homme aussi meurt* (fini de croire à la substitution de l'homme à Dieu, de croire à l'homme-Dieu qui remplacerait Dieu-homme. Car, dans l'échange de place, rien n'est changé, les vieilles valeurs demeurent. Il faut que le nihilisme aille jusqu'au bout de soi-même, dans l'homme

qui veut périr, le dernier des hommes, celui de l'ère atomique annoncée par Nietzsche).

3° Ce quelque chose d'autre est conçu comme une force agissant déjà dans la subjectivité humaine, mais se cachant en elle, et aussi bien la détruisant. (Cf. le « On me pense » de Rimbaud.) L'action de cette force se fait suivant deux voies, celle de l'histoire réelle et du développement de la technique, celle de la poésie et de la création poétique de machines fantastiques imaginaires. Cette conception réclame un nouveau penseur (un nouveau sujet de la pensée, « mort au Cogito »), de nouveaux concepts (un nouvel objet pensé), de nouvelles formes de pensée (qui intègrent le vieil inconscient poétique et les puissances mécaniques actuelles, Héraclite et la cybernétique). D'une certaine façon, cette tentative de dépasser la métaphysique est déjà connue. On la trouve à des degrés divers chez Nietzsche, chez Marx, chez Heidegger. Le seul nom général qui lui convienne est celui que créa Jarry, *pataphysique*. La pataphysique doit être définie : « Un épiphénomène est ce qui se surajoute à un phénomène. La pataphysique... est la science de ce qui se surajoute à la métaphysique, soit en elle-même, soit hors d'elle-même, s'étendant aussi loin au-delà de celle-ci que celle-ci au-delà de la physique. Ex. : l'épiphénomène étant souvent l'accident, la pataphysique sera surtout la science du particulier, quoiqu'on dise qu'il n'y a de sciences que du général »³. Parlons pour les spécialistes : l'Etre est l'épiphénomène de tous les *étants*, qui doit être pensé par le nouveau penseur, lui-même épiphénomène de l'homme.

Dans la proportion d'humour noir et de blanc sérieux, difficiles à séparer, mais exigés par la nouvelle pensée, Kostas Axelos fait paraître un livre, *Vers la pensée planétaire* (Editions de Minuit)⁴. Il avait écrit précédemment : *Marx penseur de la technique* et *Héraclite et la philosophie*. Il est juste que la maison d'éditions qui s'ouvrit au nouveau roman témoigne aussi d'une philosophie nouvelle. Kostas Axelos, qui dirige la

collection « Arguments », a une double formation, marxiste et heideggerienne. Plus, la force et l'inspiration d'un Grec, subtil ou savant. Il reproche à ses maîtres de ne pas avoir assez rompu avec la métaphysique, de ne pas avoir assez conçu les puissances d'une technique à la fois réelle et imaginaire, d'être encore restés prisonniers des perspectives qu'ils dénonçaient eux-mêmes. Dans la notion de *planétaire*, il trouve le motif et la condition, l'objet et le sujet, le positif et le négatif de la nouvelle pensée. Et dans cette voie, il écrit un livre étonnant – selon nous l'achèvement de la pataphysique.

La méthode d'Axelos procède par énumération de sens. Cette énumération n'est pas une juxtaposition, car chaque sens participe des autres. Non pas suivant des *Règles* qui renverraient encore à l'ancienne métaphysique, mais suivant un *Jeu* qui comprend en soi toutes les règles possibles, qui n'a donc pas d'autre règle interne que d'affirmer tout ce qui « peut » être affirmé (y compris le hasard, y compris le non-sens) et de nier tout ce qui « peut » être nié (y compris Dieu, y compris l'homme). Ainsi la liste fondamentale des sens du mot *planétaire* : global, itinérant, errant, planification, platitude, engrenage. « Le jeu de la pensée et de l'ère planétaire est donc global, errant, itinérant, organisant, planificateur et aplatissant, pris dans l'engrenage » (p. 46).

Ce planétarisme, qui donne une extrême mobilité à chacun de ces sens, se présente ainsi : trouver le *fragment* représenté par chaque objet, de telle manière que la pensée fasse la somme (et la soustraction) toujours ouverte de tous les fragments subsistant comme tels. Axelos instaure un dialogue irréductible du fragment et du tout. Pas d'autre totalité que celle de Dionysos, mais de Dionysos démembré. Dans ce nouveau pluralisme, l'Un ne peut se dire que du multiple et doit se dire du multiple ; l'Etre se dit seulement du devenir et du temps ; la Nécessité, seulement du hasard ; et le Tout, des fragments. Puissance développée de ce que Jarry appelait « l'épiphénomène » – mais Axelos lance un tout autre terme, et

une autre idée : « l'être en devenir de la totalité fragmentaire et fragmentée ».

On remarquera deux notions fondamentales : celle du *Jeu*, qui doit se substituer au rapport métaphysique du relatif et de l'absolu ; et celle de l'*Errance*, qui doit dépasser l'opposition métaphysique du vrai et du faux, de l'erreur et de la vérité. Sur l'errance, Axelos écrit de brillantes pages. De même, sur Pascal et sur Rimbaud, sur Freud, des commentaires très profonds (le texte sur Rimbaud est parmi les plus beaux). Et encore ce livre brillant et insolite n'est-il qu'introductif. Il faudra qu'Axelos invente ses nouvelles formes d'expression, ses propres versions de la mort de Dieu, ses machines fantastiques réelles. Jusqu'à la belle synthèse, qui doit réunir les deux aspects d'une vraie « pataphysique » – le côté ubuesque, le côté doctoral ou faustrollien. Comme dit Axelos, dans une de ses étranges formules de politesse : « avec et sans joie et tristesse... ». Mais jamais avec indifférence. Planétarisme ou pataphysique.

* *Arts*, 27 mai-2 juin 1964, p. 5.

1. A. Jarry, *La Chandelle verte*, « La Passion considère comme course de côte » in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 420-422.

2. *Gai Savoir*, III, § 125 ; *Humain, trop humain*, II, 2^e partie, § 84.

3. *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, livre II, viii, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 668.

4. Kostas Axelos, philosophe grec, dirigea la collection « Arguments » aux Editions de Minuit où Deleuze devait publier deux ouvrages, *Présentation de Sacher Masoch* (1967) et *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Malgré des liens amicaux, Deleuze cessera de voir Axelos après la

publication dans *Le Monde* (28 avril 1972, p. 19), d'un bref article sur *L'Anti-Œdipe* où Axelos écrivait notamment : « Honorable professeur français, bon époux, excellent père de deux charmants enfants, ami fidèle (...) voudrais-tu que tes élèves et tes enfants suivent dans leur « vie effective » la voie de ta vie, ou par exemple celle d'Artaud, dont tant de scripteurs se réclament ? ».

« IL A ÉTÉ MON MAÎTRE »*

Tristesse des générations sans « maîtres ». Nos maîtres ne sont pas seulement les professeurs publics, bien que nous ayons grand besoin de professeurs. Au moment où nous arrivons à l'âge d'homme, nos maîtres sont ceux qui nous frappent d'une radicale nouveauté, ceux qui savent inventer une technique artistique ou littéraire et trouver les façons de penser correspondant à notre *modernité*, c'est-à-dire à nos difficultés comme à nos enthousiasmes diffus. Nous savons qu'il n'y a qu'une valeur d'art, et même de vérité : la « première main », l'authentique nouveauté de ce qu'on dit, la « petite musique » avec laquelle on le dit. Sartre fut cela pour nous (pour la génération de vingt ans à la Libération). Qui, alors, sut dire quelque chose de nouveau, sinon Sartre ? Qui nous apprit de nouvelles façons de penser ? Si brillante et profonde qu'elle fût, l'œuvre de Merleau-Ponty était professorale et dépendait de celle de Sartre à beaucoup d'égards. (Sartre assimilait volontiers l'existence de l'homme au non-être d'un « trou » dans le monde : petits lacs de néant, disait-il. Mais Merleau-Ponty les tenait pour des plis, de simples plis et plissements. Ainsi se distinguaient un existentialisme dur et perçant et un existentialisme plus tendre, plus réservé.) Camus, hélas ! tantôt c'était le vertuisme gonflé, tantôt l'absurdité de seconde main ; Camus se réclamait des penseurs maudits, mais toute sa philosophie nous ramenait à Lalande et Meyerson, auteurs déjà bien connus des bacheliers. Les nouveaux thèmes, un certain nouveau style, une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes vinrent de Sartre. Dans le désordre et les espoirs de la Libération, on découvrait, on redécouvrait tout : Kafka, le

roman américain, Husserl et Heidegger, les mises au point sans fin avec le marxisme, l'élan vers un nouveau roman... Tout passa par Sartre non seulement parce que, philosophe, il avait un génie de la totalisation, mais parce qu'il savait inventer le nouveau. Les premières représentations des *Mouches*, la parution de *L'Être et le néant*, la conférence *L'existentialisme est un humanisme* furent des événements : on y apprenait après de longues nuits l'identité de la pensée et de la liberté.

Les « penseurs privés », d'une certaine manière, s'opposent aux « professeurs publics ». Même la Sorbonne a besoin d'une anti-Sorbonne, et les étudiants n'écoutent bien leurs professeurs que quand ils ont aussi d'autres maîtres. Nietzsche en son temps avait cessé d'être professeur pour devenir penseur privé : Sartre le fit aussi, dans un autre contexte, avec une autre issue. Les penseurs privés ont deux caractères : une espèce de solitude qui reste la leur en toutes circonstances ; mais aussi une certaine agitation, un certain désordre du monde où ils surgissent et dans lequel ils parlent. Aussi ne parlent-ils qu'en leur nom propre, sans rien « représenter » ; et ils sollicitent dans le monde des présences brutes, des puissances nues qui ne sont pas davantage « représentables ». Déjà dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre traçait l'idéal de l'écrivain : « L'écrivain reprendra le monde tel quel, tout cru, tout suant, tout puant, tout quotidien pour le présenter à des libertés sur le fondement d'une liberté... Il ne suffit pas d'accorder à l'écrivain la liberté de tout dire ! Il faut qu'il écrive pour un public qui ait la liberté de tout changer, ce qui signifie, outre la suppression des classes, l'abolition de toute dictature, le perpétuel renouvellement des cadres, le renversement continu de l'ordre, dès qu'il tend à se figer. En un mot, la littérature est par essence la subjectivité d'une société en révolution permanente¹. » Dès le début Sartre a conçu l'écrivain sous la forme d'un homme comme les autres, s'adressant aux autres du seul point de vue de leur liberté. Toute sa philosophie s'insérait dans un mouvement spéculatif qui contestait la notion de *représentation*,

l'ordre même de la représentation : la philosophie changeait de lieu, quittait la sphère du jugement, pour s'installer dans le monde plus coloré du « préjudicatif », du « sub-représentatif ». Sartre vient de refuser le prix Nobel. Continuation pratique de la même attitude, horreur à l'idée de représenter pratiquement quelque chose, fût-ce des valeurs spirituelles, ou comme il dit, d'être institutionnalisé.

Le penseur privé a besoin d'un monde qui comporte un minimum de désordre, ne serait-ce qu'un espoir révolutionnaire, un grain de révolution permanente. Chez Sartre, il y a bien comme une fixation à la Libération, aux espoirs déçus de ce moment. Il a fallu la guerre d'Algérie pour retrouver quelque chose de la lutte politique ou de l'agitation libératoire, et alors, dans des conditions d'autant plus complexes que nous n'étions plus précisément les opprimés, mais ceux qui devaient se retourner contre eux-mêmes. Ah ! jeunesse. Il ne reste plus que Cuba et les maquis vénézuéliens. Mais plus grande encore que la solitude du penseur privé, il y a la solitude de ceux qui cherchent un maître, qui voudraient un maître, et n'auraient pu le rencontrer que dans un monde agité. L'ordre moral, l'ordre « représentatif » s'est refermé sur nous. Même la peur atomique a pris les allures d'une peur bourgeoise. Il arrive qu'on propose aux jeunes gens, maintenant, Teilhard de Chardin comme maître à penser. On a ce qu'on mérite. Après Sartre, non seulement Simone Weil, mais la Simone Weil du singe. Non pas pourtant qu'il n'y ait de choses profondément nouvelles dans la littérature actuelle. Citons pêle-mêle : le nouveau roman, les livres de Gombrowicz, les récits de Klossowski, la sociologie de Lévi-Strauss, le théâtre de Genet et de Gatti, la philosophie de la « déraison » que Foucault élabore... Mais ce qui manque aujourd'hui, ce que Sartre sut réunir et incarner pour la génération précédente, ce sont les conditions d'une *totalisation* : celle où la politique, l'imaginaire, la sexualité, l'inconscient, la volonté se réunissent dans les droits de la totalité humaine. Nous subsistons

aujourd'hui, les membres épars. Sartre disait de Kafka : son œuvre est « une réaction libre et unitaire au monde judéo-chrétien de l'Europe centrale ; ses romans sont le dépassement synthétique de sa situation d'homme, de Juif, de Tchèque, de fiancé récalcitrant, de tuberculeux, etc. »². Mais Sartre lui-même : son œuvre est une réaction au monde bourgeois tel qu'il est mis en question par le communisme. Elle exprime le dépassement de sa propre situation d'intellectuel bourgeois, d'ancien élève de l'Ecole normale, de libre fiancé, d'homme laid (puisque Sartre s'est souvent présenté ainsi)..., etc. : toutes choses qui se reflètent et se font écho dans le mouvement de ses livres.

Nous parlons de Sartre comme s'il appartenait à une époque révolue. Hélas ! c'est plutôt nous qui sommes déjà révolus dans l'ordre moral et conformiste actuel. Au moins Sartre nous permet-il d'attendre vaguement des moments futurs, des reprises où la pensée se reformera et refera ses totalités, comme puissance à la fois collective et privée. C'est pourquoi Sartre reste notre maître. Le dernier livre de Sartre, *La Critique de la raison dialectique*, est un des livres les plus beaux et les plus importants parus ces dernières années. Il donne à *L'Etre et le néant* son complément nécessaire, au sens où les exigences collectives viennent achever la subjectivité de la personne. Et quand nous repensons à *L'Etre et le néant* c'est pour retrouver l'étonnement que nous avons devant ce renouvellement de la philosophie. Nous savons mieux encore aujourd'hui que les rapports de Sartre avec Heidegger, sa dépendance à l'égard de Heidegger étaient de faux problèmes, reposant sur des malentendus. Ce qui nous frappait dans *L'Etre et le Néant* était uniquement sartrien et mesurait l'apport de Sartre : la théorie de *la mauvaise foi*, où la conscience, à l'intérieur d'elle-même, jouait de sa double puissance de ne pas être ce qu'elle est et d'être ce qu'elle n'est pas ; la théorie d'*Autrui*, où le *regard* d'autrui suffisait à faire vaciller le monde et à me le « voler » ; la théorie de la *liberté*, où celle-ci se limitait elle-même

en se constituant des *situations* ; la *psychanalyse existentielle* où l'on retrouvait les *choix* de base d'un individu au sein de sa vie concrète. Et chaque fois, l'essence et l'exemple entraient dans des rapports complexes qui donnaient un nouveau style à la philosophie. Le garçon de café, la jeune amoureuse, l'homme laid, et surtout mon ami-Pierre-qui-n'était-jamais-là, formaient de véritables romans dans l'œuvre philosophique et faisaient battre les essences au rythme de leurs exemples existentiels. Partout brillait une syntaxe violente, faite de cassures et d'étirement, rappelant les deux obsessions sartriennes : les lacs de non-être, les viscosités de la matière.

Le refus du prix Nobel est une bonne nouvelle. Enfin quelqu'un qui n'essaie pas d'expliquer que c'est un délicieux paradoxe pour un écrivain, pour un penseur privé, d'accepter les honneurs et les représentations publiques. Déjà beaucoup de malins essaient de mettre Sartre à la contradiction : on lui prête des sentiments de dépit, le prix venant trop tard ; on lui objecte que, de toute manière, il représente quelque chose ; on lui rappelle que, de toute façon, son succès fut et reste bourgeois ; on suggère que son refus n'est pas raisonnable ni adulte ; on lui propose l'exemple de ceux qui acceptèrent-en-refusant, quitte à remettre l'argent à de bonnes œuvres. Il ne faudrait pas trop s'y frotter, Sartre est un polémiste redoutable... Il n'y a pas de génie sans parodie de soi-même. Mais quelle est la meilleure parodie ? Devenir un vieillard adapté, une autorité spirituelle coquette ? Ou bien se vouloir le demeuré de la Libération ? Se voir académicien ou bien se rêver maquillard vénézuélien ? Qui ne voit la différence de qualité, la différence de génie, la différence vitale entre ces deux choix ou ces deux parodies ? A quoi Sartre est-il fidèle ? Toujours à l'ami Pierre-qui-n'est-jamais-là. C'est le destin de cet auteur de faire passer de l'air pur quand il parle, même si cet air pur, l'air des absences, est difficile à respirer.

★ *Arts*, 28 novembre 1964, p. 8-9. Un mois plus tôt, Sartre avait refusé le prix Nobel.

1. *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, p. 162-163.

2. *Qu'est-ce que la littérature ?*, *ibid.*, p. 293.

PHILOSOPHIE DE LA SÉRIE NOIRE*

La Série Noire fête un événement important, son numéro 1000. Il y a une cohérence de cette collection, une idée de cette collection, qui doit tout à son directeur. La littérature est comme la conscience, elle retarde toujours. Sur la police, le crime et leurs rapports, tout le monde savait pourtant certaines choses, ne fût-ce que par la lecture d'événements dans les journaux, ou par la connaissance de mémoires spécialisés. Mais ces choses n'avaient pas trouvé leur expression littéraire courante, ou n'étaient pas passées à l'état de lieux communs de la littérature. Il appartient à Marcel Duhamel¹ de combler ce retard, à une époque particulièrement favorable. Malraux avait dit l'essentiel dans sa préface à la traduction de *Sanctuaire* : « Faulkner sait fort bien que les détectives n'existent pas ; que la police ne relève ni de la psychologie ni de la perspicacité, mais bien de la délation ; et que ce n'est point Moustachu ni Tapinois, modestes penseurs du Quai des Orfèvres, qui font prendre le meurtrier en fuite, mais la police des garnis »..., etc. La Série Noire fut d'abord une adaptation de *Sanctuaire* pour grand public (témoin, *Pas d'orchidées* de Chase) et une généralisation de la préface de Malraux.

Dans l'ancienne conception du roman policier, on nous montrait un détective de génie, consacrant toute sa puissance psychologique à la recherche et à la découverte de la vérité. La vérité y était conçue d'une manière toute philosophique, c'est-à-dire comme le produit de l'effort et des opérations de l'esprit. Voilà que l'enquête policière prenait son modèle sur la recherche philosophique, et inversement donnait à celle-ci un objet insolite, le crime à élucider.

Or il y avait deux écoles du vrai : l'école française (Descartes), où la vérité est comme l'affaire d'une intuition intellectuelle de base, dont il faut déduire le reste avec rigueur – l'école anglaise (Hobbes), d'après laquelle le vrai est toujours induit d'autre chose, interprété à partir des indices sensibles. Bref : déduction et induction. Le roman policier, dans un mouvement qui lui était propre, reproduisait cette dualité, et l'illustrait de chefs-d'œuvre. L'école anglaise : Conan Doyle, avec Sherlock Holmes, prodigieux interprète de signes, génie inductif. L'école française : Gaboriau, avec Tabaret et Lecoq, puis Gaston Leroux, avec Rouletabille (Rouletabille invoque toujours « le bon bout de la raison », « le cercle entre les deux bosses de son front » pour opposer explicitement sa théorie des certitudes à la méthode inductive, à la théorie des signes anglo-saxonne).

L'intérêt peut aussi bien passer du côté du criminel. Suivant une loi de réflexion métaphysique, le criminel n'est pas moins extraordinaire que le policier. Lui aussi se réclame de la justice et de la vérité, et des puissances inductive et déductive. D'où la possibilité de deux séries romanesques, l'une ayant pour héros le policier, l'autre le criminel. Leroux réussit cette double série, avec Rouletabille et Chéri-Bibi. Les deux ne se rencontrent pas, animent des séries différentes (ils ne pourraient pas se rencontrer sans que l'un ou l'autre deviennent ridicules ; cf. la tentative de Leblanc avec Arsène Lupin et Sherlock Holmes)². Mais Rouletabille et Chéri-Bibi, chacun est le double de l'autre, ils ont le même destin, la même douleur, la même quête du vrai. Ce destin, cette quête, c'est celle d'Œdipe (Rouletabille destiné à tuer son père, ou Chéri-Bibi assistant à la représentation d'Œdipe, et hurlant : « C'est tout moi ! »). Après la philosophie, la tragédie grecque.

Mais il ne faut pas trop s'étonner que le roman policier reproduise si bien la tragédie grecque, puisqu'on invoque toujours Œdipe pour marquer cette coïncidence, mais Œdipe est précisément la seule tragédie

grecque qui ait déjà cette structure policière. Etonnons-nous de ce que l'Œdipe de Sophocle soit policier, et non de ce que le roman policier soit resté œdipien. Rendons hommage à Leroux : prodigieux romancier dans la littérature française, génie des formules, « pas les mains, pas les mains », « le plus laid des hommes », « Fatalitas », « les ouvriers de porte et les fermiers de trappe », « le cercle entre les deux bosses »..., etc.

Or, avec la Série Noire, mourut le roman proprement policier. Sans doute, dans la masse de cette collection, beaucoup de livres se contentent de changer l'allure du détective lui-même (le rendre buveur, érotique, agité), mais conservent la vieille structure : désignation surprenante d'un coupable inattendu, à la fin du livre, tous les personnages étant réunis pour une dernière explication. Le nouveau n'est pas là.

Ce qui était nouveau, comme usage et exploitation littéraires, c'était d'abord de nous apprendre que l'activité policière n'a rien à voir avec une recherche métaphysique ou scientifique de la vérité. Le laboratoire de police ne ressemble pas plus à la science que les coups de téléphone d'indicateur, les rapports de gendarmerie ou les procédés de torture ne ressemblent à un discours métaphysique. En règle générale, on distingue deux cas : le meurtre professionnel, où la police sait très vite à peu près qui est le coupable ; le meurtre sexuel, où le coupable peut être n'importe qui. Mais dans les deux cas le problème ne se pose pas en termes de vérité. Il s'agit plutôt d'une étonnante compensation d'erreurs. Soit coïncider le coupable, connu mais non prouvé, dans des domaines tout autres que celui de son activité criminelle (ainsi le schéma américain de gangster impuni, mais arrêté et expulsé pour sa fausse déclaration d'impôts). Soit attendre que le coupable se manifeste ou recommence, le provoquer, le forcer à se manifester en tendant des pièges.

La Série Noire nous a habitués au type du policier qui fonce à tout hasard, quitte à multiplier les erreurs, mais croyant qu'il en sortira toujours quelque chose. A l'autre pôle, on nous fait assister à la

préparation minutieuse d'un coup, et à l'enchaînement de petites erreurs qui deviennent énormes sur le terrain (c'est de ce point de vue que la Série Noire eut de l'influence sur le cinéma). Et innocent, le lecteur finit par s'étonner de tant d'erreurs d'un côté comme de l'autre. Même la police, quand elle monte elle-même un vilain coup, le fait avec tant de maladresses qu'elle semble bien braver l'opinion.

C'est que la vérité n'est pas du tout l'élément de l'enquête : on ne peut même pas penser que la compensation des erreurs ait pour objet final la découverte du vrai. Elle a au contraire sa dimension propre, sa suffisance, une espèce d'équilibre ou de rétablissement de l'équilibre, un processus de restitution qui permet à une société, aux limites du cynisme, de cacher ce qu'elle veut cacher, de montrer ce qu'elle veut montrer, de nier l'évidence et de proclamer l'invraisemblable. Le tueur non trouvé par la police peut se faire tuer par les siens, au nom des erreurs qu'il a commises, et la police sacrifier des siens, pour d'autres erreurs, et voilà que ces compensations n'ont d'autre objet que la perpétuation d'un équilibre qui représente la société tout entière *dans sa plus haute puissance du faux*.

C'est le processus de restitution, d'équilibre ou de compensation qui apparaît aussi dans la tragédie grecque (mais cette fois celle d'Eschyle). Le plus grand roman de ce genre, le plus admirable à tous égards, n'est pas de la Série Noire : *Les Gommages* de Robbe-Grillet, qui développe une prodigieuse compensation d'erreurs, sous le double signe d'un équilibre eschylien et d'une quête œdipienne.

Avec la Série Noire, la puissance du faux est devenue l'élément policier par excellence, du point de vue littéraire. Ce qui implique encore une autre conséquence : les rapports du policier et du criminel ne sont plus du tout, évidemment, ceux d'une réflexion métaphysique. La pénétration est réelle, les ententes profondes et compensatrices. Donnant-donnant, échange de services, trahisons non moins fréquentes de part et d'autre.

Tout nous ramène toujours à la grande trinité de la puissance du faux : délation-corruption-torture. Mais il va de soi que la police n'instaure pas par elle-même, et d'initiative, cette inquiétante complicité. La réflexion métaphysique de l'ancien roman a fait place au miroir de l'autre. Une société se reflète bien dans sa police et ses crimes, en même temps qu'elle s'y sauvegarde, par de profondes ententes de fond.

On sait qu'une société capitaliste pardonne mieux le viol, l'assassinat, la torture d'enfant, que le chèque sans provision, seul crime théologique, le crime contre l'esprit. On sait bien que les grandes « affaires » comportent un certain nombre de scandales et de crimes réels ; inversement le crime est organisé en affaires rigoureuses, d'une structure aussi précise que celle d'un conseil d'administration, ou de managers. La Série Noire nous a rendus familiers d'une combinaison affaires politiques-crimes qui, malgré toutes les preuves de l'Histoire ancienne et présente, n'avait pas reçu son expression littéraire courante.

Le rapport Kefauver³, et surtout le livre de Turkus, *Société anonyme pour assassinats*, furent à l'origine de beaucoup de textes de la Série Noire. Beaucoup se contentaient de les démarquer ; au moins le faisaient-ils passer dans le roman ordinaire. Que le régime Trujillo, ou Battista – ou Hitler ou Franco – quoi d'autre encore, puisque tout le monde pense à l'affaire Ben Barka – comportent un mélange proprement Série Noire. Qu'Asturias écrivit un roman de génie : *M. le Président*⁴. Que nous en sommes tous à chercher le secret de cette unité du grotesque et du terrifiant, du terrible et de la clownerie, qui lient ensemble le pouvoir politique, la puissance économique et l'activité policière et criminelle. Tout cela est déjà dans Suétone, dans Shakespeare, dans Jarry, dans Asturias : la Série Noire a tout repris, avons-nous avancé dans la compréhension de cet alliage, le grotesque et le terrifiant qui, selon les circonstances, disposera de notre vie à chacun ?

Donc, la Série Noire a transformé nos évaluations, nos rêveries policières. Le moment était venu. Était-ce bon que nous participions en « lecture courante » à cet état de choses, qui perdait par là même de sa réalité et nous ôtait une certaine puissance d'indignation ? L'indignation surgit grâce au réel, ou grâce aux chefs-d'œuvre. Il semble que la Série Noire ait pastiché chaque grand romancier : de faux Faulkner, mais aussi de faux Steinbeck et de faux Caldwell, de faux Asturias. Et elle a suivi la mode : d'abord américaine, puis redécouvrant les problèmes criminels français.

Elle est pleine de stéréotypies : la présentation puérile de la sexualité, et surtout des yeux de tueurs (il n'y a que Chase qui ait su donner une certaine vie froide à des tueurs mal conformés, à forte personnalité). Mais la grandeur de la Série Noire, l'idée de Duhamel, reste une des plus importantes de l'édition récente : un remaniement de la vision du monde que chaque honnête homme porte en soi, concernant la police et les criminels.

Il est évident qu'il ne suffit pas d'un nouveau réalisme pour faire de la bonne littérature. Le réel en tant que tel, pour la mauvaise littérature, est l'objet de stéréotypies, de puérilisations, de rêves à bon marché, bien plus qu'une imagination imbécile ne saurait faire. Mais, plus profond que le réel et l'imaginaire, il y a la parodie. La Série Noire a souffert d'une production trop abondante ; mais elle gardait une unité, une tendance, qui trouvait périodiquement son expression dans de très beaux livres (le succès actuel de James Bond, qui ne s'est pas intégré dans la Série Noire, semble représenter une forte régression littéraire, il est vrai compensée par le cinéma, mais un retour à une conception rose de l'agent secret).

Les très beaux livres de la Série Noire, c'est quand le réel trouve une parodie qui lui est propre, et que cette parodie nous montre à son tour dans le réel des directions que nous n'aurions jamais trouvées tout seuls. Les grands livres parodiques, c'est, sur des modes très différents : *Miss*

Shumway jette un sort de Chase ; *Fantasia chez les ploucs*, de Williams ; les romans nègres de Himes, qui ont toujours des moments extraordinaires. La parodie, c'est la catégorie qui dépasse le réel et l'imaginaire. Or, dans la Série Noire, il y avait le numéro 50 : *Tendre femelle*, de James Gunn.

C'était au moment où la mode était toute américaine : on disait que certains romanciers écrivaient sous des pseudonymes américains. *Tendre femelle* est un livre admirable : la puissance du faux au plus haut degré, une vieille dame qui poursuit à l'odeur un assassin, une tentative de meurtre dans les dunes, grande parodie, il faudrait le lire ou le relire. Qui est James Gunn, qui ne fit paraître sous son nom qu'un seul roman dans la Série Noire ? Au moment où la collection fête son numéro 1000, et réédite tant de livres, en même temps qu'en hommage à M. Duhamel, nous nous permettons de réclamer la réédition du n° 50.

★ *Arts et Loisirs*, n° 18, 26 janv.-1^{er} févr. 1966, p. 12-13.

1. En 1945, le romancier Marcel Duhamel crée chez Gallimard la « Série Noire », collection consacrée au roman policier qu'il dirigera jusqu'en 1977.

2. Maurice Leblanc, *Arsène Lupin contre Herlock Sholmès*, 1908, rééd. le Livre de Poche.

3. Rapport d'un sénateur démocrate en 1952 sur le gangstérisme en Amérique.

4. *M. le Président*, Paris, Flammarion, rééd. 1987.

GILBERT SIMONDON, *L'INDIVIDU*
ET SA GENÈSE PHYSICO-BIOLOGIQUE‡

Le principe d'individuation est respecté, jugé vénérable, mais il semble que la philosophie moderne se soit jusqu'à maintenant gardée de reprendre pour son compte le problème. Les acquis de la physique, de la biologie et de la psychologie nous ont amenés à relativiser, à atténuer le principe, non pas à le réinterpréter. C'est déjà la force de Gilbert Simondon de présenter une théorie profondément originale de l'individuation, qui implique toute une philosophie. Simondon part de deux remarques critiques : 1^o Traditionnellement le principe d'individuation est rapporté à un individu tout fait, déjà constitué. On se demande seulement ce qui constitue l'individualité d'un tel être, c'est-à-dire ce qui caractérise un être déjà individué. Et parce qu'on « met » l'individu après l'individuation, du même coup, on « met » le principe d'individuation *avant* l'opération d'individuer, au-dessus de l'individuation même ; 2^o Dès lors, on « met » l'individuation partout ; on en fait un caractère coextensif à l'être, du moins à l'être concret (fût-il divin). On en fait tout l'être, et le premier moment de l'être hors du concept. Cette erreur est corrélative de la précédente. En réalité, l'individu ne peut être que contemporain de son individuation, et l'individuation, contemporaine du principe : le principe doit être vraiment génétique, non pas simple principe de réflexion. Et l'individu n'est pas seulement résultat, mais *milieu* d'individuation. Mais de ce point de vue précisément, l'individuation cesse d'être coextensive à l'être ; elle doit représenter un moment, qui n'est ni tout l'être ni le premier. Elle

doit être situable, déterminable par rapport à l'être, dans un mouvement qui nous fera passer du pré-individuel à l'individu.

La condition préalable de l'individuation, selon Simondon, est l'existence d'un système métastable. C'est faute d'avoir reconnu l'existence de tels systèmes que la philosophie tomba dans les deux apories précédentes. Mais ce qui définit essentiellement un système métastable, c'est l'existence d'une « disparation », au moins de deux ordres de grandeur, de deux échelles de réalité disparates, entre lesquels il n'y a pas encore de communication interactive. Il implique donc une *différence* fondamentale, comme un état de dissymétrie. S'il est pourtant système, c'est dans la mesure où la différence est en lui comme *énergie potentielle*, comme *différence de potentiel* répartie dans telles ou telles limites. La conception de Simondon, nous semble ici pouvoir être rapprochée d'une théorie des quantités intensives ; car c'est en elle-même que chaque quantité intensive est différence. Une quantité intensive comprend une différence en soi, contient des facteurs du type E-E', à l'infini, et s'établit d'abord entre des niveaux disparates, des ordres hétérogènes qui n'entreront en communication que plus tard, en extension. Comme le système métastable, elle est structure (non pas encore synthèse) de l'hétérogène.

L'importance de la thèse de Simondon apparaît déjà. En découvrant la condition préalable de l'individuation, il distingue rigoureusement singularité et individualité. Car le métastable, défini comme être *pré-individuel*, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition des potentiels. (N'en est-il pas de même dans la théorie des équations différentielles, où l'existence et la répartition des « singularités » sont d'une autre nature que la forme « individuelle » des courbes intégrales dans leur voisinage ?) Singulier sans être individuel, tel est l'état de l'être pré-individuel. Il est différence, disparité, disparation. Et parmi les plus belles pages du livre, il y a celles où Simondon montre

comment la disparité, comme premier moment de l'être, comme moment singulier, est effectivement supposée par tous les autres états, qu'ils soient d'unification, d'intégration, de tension, d'opposition, de résolution des oppositions..., etc. Notamment contre Lewin et la *Gestaltheorie*, Simondon soutient que l'idée de disparation est plus profonde que celle d'opposition, l'idée d'énergie potentielle, plus profonde que celle de champ de forces : « Avant l'espace hodologique, il y a ce chevauchement des perspectives qui ne permet pas de saisir l'obstacle déterminé, parce qu'il n'y a pas de dimensions par rapport auxquelles l'ensemble unique s'ordonnerait ; la *fluctuatio animi*, qui précède l'action résolue, n'est pas hésitation entre plusieurs objets ou même entre plusieurs voies, mais recouvrement mouvant d'ensembles incompatibles, presque semblables, et pourtant disparates » (p. 233). Monde chevauchant de singularités discrètes, d'autant plus chevauchant que celles-ci ne communiquent pas encore, ou ne sont pas prises dans une individualité : tel est le premier moment de l'être.

Comment l'individuation va-t-elle procéder à partir de cette condition ? On dira aussi bien qu'elle établit une communication interactive entre les ordres de grandeur ou de réalité disparates ; qu'elle actualise l'énergie potentielle ou intègre les singularités ; qu'elle *résout le problème* posé par les disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degré supérieur (ainsi la profondeur pour les images rétinienne). La catégorie du « problématique » prend, dans la pensée de Simondon une grande importance, dans la mesure même où elle est pourvue d'un sens objectif : elle ne désigne plus en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être, le premier moment pré-individuel. Et, dans la dialectique de Simondon, le problématique remplace le négatif. L'individuation est donc l'organisation d'une solution, d'une « résolution » pour un système

objectivement problématique. Cette résolution doit être conçue de deux façons complémentaires. D'une part comme *résonance interne*, celle-ci étant « le mode le plus primitif de la communication entre des réalités d'ordre différent » (et nous croyons que Simondon a réussi à faire de la « résonance interne » un concept philosophique extrêmement riche, susceptible de toutes sortes d'applications, même et surtout en psychologie, dans le domaine de l'affectivité). D'autre part comme *information*, celle-ci établissant à son tour une communication entre deux niveaux disparates, l'un défini par une *forme* déjà contenue dans le récepteur, l'autre par le signal apporté de l'extérieur (on retrouve ici les préoccupations de Simondon concernant la cybernétique, et toute une théorie de la « signification » dans ses rapports avec l'individu). De toute manière, l'individuation apparaît bien comme l'avènement d'un nouveau moment de l'Etre, le moment de *l'être phasé*, couplé à lui-même : « C'est l'individuation qui crée les phases, car les phases ne sont que ce développement de l'être de part et d'autre de lui-même... L'être pré-individuel est l'être sans phases, tandis que l'être après l'individuation est l'être phasé. Une telle conception identifie, ou tout au moins rattache individuation et devenir de l'être » (p. 276).

Nous n'avons encore indiqué que les principes très généraux du livre. Dans le détail, l'analyse s'organise autour de deux centres. D'abord une étude des différents domaines d'individuation ; notamment les différences entre l'individuation physique et l'individuation vitale font l'objet d'un exposé profond. Le régime de résonance interne apparaît comme différent dans les deux cas ; l'individu physique se contente de recevoir une seule fois de l'information, et réitère une singularité initiale, tandis que le vivant reçoit successivement plusieurs apports d'information et comptabilise plusieurs singularités ; et surtout l'individuation physique se fait et se prolonge à la limite du corps, par exemple du cristal, tandis que le vivant s'accroît de l'intérieur et de l'extérieur, tout le contenu de

son espace intérieur étant « topologiquement » en contact avec le contenu de l'espace intérieur (sur ce point, Simondon écrit un chapitre admirable, « topologie et ontogenèse »). On s'étonnera que Simondon n'ait pas davantage utilisé, dans le domaine de la biologie, les travaux de l'école de Child sur les gradients et les systèmes de résolution dans le développement de l'œuf ; car ces travaux suggèrent l'idée d'une individuation par l'intensité, d'un champ intensif d'individuation, qui confirmerait sur bien des points les thèses de Simondon. Mais sans doute est-ce parce que celui-ci veut, non pas s'en tenir à une détermination biologique de l'individuation, mais préciser des niveaux de plus en plus complexes : ainsi il y a une individuation proprement psychique, qui surgit précisément lorsque les fonctions vitales ne suffisent plus à résoudre les problèmes posés au vivant, et lorsqu'une nouvelle charge de réalité pré-individuelle est mobilisée dans une nouvelle problématique, dans un nouveau processus de solution (cf. une théorie très intéressante de l'affectivité). Et le psychisme à son tour s'ouvre sur un « collectif transindividuel ».

On voit quel est le second centre des analyses de Simondon. En un sens, il s'agit d'une vision morale du monde. Car l'idée fondamentale, c'est que le pré-individuel reste et doit rester associé à l'individu, « source d'états métastables futurs ». *L'esthétisme* est dès lors condamné comme l'acte par lequel l'individu se coupe de la réalité pré-individuelle dans laquelle il plonge, se ferme sur une singularité, refuse de communiquer, et, d'une certaine manière provoque une perte d'information. « Il y a éthique dans la mesure où il y a information, c'est-à-dire signification surmontant une disparition d'éléments d'êtres, et faisant ainsi que ce qui est intérieur soit aussi extérieur » (p. 297). *L'éthique* parcourt donc une sorte de mouvement qui va du pré-individuel au trans-individuel par l'individuation. (Le lecteur se demande toutefois si, dans son éthique, Simondon ne restaure pas la forme d'un Moi qu'il avait pourtant conjurée

dans sa théorie de la disparité, ou de l'individu conçu comme être déphasé et polyphasé.)

Peu de livres, en tout cas, font autant sentir à quel point un philosophe peut à la fois prendre son inspiration dans l'actualité de la science, et pourtant rejoindre les grands problèmes classiques en les transformant, en les renouvelant. Les nouveaux concepts établis par Simondon nous semblent d'une extrême importance ; leur richesse et leur originalité frappent ou influencent le lecteur. Et ce que Simondon élabore, c'est toute une ontologie, d'après laquelle l'Etre n'est jamais Un : pré-individuel, il est plus qu'un métastable, superposé, simultanément à lui-même ; individué, il est encore multiple, parce que « polyphasé », « phase du devenir qui conduira à de nouvelles opérations ».

* *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars 1966, p. 115-118. L'ouvrage de G. Simondon (1924-1989) est paru en 1964 aux PUF, Paris, coll. « Epiméthée ». Il s'agit de la publication partielle de la thèse de doctorat d'Etat, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, soutenue en 1958. La deuxième partie ne fut publiée qu'en 1989, chez Aubier, sous le titre *L'individuation psychique et collective*.

1. Sur cette question, Deleuze renvoie invariablement à l'ouvrage de Dalcq, *L'Œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941.

L'HOMME, UNE EXISTENCE DOUTEUSE*

Ce livre commence par une minutieuse description des *Ménines* de Velasquez, ou plutôt de l'espace de ce tableau : le peintre vu, mais en train de regarder ; la toile qu'il est en train de faire, mais dont on ne voit que l'envers ; les personnages convergeant vers un point qui jaillit à l'avant du tableau ; et le vrai modèle, le roi, qui se réfléchit seulement dans un miroir en arrière, contemplant lui-même tout ce qui le contemple, formant la grande absence et pourtant le centre extrinsèque de l'œuvre. A mesure qu'on lit ces pages très belles de Michel Foucault, on voit se dégager à la fois les éléments et les moments de ce qu'on appelle une *représentation* : son système d'identité, de différence, de redoublement et de réflexion, son espace propre, jusqu'à ce vide essentiel désignant le personnage pour qui toute la représentation existe, qui se représente lui-même en elle, et qui pourtant n'y est pas en personne présent – « la place du roi ».

C'est que, par la notion de représentation, Foucault définit l'âge classique, la forme du savoir à l'âge classique, entre la Renaissance et notre modernité. La Renaissance comprenait encore son savoir comme une « interprétation de signes », le rapport du signe à ce qu'il signifie étant couvert par le riche domaine des « similitudes ». Et là encore, dès le début du livre, les analyses de Foucault sont d'une telle maîtrise, d'un ton si nouveau que le lecteur sent l'approche d'une nouvelle manière de penser dans cette réflexion apparente sur l'histoire. Tout savoir, selon Foucault, se déploie dans un « espace » caractéristique. Or, avec le XVII^e siècle, *l'espace des signes* tend à se défaire, pour faire place à celui de la

représentation, qui réfléchit les significations et décompose les similitudes, faisant jaillir l'ordre nouveau des identités et des différences. (*Don Quichotte*, c'est précisément le premier grand constat de la faillite des signes au profit d'un monde de la représentation.) Cet Ordre, cette forme de la représentation, se trouvera remplie par des ordres positifs fondés sur des suites empiriques : « Histoire naturelle », « Théorie de la monnaie et de la valeur », « Grammaire générale ». Entre ces trois ordres positifs, toutes sortes de résonances se produisent, qui viennent de leur commune appartenance à l'espace de la représentation : le « caractère » est la représentation des individus de la nature, la « monnaie », celle des objets du besoin, le « nom », celle du langage lui-même.

Or, on a beau parler de *sciences de l'homme* qui se seraient constituées dès le XVIII^e siècle, le résultat des analyses précédentes est au contraire que *l'homme n'existe pas et ne peut pas exister* dans cet espace classique de la représentation. Toujours la place du roi : « la nature humaine » est certes représentée, dans un dédoublement de la représentation qui rapporte cette nature humaine à la *Nature*, mais l'homme n'existe pas encore, dans son être propre ou son domaine subreprésentatif. Il n'existe pas « comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible »¹. C'est en ce sens que Foucault donne pour sous-titre à son livre : « Une archéologie des sciences humaines. » A quelles conditions les sciences de l'homme ont-elles été possibles dans la forme du savoir, ou quelle est vraiment la date de naissance de l'homme ?

La réponse est très précise : l'homme n'existe dans l'espace du savoir qu'à partir du moment où le monde « classique » de la représentation s'écroule à son tour, sous le coup d'instances non représentables et non représentatives. C'est le surgissement de l'obscur, ou d'une dimension de profondeur. Il faut d'abord que la *biologie* naisse, et l'*économie politique*, la *philologie* : les conditions de possibilité du vivant sont cherchées dans la vie elle-même (Cuvier), les conditions de l'échange et du profit sont

cherchées dans la profondeur du travail (Ricardo), la possibilité du discours et de la grammaire est cherchée dans la profondeur historique des langues, dans le système des flexions, la série des désinences et les modifications du radical (Grimm, Bopp). « Lorsque, quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les richesses dans la poussée progressive des formes de la production, les mots dans le devenir du langage² », alors l'histoire naturelle fait place à la biologie, la théorie de la monnaie à l'économie politique, la grammaire générale à la philologie.

Et en même temps l'homme se découvre de deux façons. *D'une part* comme dominé par le travail, la vie, le langage ; dès lors comme objet de sciences positives nouvelles, qui devront prendre modèle sur la biologie, ou sur l'économie politique, ou sur la philologie. *D'autre part* comme fondant cette nouvelle positivité sur la catégorie de sa propre finitude : à la métaphysique de l'infini se substitue une analytique du fini qui trouve dans la vie, le travail et le langage ses structures « transcendantales ». L'homme a donc un être double. Ce qui s'est effondré, c'est la souveraineté de l'identique dans la représentation. L'homme est traversé d'une disparité essentielle, comme d'une *aliénation de droit*, séparé de lui-même par les mots, les travaux, les désirs. Et dans cette révolution qui fait éclater la représentation, c'est le même qui doit se dire du Différent, non plus la différence se subordonner au même : la révolution de Nietzsche.

Il s'agit bien pour Foucault de fonder les sciences de l'homme. Mais c'est une fondation empoisonnée, une archéologie qui brise ses idoles. Cadeau malicieux. Essayons de résumer l'idée de Foucault : les sciences de l'homme ne se sont nullement constituées quand l'homme s'est pris pour objet de représentation, ni même quand il s'est découvert une histoire. C'est au contraire quand il s'est « deshistoricisé », quand les choses (les mots, les vivants, les productions) ont reçu une historicité qui les libérait de l'homme et de sa représentation. Alors les sciences de

l'homme se sont constituées en *mimant* les nouvelles sciences positives de la biologie, de l'économie politique et de la philologie. Pour affirmer leur spécificité, elles ont restauré l'ordre de la représentation, mais en le chargeant des ressources de l'inconscient.

Ce faux équilibre montre déjà que les sciences de l'homme ne sont pas des sciences. Elles ont prétendu remplir la *place vide* dans la représentation. Mais cette place du roi ne peut pas, ne doit pas être remplie : l'anthropologie est une mystification. De l'âge classique à la modernité, nous allons d'un état où l'homme n'existe pas encore à un état où il a déjà disparu. « De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque : il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser³. » En effet, ce à quoi l'analytique de la finitude nous convie, ce n'est pas à faire la science de l'homme, mais à dresser une nouvelle *image de la pensée* : une pensée qui ne s'oppose plus du dehors à l'impensable ou au non-pensé, mais qui le logerait en elle, qui serait dans un rapport essentiel avec lui (le désir est « ce qui demeure toujours impensé au cœur de la pensée ») ; une pensée qui serait par elle-même en rapport avec l'obscur, et qui serait en droit traversée d'une sorte de fêlure sans laquelle elle ne pourrait s'exercer. La fêlure ne peut pas être comblée, parce qu'elle est l'objet le plus haut de la pensée : l'homme ne la comble ou ne la recolle pas, la fêlure au contraire est dans l'homme la fin de l'homme ou le point originaire de la pensée. Cogito pour un moi dissous... Et dans le savoir qui concerne l'homme, seules l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique le dépassent effectivement, formant les trois grands axes de l'analytique du fini.

On comprend mieux comment ce livre prolonge la réflexion de Foucault sur la folie, sur la transformation du concept de folie de l'âge classique à l'âge moderne. Surtout il apparaît que les trois grands livres de Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Naissance de la clinique* : une

archéologie du regard médical, les Mots et les Choses : une archéologie des sciences humaines, s'enchaînent pour réaliser un projet si nouveau pour la philosophie comme pour l'histoire des sciences. Foucault lui-même présente donc sa méthode comme archéologique. Il faut entendre par là une étude du « sous-sol », du « sol » sur lequel s'exerce la pensée, et dans lequel elle plonge pour former ses concepts. Qu'il y ait des couches très différentes dans ce sol, qu'il y ait même des mutations, des bouleversements topographiques, des organisations d'espaces nouveaux, c'est ce que montre Foucault : par exemple la mutation qui rend possible l'image classique de la pensée, ou celle qui prépare l'image moderne. Sans doute peut-on assigner à cette « histoire » des causalités sociologiques ou même psychologiques ; mais réellement les causalités se déploient dans des espaces qui supposent déjà une image de la pensée. Il faut concevoir des événements de la pensée pure, événements radicaux ou transcendants qui déterminent à telle époque un espace du savoir.

Au lieu d'une étude historique des *opinions* (point de vue qui régit encore la conception traditionnelle de l'histoire de la philosophie) se dessine une étude synchronique du savoir et de ses conditions : non pas conditions qui le rendent possible en général, mais qui le rendent réel et le déterminent à tel moment.

Une telle méthode a au moins deux résultats paradoxaux : elle déplace l'importance des concepts, et même celle des auteurs. Ainsi l'important pour définir l'âge classique, ce n'est pas le mécanisme ni la mathématique, mais ce bouleversement dans le régime des signes, qui cessent d'être une figure du monde et basculent dans la représentation : cela seul rend possible et la *mathesis* et le mécanisme. De même l'important n'est pas de savoir si Cuvier est fixiste, mais comment, en réaction contre le point de vue de l'histoire naturelle dont Lamarck est encore prisonnier, il forme une biologie qui rend possible et l'évolutionnisme et les discussions sur l'évolutionnisme. En règle générale, et le livre abonde en exemples

décisifs, les grands débats d'opinions sont moins importants que l'espace de savoir qui les rend possibles ; et ce ne sont pas nécessairement les mêmes auteurs qui sont grands au niveau de l'histoire la plus visible et au niveau de l'archéologie. Foucault peut dire : « ... je l'ai appris plus clairement chez Cuvier, chez Bopp, chez Ricardo que chez Kant ou chez Hegel », et jamais il n'est plus philosophe que quand il récuse les grandes lignées au profit d'une généalogie souterraine, plus secrète.

Une nouvelle image de la pensée, une nouvelle conception de ce que signifie penser est aujourd'hui la tâche de la philosophie. C'est là qu'elle peut montrer sa capacité de mutations et de nouveaux « espaces » non moindre que celle des sciences ou des arts. A la question : qu'est-ce qui se passe de nouveau en philosophie ? les livres de Foucault apportent par eux-mêmes une réponse profonde, la plus vivante, la plus probante aussi. Nous croyons que *Les Mots et les Choses* sont un grand livre, sur de nouvelles pensées.

* *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} juin 1966, p. 32-34 (Sur le livre de M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966).

1. MC, p. 321.

2. MC, p. 356.

3. MC, p. 353.

LA MÉTHODE DE DRAMATISATION*

M. Gilles Deleuze, chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lyon, se propose de développer devant les membres de la Société Française de Philosophie les arguments suivants :

Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se peut que des questions du type : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important concernant l'Idée.

Les dynamismes spatio-temporels ont plusieurs propriétés : 1° ils créent des espaces et des temps particuliers ; 2° ils forment une règle de spécification pour les concepts, qui resteraient sans eux incapables de se diviser logiquement ; 3° ils déterminent le double aspect de la *différenciation*, qualitatif et quantitatif (qualités et étendues, espèces et parties) ; 4° ils comportent ou désignent un sujet, mais un sujet « larvaire », « embryonné » ; 5° ils constituent un théâtre spécial ; 6° ils expriment des Idées. – Sous tous ces aspects ils figurent le mouvement de la dramatisation.

Sous la dramatisation, l'Idée s'incarne ou s'actualise, se *différencie*. Encore faut-il que l'Idée, dans son contenu propre, présente déjà des caractères qui correspondent avec les deux aspects de la différenciation. En effet, elle est en elle-même système de rapports différentiels, et répartition de points remarquables ou singuliers qui en résultent (événements idéaux). C'est-à-dire : l'Idée est pleinement *différenciée* en

elle-même, avant de se *différencier* dans l'actuel. Ce statut de l'Idée rend compte de sa valeur logique, qui n'est pas le clair-et-distinct, mais, comme l'a pressenti Leibniz, le distinct-obscur. La méthode de dramatisation dans son ensemble est représentée dans le concept complexe de différent/ciation qui doit doncner un sens aux questions dont nous sommes partis.

Compte rendu de la séance

La séance est ouverte à 16 h 30, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet, sous la présidence de M. Jean Wahl, Président de la Société.

Jean Wahl. – Je ne présente pas M. Gilles Deleuze : vous connaissez ses livres aussi bien sur Hume que sur Nietzsche et sur Proust, et vous connaissez aussi son grand talent. Je lui donne immédiatement la parole.

Gilles Deleuze. – L'Idée, la découverte de l'Idée, n'est pas séparable d'un certain type de question. L'Idée est d'abord une « objectité » qui correspond, comme telle, à une façon de poser les questions. Elle ne répond qu'à l'appel de certaines questions. C'est dans le platonisme que la question de l'Idée est déterminée sous la forme : *Qu'est-ce que...?* Cette question noble est censée concerner l'essence, et s'oppose à des questions vulgaires qui renvoient seulement à l'exemple ou à l'accident. Ainsi on ne demandera pas *ce qui* est beau, mais ce qu'est le Beau. Non pas *où* et *quand* il y a justice, mais ce qu'est le Juste. Non pas *comment* « deux » est obtenu, mais ce qu'est la dyade. Non pas *combien*, mais ce que... Tout le platonisme semble donc opposer une question majeure, toujours reprise et répétée par Socrate comme celle de l'essence ou de l'Idée, à des questions mineures de l'opinion qui expriment seulement des manières confuses de penser, soit chez les vieillards et les enfants malhabiles, soit chez les sophistes et les rhéteurs trop habiles.

Et pourtant ce privilège du *Qu'est-ce que...?* se révèle lui-même confus et douteux, même dans le platonisme et la tradition platonicienne. Car la question *Qu'est-ce que ?* n'anime finalement que les dialogues dits aporétiques. Se peut-il que la question de l'essence soit celle de la contradiction, et qu'elle nous jette elle-même dans des contradictions inextricables ? Dès que la dialectique platonicienne devient une chose sérieuse et positive, on la voit prendre d'autres formes : qui ? dans le *Politique*, combien ? dans le *Philèbe*, où et quand ? dans le *Sophiste*, en quel cas ? dans le *Parménide*. Comme si l'Idée n'était positivement déterminable qu'en fonction d'une typologie, d'une topologie, d'une posologie, d'une casuistique transcendantales. Ce qui est reproché aux sophistes, alors, c'est moins d'avoir utilisé des formes de question inférieures en elles-mêmes, que de ne pas avoir su déterminer les conditions dans lesquelles elles prennent leur portée et leur sens idéels. Et si l'on considère l'ensemble de l'histoire de la philosophie, on cherche en vain quel philosophe a pu procéder par la question « qu'est-ce que ? ». Aristote, surtout pas Aristote. Peut-être Hegel, peut-être n'y a-t-il que Hegel, précisément parce que sa dialectique, étant celle de l'essence vide et abstraite, ne se sépare pas du mouvement de la contradiction. La question *Qu'est-ce que ?* préjuge de l'Idée comme simplicité de l'essence ; il est forcé, dès lors, que l'essence simple comprenne l'inessentiel, et le comprenne *en essence*, donc se contredise. Un tout autre procédé (tel qu'on le trouve esquissé dans la philosophie de Leibniz) doit être entièrement distingué de la contradiction : cette fois, c'est l'inessentiel qui comprend l'essentiel, et qui le comprend seulement *en cas*. La subsumption sous « le cas » forme un langage original des propriétés et événements. Nous devons appeler *vice-diction* ce procédé tout à fait différent de celui de la contradiction. Il consiste à parcourir l'Idée comme une multiplicité. La question n'est plus de savoir si l'Idée est une ou multiple, ou même les deux à la fois ; « multiplicité », employé comme

substantif, désigne un domaine où l’Idée, par elle-même, est beaucoup plus proche de l’accident que de l’essence abstraite, et ne peut être déterminée qu’avec les questions qui ? comment ? combien ? où et quand ? dans quel cas ? – toutes formes qui en tracent les véritables coordonnées spatio-temporelles.

Nous demandons d’abord : quel est le trait caractéristique ou distinctif d’une chose en général ? Un tel trait est double : la ou les qualités qu’elle possède, l’étendue qu’elle occupe. Même lorsqu’on ne peut pas distinguer de parties divisibles actuelles, on distingue des régions et des points remarquables ; et l’on ne doit pas seulement considérer l’étendue intérieure, mais la manière dont la chose détermine et différencie tout un espace extérieur, comme dans l’aire de chasse d’un animal. Bref, toute chose est au croisement d’une double synthèse : de qualification ou spécification, et de partition, composition ou organisation. Il n’y a pas de qualité sans une étendue qui la sous-tend, et dans laquelle elle diffuse, pas d’espèce sans parties ou points organiques. Les parties sont le nombre de l’espèce, comme l’espèce, la qualité des parties. Tels sont les deux aspects corrélatifs de la *différenciation* : espèce et parties, spécification et organisation. Ils constituent les conditions de la représentation des choses en général.

Mais si la différenciation a ainsi deux formes complémentaires, quel est l’agent de cette distinction et de cette complémentarité ? Sous l’organisation comme sous la spécification, nous ne trouvons rien d’autre que des dynamismes spatio-temporels : c’est-à-dire des agitations d’espace, des creusées de temps, de pures synthèses de vitesses, de directions et de rythmes. Déjà les caractères les plus généraux d’embranchement, d’ordre et de classe, jusqu’aux caractères génériques et spécifiques, dépendent de tels dynamismes ou de telles directions de développement. Et simultanément, sous les phénomènes partitifs de la

division cellulaire, on trouve encore des instances dynamiques, migrations cellulaires, plissements, invaginations, étirements qui constituent une « dynamique de l'œuf ». A cet égard le monde entier est un œuf. Aucun concept ne recevrait une division logique dans la représentation, si cette division n'était déterminée par des dynamismes sub-représentatifs : on le voit bien dans le processus platonicien de la division, qui n'agit qu'en fonction des deux directions de la droite et de la gauche, et, comme dans l'exemple de la pêche à la ligne, à l'aide de déterminations du type « entourer-frapper », « frapper de haut en bas – de bas en haut ».

Ces dynamismes supposent toujours un champ dans lequel ils se produisent, hors duquel ils ne se produiraient pas. Ce champ est intensif, c'est-à-dire implique une distribution en profondeur de différences d'intensité. Bien que l'expérience nous mette toujours en présence d'intensités déjà développées dans des étendues, déjà recouvertes par des qualités, nous devons concevoir, précisément comme condition de l'expérience, des intensités pures enveloppées dans une profondeur, dans un *spatium* intensif qui préexiste à toute qualité comme à toute extension. La profondeur est la puissance du pur *spatium* inétendu ; l'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi, et chaque intensité est déjà différence, du type $E - E'$, où E renvoie à son tour à $e - e'$, et e , à $\epsilon - \epsilon'$, etc. Un tel champ intensif constitue un milieu d'individuation. C'est pourquoi il ne suffit pas de rappeler que l'individuation n'opère ni par spécification prolongée (*species infima*), ni par composition ou division de parties (*pars ultima*). Il ne suffit pas de découvrir une différence de nature entre l'individuation d'une part, et, d'autre part, la spécification ou la partition. Car, en outre, l'individuation est la condition préalable sous laquelle la spécification, et la partition ou la composition, opèrent dans un système. L'individuation est intensive, et

se trouve supposée par toutes les qualités et espèces, par toutes les extensions et parties qui viennent remplir ou développer le système.

Encore faut-il, l'intensité étant différence, que les différences d'intensité entrent en communication. Il faut comme un « différenciant » de la différence, qui rapporte le différent au différent. Ce rôle est tenu par ce qu'on appelle le précurseur sombre. La foudre jaillit entre intensités différentes, mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin inversé et en creux, parce qu'il est d'abord l'agent de la communication des séries de différences. S'il est vrai que tout système est un champ intensif d'individuation construit sur des séries de bordure hétérogènes ou disparates, la mise en communication des séries, sous l'action du sombre précurseur, induit des phénomènes de *couplage* entre les séries, de *résonance interne* dans le système, de *mouvement forcé* sous forme d'une amplitude qui déborde les séries de base elles-mêmes. C'est sous toutes ces conditions qu'un système se remplit de qualités et se développe en extension. Car une qualité est toujours un signe ou un événement qui sort des profondeurs, qui fulgure entre intensités différentes, et qui dure tout le temps nécessaire à l'annulation de sa différence constitutive. D'abord et avant tout, c'est l'ensemble de ces conditions qui détermine les dynamismes spatio-temporels, eux-mêmes générateurs de ces qualités et de ces étendues.

Les dynamismes ne sont pas absolument sans sujet. Encore ne peuvent-ils avoir pour sujets que des ébauches, non encore qualifiés ni composés, plutôt patients qu'agents, seuls capables de supporter la pression d'une résonance interne ou l'amplitude d'un mouvement forcé. Composé, qualifié, un adulte y périrait. La vérité de l'embryologie, déjà, c'est qu'il y a des mouvements que seul l'embryon peut supporter : ici, pas d'autre sujet que larvaire. Le cauchemar lui-même est peut-être un de ces mouvements que ni l'homme éveillé, *ni même le rêveur*, ne peuvent

supporter, mais seulement l'endormi sans rêve, l'endormi du sommeil profond. Et la pensée, considérée comme dynamisme propre au système philosophique, est peut-être à son tour un de ces mouvements terribles inconciliables avec un sujet formé, qualifié et composé comme celui du *cogito* dans la représentation. La « régression » est mal comprise tant qu'on n'y voit pas l'activation d'un sujet larvaire, seul patient capable de soutenir les exigences d'un dynamisme systématique.

L'ensemble de ces déterminations : champ d'individuation, séries de différences intensives, précurseur sombre, couplage, résonance et mouvement forcé, sujets larvaires, dynamismes spatio-temporels – cet ensemble dessine les coordonnées multiples qui correspondent aux questions combien ? qui ? comment ? où ? et quand ?, et qui leur donnent une portée transcendante, au-delà des exemples empiriques. Cet ensemble de déterminations, en effet, n'est nullement lié à tel ou tel exemple emprunté à un système physique, ou biologique, mais énonce les catégories de tout système en général. Non moins qu'une expérimentation physique, des expériences psychiques du type proustien impliquent la communication de séries disparates, l'intervention d'un précurseur sombre, des résonances et mouvements forcés qui en découlent. Il arrive constamment que des dynamismes, qualifiés d'une certaine façon dans un domaine, soit repris sur un tout autre mode dans un autre domaine. Le dynamisme géographique de l'île (île par rupture avec le continent et île par surgissement hors des eaux) est repris dans le dynamisme mythique de l'homme sur l'île déserte (rupture dérivée et recommencement originel). Ferenczi a montré, dans la vie sexuelle, comment le dynamisme physique d'éléments cellulaires se trouvait repris dans le dynamisme biologique d'organes et même dans le dynamisme psychique des personnes.

C'est que les dynamismes, et leurs concomitants, travaillent sous toutes les formes et les étendues qualifiées de la représentation, et constituent,

plutôt qu'un dessin, un ensemble de lignes abstraites issues d'une profondeur inextensive et informelle. Etrange théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves – et pour lequel Artaud avait choisi le mot « cruauté ». Ces lignes abstraites forment un drame qui correspond à tel ou tel concept, et qui en dirige à la fois la spécification et la division. C'est la connaissance scientifique, mais c'est aussi le rêve, et c'est aussi les choses en elles-mêmes qui dramatisent. Un concept étant donné, on peut toujours en chercher le drame, et *jamais le concept ne se diviserait ni ne se spécifierait* dans le monde de la représentation sans les dynamismes dramatiques qui le déterminent ainsi dans un système matériel sous toute représentation possible. Soit le concept de vérité : il ne suffit pas de poser la question abstraite « qu'est-ce que le vrai ? ». Dès que nous demandons « qui veut le vrai, quand et où, comment et combien ? », nous avons pour tâche d'assigner des sujets larvaires (le jaloux, par exemple), et de purs dynamismes spatio-temporels (tantôt faire surgir la « chose » en personne, à une certaine heure, en un certain lieu ; tantôt accumuler les indices et les signes, d'heure en heure et suivant un chemin qui n'en finit pas). Quand nous apprenons ensuite que le concept de vérité dans la représentation se divise en deux directions, l'une d'après laquelle le vrai surgit en personne et dans une intuition, l'autre d'après laquelle le vrai est toujours inféré d'autre chose, conclu d'indices comme ce qui n'est pas là, nous n'avons pas de peine à retrouver sous *ces théories traditionnelles de l'intuition et de l'induction* les dynamismes de l'inquisition ou de l'aveu, de l'accusation ou de l'enquête, qui travaillent en silence et dramatiquement, de manière à déterminer la division théorique du concept.

Ce que nous appelons drame ressemble particulièrement au schème kantien. Car le schème selon Kant est bien une détermination *a priori* de

l'espace et du temps comme correspondant à un concept : *le plus court* est le drame, le rêve ou plutôt le cauchemar de la ligne droite. C'est exactement le dynamisme qui divise le concept de ligne en droite et courbe, et qui, bien plus, dans la conception archimédienne des limites, permet de mesurer la courbe en fonction de la droite. Seulement, ce qui reste encore tout à fait mystérieux, c'est la manière dont le schème a ce pouvoir par rapport au concept. D'une certaine manière, tout le postkantisme a tenté d'élucider le mystère de cet art caché, d'après lequel des déterminations dynamiques spatio-temporelles ont vraiment le pouvoir de dramatiser un concept, bien qu'elles soient d'une tout autre nature que lui.

La réponse est peut-être dans la direction que certains postkantien indiquaient : les dynamismes spatio-temporels purs ont le pouvoir de dramatiser les *concepts*, parce que d'abord ils actualisent, ils incarnent des *Idées*. Nous disposons d'un point de départ pour éprouver cette hypothèse : s'il est vrai que les dynamismes commandent les deux aspects inséparables de la différenciation – spécification et partition, qualification d'une espèce et organisation d'une étendue –, il faudrait que l'Idée présente à son tour deux aspects, dont ceux-ci dérivent d'une certaine manière. Nous devons donc nous interroger sur la nature de l'Idée, sur sa différence de nature avec le concept.

Une Idée a deux caractères principaux. D'une part, elle consiste en un ensemble de rapports différentiels entre éléments dénués de forme sensible et de fonction, qui n'existent que par leur détermination réciproque. De tels rapports sont du type dx/dy (bien que la question de l'infiniment petit n'ait nullement à intervenir ici). Dans les cas les plus divers, nous pouvons demander si nous nous trouvons bien devant des *éléments idéaux*, c'est-à-dire sans figure et sans fonction, mais réciproquement déterminables dans un réseau de rapports différentiels : les phonèmes sont-ils dans ce cas ? Et telles ou telles particules

physiques ? Et les gènes biologiques ? Nous devons dans chaque cas poursuivre notre recherche jusqu'à l'obtention de ces différentiels, qui n'existent et ne sont déterminés que les uns par rapport aux autres. Nous invoquons alors un principe, dit de détermination réciproque, comme premier aspect de la raison suffisante. D'autre part, aux rapports différentiels correspondent des distributions de « singularités », des répartitions de points remarquables et de points ordinaires, telles qu'un point remarquable engendre une série prolongeable sur tous les points ordinaires jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Les singularités sont des *événements idéaux*. Il se peut que les notions de singulier et de régulier, de remarquable et d'ordinaire, aient pour la philosophie même une importance ontologique et épistémologique beaucoup plus grande que celles de vrai et de faux ; car le *sens* dépend de la distinction et de la distribution de ces points brillants dans l'Idée. On conçoit qu'une détermination complète de l'Idée, ou de la chose en Idée, s'opère ainsi, constituant le deuxième aspect de la raison suffisante. L'Idée apparaît donc comme une multiplicité qui doit être parcourue en deux sens, du point de vue de la variation des rapports différentiels, et du point de vue de la répartition des singularités qui correspond à certaines valeurs de ces rapports. Ce que nous appelions précédemment procédé de la *vice-diction* se confond avec ce double parcours ou cette double détermination, réciproque et complète.

Plusieurs conséquences en découlent. En premier lieu, l'Idée ainsi définie ne dispose d'aucune actualité. Elle est virtuelle, elle est pure virtualité. Tous les rapports différentiels, en vertu de la détermination réciproque, et toutes les répartitions de singularités en vertu de la détermination complète, coexistent dans la multiplicité virtuelle des Idées. L'Idée ne s'actualise que dans la mesure précisément où ses rapports différentiels s'incarnent dans des espèces ou qualités séparées, et où les singularités concomitantes s'incarnent dans une étendue qui

correspond à cette qualité. Une espèce est faite de rapports différentiels entre gènes, comme les parties organiques sont faites de singularités incarnées (cf. les « *loci* »). On doit pourtant souligner la condition absolue de non-ressemblance : l'espèce ou la qualité ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent, pas plus que les singularités ne ressemblent à l'étendue organisée qui les actualise.

S'il est vrai que la qualification et la partition constituent les deux aspects de la différenciation, on dira que l'Idée s'actualise par différenciation. Pour elle s'actualiser, c'est se différencier. En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait *indifférenciée*. Pourtant elle n'est nullement indéterminée. Il faut attacher la plus grande importance à la différence des deux opérations, marquée par le *trait distinctif t/c* : différentier et différencier. L'Idée en elle-même, ou la chose en Idée, n'est pas du tout différenciée, puisque lui manquent les qualités et les parties nécessaires. Mais elle est pleinement et complètement différenciée puisqu'elle dispose des rapports et singularités qui s'actualiseront sans ressemblance dans les qualités et parties. Il semble que toute chose, alors, ait comme deux « moitiés » impaires, dissemblables et dissymétriques, chacune de ces moitiés se divisant elle-même en deux : *une moitié idéale*, plongeant dans le virtuel, et constituée à la fois par des rapports différentiels et des singularités concomitantes ; *une moitié actuelle*, constituée à la fois par les qualités incarnant ces rapports, et les parties incarnant ces singularités. La question de « *l'ens omni modo determinatum* » doit être ainsi posée : une chose en Idée peut être complètement déterminée (différenciée), et pourtant manquer des déterminations qui constituent l'existence actuelle (elle est indifférenciée). Si nous appelons *distinct* l'état de l'Idée pleinement différenciée, et *clair* l'état de l'Idée actualisée, c'est-à-dire différenciée, nous devons rompre avec la règle de proportionnalité du clair et du distinct : l'Idée en elle-même n'est pas claire et distincte, mais au contraire *distincte et obscure*. C'est même en ce

sens que l'Idée est dionysiaque, dans cette zone de distinction obscure qu'elle conserve en elle, dans cette indifférenciation qui n'en est pas moins parfaitement déterminée : son ivresse.

Nous devons enfin préciser les conditions sous lesquelles le mot « virtuel » peut être employé rigoureusement (à la manière par exemple dont Bergson l'employait naguère en distinguant les multiplicités virtuelles et actuelles, ou dont M. Ruyer l'emploie aujourd'hui¹). Virtuel ne s'oppose pas à réel ; ce qui s'oppose à réel, c'est possible. Virtuel s'oppose à actuel, et, à ce titre, possède une pleine réalité. Nous avons vu que cette réalité du virtuel est constituée par les rapports différentiels et les distributions de singularités. A tous égards le virtuel répond à la formule par laquelle Proust définissait ses états d'expérience : « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits »². Le virtuel et le possible s'opposent de multiples façons. D'une part, le possible est tel que le réel est construit à sa ressemblance. C'est même pourquoi, en fonction de cette tare originelle, on ne pourra jamais le laver du soupçon d'être rétrospectif ou rétroactif, c'est-à-dire construit par après, à la ressemblance du réel qu'il est censé précéder. C'est pourquoi aussi, lorsqu'on demande ce qu'il y a *de plus* dans le réel, on ne peut rien assigner sauf « la même » chose en tant que posée hors de la représentation. Le possible est seulement le concept comme principe de représentation de la chose, sous les catégories de l'identité du représentant, et de la ressemblance du représenté. Le virtuel, au contraire, appartient à l'Idée, et ne ressemble pas à l'actuel, pas plus que l'actuel ne lui ressemble. L'Idée est une image sans ressemblance ; le virtuel ne s'actualise pas par ressemblance, mais par divergence et différenciation. La différenciation ou l'actualisation sont toujours créatrices par rapport à ce qu'elles actualisent, tandis que la réalisation est toujours reproductrice ou limitative. La différence du virtuel et de l'actuel n'est plus celle du Même en tant qu'il est posé une fois dans la représentation, une autre fois

hors de la représentation, mais celle de l'Autre, en tant qu'il apparaît une fois dans l'Idée, et l'autre fois, tout à fait différemment, dans le processus d'actualisation de l'Idée.

L'extraordinaire monde leibnizien nous met en présence d'un *continuum idéal*. Cette continuité, selon Leibniz, ne se définit nullement par l'homogénéité, mais par la coexistence de toutes les variations de rapports différentiels, et des distributions de singularités qui leur correspondent. L'état de ce monde est bien exprimé dans l'image de la rumeur, de l'océan, du moulin à eau, de l'évanouissement, ou même de l'ivresse, qui témoignent d'un fond dionysiaque grondant sous cette philosophie apparemment apollinienne. On s'est souvent demandé en quoi consistaient les notions de « compossible », d'« impossible », et quelle était exactement leur différence avec le possible et l'impossible. La réponse est peut-être difficile à donner, parce que toute la philosophie de Leibniz montre une certaine hésitation entre une conception claire du possible et la conception obscure du virtuel. En vérité l'impossible et le compossible n'ont rien à voir avec le contradictoire et le non-contradictoire. Il s'agit de tout autre chose : de la divergence et de la convergence. Ce qui définit la compossibilité d'un monde, c'est la convergence des séries dont chacune est construite au voisinage d'une singularité, jusqu'au voisinage d'une autre singularité. L'impossibilité des mondes, au contraire, surgit au moment où les séries obtenues divergeraient. Le meilleur des mondes est donc celui qui comprend un maximum de rapports et de singularités, sous la condition de la continuité, c'est-à-dire sous la condition d'un maximum de convergence des séries. On comprend, dès lors, comment, dans un tel monde, se forment les essences individuelles ou monades. Leibniz dit à la fois que le monde n'existe pas hors des monades qui l'expriment, et pourtant que Dieu a créé le monde plutôt que les monades (Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché). C'est que les singularités du

monde servent de principe à la constitution d'individualités : chaque individu enveloppe un certain nombre de singularités, et en exprime clairement les rapports *par rapport* à son propre corps. Si bien que le monde exprimé préexiste virtuellement aux individualités expressives, mais n'existe pas actuellement hors de ces individualités qui l'expriment de proche en proche. Et c'est ce procès de l'individuation qui détermine les rapports et singularités du monde idéal à s'incarner dans les qualités et les étendues qui remplissent effectivement les intervalles entre individus. Le parcours du « fond » comme peuplé de rapports et de singularités, la constitution qui en découle des essences individuelles, la détermination qui s'ensuit des qualités et étendues, forment l'ensemble d'une méthode de *vice-diction*, qui constitue une théorie des multiplicités et qui consiste toujours à subsumer « sous le cas ».

La notion de différent/ciation n'exprime pas seulement un complexe mathématico-biologique, mais la condition même de toute cosmologie, comme des deux moitiés de l'objet. La différentiation exprime la nature d'un fond pré-individuel, qui ne se réduit nullement à un universel abstrait, mais qui comporte des rapports et des singularités caractérisant les multiplicités virtuelles ou Idées. La différenciation exprime l'actualisation de ces rapports et singularités dans des qualités et des étendues, des espèces et des parties comme objets de la représentation. Les deux aspects de la différenciation correspondent donc aux deux aspects de la différentiation, mais ne leur ressemblent pas : il faut un tiers qui détermine l'Idée à s'actualiser, à s'incarner ainsi. Nous avons tenté de montrer comment les champs intensifs d'individuation – avec les précurseurs qui les mettaient en état d'activité, avec les sujets larvaires qui se constituaient autour des singularités, avec les dynamismes qui remplissaient le système – avaient en effet ce rôle. La notion complète est celle de : indi-différent/ciation. Ce sont les dynamismes spatio-temporels

au sein des champs d'individuation, qui déterminent les Idées à s'actualiser dans les aspects différenciés de l'objet. Un concept étant donné dans la représentation, nous ne savons rien encore. Nous n'apprenons que dans la mesure où nous découvrons l'Idée qui opère sous ce concept, le ou les champs d'individuation, le ou les systèmes qui enveloppent l'Idée, les dynamismes qui la déterminent à s'incarner ; c'est seulement sous ces conditions que nous pouvons pénétrer le mystère de la division du concept. C'est toutes ces conditions qui définissent la dramatisation, et son cortège de questions : en quel cas, qui, comment, combien ? *Le plus court* n'est le schème du concept de droite que parce qu'il est d'abord le drame de l'Idée de ligne, le différentiel de la droite et de la courbe, le dynamisme qui opère en silence. Le clair et le distinct est la prétention du concept dans le monde apollinien de la représentation ; mais sous la représentation il y a toujours l'Idée et son fond distinct-obscur, un « drama » sous tout logos.

Discussion

*Jean Wahl*². – Nous vous remercions vivement de tout ce que vous nous avez dit. Rarement nous avons été en présence d'une telle tentative – je ne vais pas dire de système – mais de vision par différenciation, écrite doublement, d'un monde décrit peut-être quadruplement. Mais je m'arrête, car l'acte du Président, c'est de se taire et de laisser aux autres la parole.

*Pierre-Maxime Schuhl*³. – Je poserai une question à Deleuze. Je voudrais savoir comment, dans sa façon de voir les choses, se présenterait l'opposition du naturel et de l'artificiel, qui n'est pas spontanément dynamisé, mais qu'on peut dynamiser par auto-régulation.

G. Deleuze. – N'est-ce pas parce que l'artifice implique des dynamismes propres qui n'ont pas d'équivalent dans la nature ? Vous avez

souvent montré, Monsieur, l'importance des catégories de naturel et d'artificiel, notamment dans la pensée grecque. Précisément ces catégories ne sont-elles pas différenciées en fonction de dynamismes – en fonction de parcours, de lieux et de directions ? Mais dans les artifices autant que dans les systèmes de la nature, il y a des organisations intensives, des précurseurs, des sujets-ébauches, toute une sorte de vitalité, un caractère vital, bien que sur un autre mode...

P.-M. Schuhl. – Cela devient très nervalien.

G. Deleuze. – En effet, je le souhaiterais.

P.-M. Schuhl. – Dans le *Philèbe*, en 64 *b*, Socrate dit qu'on a achevé la création d'un ordre abstrait tel qu'il va pouvoir s'animer lui-même. Dans le domaine de l'esprit, cela va tout seul. Reste cet immense domaine de la matière...

G. Deleuze – Il faudrait classer les différents systèmes d'intensité. De ce point de vue, les procédés de régulation auxquels vous faisiez allusion tout à l'heure auraient une importance décisive.

P.-M. Schuhl. – Je voudrais ajouter une simple anecdote, à propos de l'allusion que Deleuze a faite aux différentes façons de concevoir la pêche dans le *Sophiste* ; M. Leroi-Gourhan a publié il y a quelques années un ouvrage de technologie qui recouvre exactement les distinctions platoniciennes. Je lui ai demandé s'il avait pensé au *Sophiste*, il m'a répondu que jamais il ne s'en était préoccupé. Cela confirme la permanence de certaines divisions, que vous avez soulignée.

Noël Mouloud². – Je n'accompagnerai pas M. Deleuze dans la profondeur ontologique de sa conception de l'Idée. Le problème pris de cette manière-là déborde mes habitudes de pensée. Ce qui m'a beaucoup intéressé dans la conférence de M. Deleuze, c'est cette conception de l'art ; il est certain que l'artiste reprend une temporalité non sérielle, qui n'est pas encore organisée, ou une spatialité ou une multiplicité de spatialités vécues et précatégorielles, et que par son artifice, d'ailleurs, il

les porte à un certain langage, à une certaine syntactique. Son style ou sa recreation personnelle consistent à imposer comme objectives des structures qui sont empruntées à un stade non objectif. Enfin, il y a là une bonne part du dynamisme de l'art.

Je voudrais poser quelques questions sur les points qui me gênent un peu. Ainsi, comment appliquer cette conception d'une priorité de la spatialité ou de la temporalité à la science, par exemple. D'une certaine manière, on peut invoquer l'espace, le temps, le dynamisme comme l'opposé du concept, c'est-à-dire comme ce qui introduit la variété dans un concept qui tend à la stabilité. Mais il y a la contrepartie : l'espace et le temps, tout au moins comme ils sont accessibles à notre intuition, ont tendance à une certaine stabilité, à une certaine immobilité. Une première physique et une première chimie ont commencé par une mécanique appuyée fortement sur l'idée des continuités spatiales ou de la composition des éléments dans un composé. Ou une première biologie a commencé par une sorte d'intuition de la durée, du devenir, d'un déploiement continu qui liait les formes apparentes et qui dépassait la séparation de celles-ci. Et il me semble que la mathématisation a introduit de son côté une seconde dramatisation. En ce cas-là, la dramatisation vient du concept, elle ne vient pas tellement de l'intuition. Ainsi, quand la chimie arrive au stade de l'analyse électronique, il n'y a plus pour elle de substances véritables, de valences véritables, il y a des fonctions de liaison qui se créent au fur et à mesure que se développe le processus et qui se comprennent les uns après les autres. On a un processus qui n'est analysable que par une mathématique de l'électron. Et à mesure que la chimie devient quantique, ou ondulatoire, une combinaison ne peut absolument plus être conçue comme une transition simple et nécessaire. C'est une probabilité qui résulte d'un calcul à base énergétique où il faut tenir compte par exemple de la dissymétrie ou de la symétrie spinorielle des électrons, ou du recouvrement des champs de deux ondes qui crée

une énergie particulière, etc. Le bilan énergétique ne peut être fait que par l'algébriste, et non par le géomètre. D'une manière un peu semblable, la biologie moderne a commencé quand est intervenue la combinatoire des éléments génétiques, ou quand on s'est interrogé sur les effets chimiques ou radioactifs qui pouvaient affecter le développement des gènes, et créer des mutations. Ainsi, la première intuition des biologistes, qui croyaient à une évolution continue, a été détruite et reprise d'une certaine manière par une science plus mathématique et plus opératoire. Je tenais à marquer mon sentiment que les aspects les plus dramatiques si vous voulez, en tout cas les plus dialectiques de la conception sont apportés, non par l'imagination, mais par le travail de la rationalisation.

Dans l'ensemble, je ne vois pas bien que le développement des concepts, dans des sciences mathématiques, puisse être comparé à un déploiement biologique, à la « croissance d'un œuf ». Le développement est plus nettement dialectique : les systèmes se construisent de manière cohérente, et il arrive qu'il faille les briser pour les reconstruire. Mais je ne veux pas allonger à l'excès mon intervention.

G. Deleuze. – Je suis de votre avis. Notre différence n'est-elle pas surtout terminologique ? il me semble que les concepts mènent moins la dramatisation qu'ils ne la subissent. Les concepts se différencient par des procédés qui ne sont pas exactement conceptuels, qui renvoient plutôt à des Idées. Une notion comme celle que vous invoquez par allusion, de « liaison non-localisable », dépasse le champ de la représentation et de la localisation des concepts dans ce champ. Ce sont des liaisons « idéelles ».

N. Mouloud. – A vrai dire, je ne tiens pas à défendre la notion de concept, qui est ambiguë, sur-saturée de traditions philosophiques : on pense au concept aristotélicien comme à un modèle de stabilité. Je définirais le concept scientifique par l'œuvre d'une pensée essentiellement mathématique. C'est celle-ci qui brise sans cesse les ordres préétablis de notre intuition. Et je pense, d'autre part, à l'usage

ambigu qui pourrait être fait du terme d'idée, si on le rapprochait trop, comme le fait Bergson, d'un schème organisateur, ayant ses bases dans une intuition profonde, en quelque sorte biologique. Les sciences, et même les sciences de la vie, ne se sont pas développées sous la direction de semblables schèmes. Ou, si elles ont commencé par là, les modèles mathématiques et expérimentaux ont remis ces schèmes en question.

J. Wahl. – Là encore je vois un accord possible, et une différence de langage plutôt qu'une différence de conception.

Ferdinand Alquié. – J'ai beaucoup admiré l'exposé de notre ami Deleuze. La question que je voudrais lui poser est toute simple, et porte sur le début de sa conférence. Deleuze a condamné, dès le départ, la question « *Qu'est-ce que ?* », et il n'y est plus revenu. J'accepte ce qu'il a dit par la suite, et j'aperçois l'extrême richesse des autres questions qu'il a voulu poser. Mais je regrette le rejet, un peu rapide, de la question *Qu'est-ce que ?*, et je ne saurais accepter ce qu'il nous a dit, en nous intimidant un peu, au début, à savoir qu'aucun philosophe ne s'était posé cette question, sauf Hegel. Je dois le dire, cela m'étonne un peu : je connais en effet beaucoup de philosophes qui se sont posé la question *Qu'est-ce que ?*. Leibniz s'est bien demandé « qu'est-ce qu'un sujet ? » ou « qu'est-ce qu'une monade ? ». Berkeley s'est bien demandé « qu'est-ce que être ? », « quelle est l'essence et la signification du mot être ». Kant lui-même s'est bien demandé « qu'est-ce qu'un objet ? ». On pourrait citer tant d'autres exemples qu'on ne me contestera point, je l'espère. Il m'a donc paru que Deleuze, par la suite, avait surtout voulu orienter la philosophie vers d'autres problèmes, problèmes qui ne sont peut-être pas spécifiquement les siens, ou plutôt, qu'il a reproché – non sans raison, du reste – à la philosophie classique de ne pas nous fournir des concepts assez précisément adaptables à la science, ou à l'analyse psychologique, ou encore à l'analyse historique. Ce qui me paraît parfaitement vrai, et, en ce sens, je ne saurais trop louer ce qu'il nous a dit. Pourtant, ce qui m'a

frappé, c'est que tous les exemples qu'il a pris n'étaient pas des exemples proprement philosophiques. Il nous a parlé de la ligne droite, ce qui est un exemple de mathématiques, de l'œuf, ce qui est un exemple physiologique, des gènes, ce qui est un exemple biologique. Quand il est arrivé à la vérité, je me suis dit : enfin, voici un exemple philosophique ! Mais cet exemple a vite mal tourné, car Deleuze nous a dit qu'il fallait nous demander : qui veut la vérité ? pourquoi veut-on la vérité ? est-ce que c'est le jaloux qui veut la vérité ? etc., questions très intéressantes sans aucun doute, mais qui ne touchent pas à l'essence même de la vérité, qui ne sont donc peut-être pas des questions strictement philosophiques. Ou plutôt, ce sont les questions d'une philosophie tournée vers des problèmes psychologiques, psychanalytiques, etc. En sorte que je voudrais poser simplement, à mon tour, la question suivante : j'ai fort bien compris que M. Deleuze reproche à la philosophie de se faire de l'Idée une conception telle qu'elle n'est pas adaptable, comme il le voudrait, à des problèmes scientifiques, psychologiques, historiques. Mais je pense que, à côté de ces problèmes, demeurent des problèmes classiquement philosophiques, à savoir des problèmes d'essence. Il ne me semble pas, en tout cas, qu'on puisse dire, comme Deleuze, que les grands philosophes ne se soient jamais posé de semblables problèmes.

G. Deleuze. — Il est très vrai, Monsieur, qu'un grand nombre de philosophes se sont posés la question Qu'est-ce que ? Mais n'est-ce pas, pour eux, une manière commode de s'exprimer ? Kant se demande certainement « qu'est-ce qu'un objet ? », mais il se le demande dans le cadre d'une question plus profonde, d'un *comment* ? dont il a su renouveler le sens : « Comment est-ce possible ? » Ce qui me paraît le plus important, c'est cette nouvelle manière dont Kant interprète la question *comment* ?. Et Leibniz, quand il se contente de demander Qu'est-ce que ?, obtient-il autre chose que des définitions qu'il appelle lui-même nominales ? Quand il parvient au contraire à des définitions

réelles, n'est-ce pas grâce à des *comment ?*, de *quel point de vue ?*, en *quel cas ?* Il y a chez lui toute une topologie, toute une casuistique qui s'exprime notamment dans son intérêt pour le droit. Mais à tous ces égards, j'ai été trop rapide.

Votre autre reproche me touche encore davantage. Car je crois entièrement à la spécificité de la philosophie, et cette conviction, je la tiens de vous-même. Or vous dites que la méthode que je décris emprunte ses applications un peu partout, à différentes sciences, mais fort peu à la philosophie. Et que le seul exemple philosophique que j'aie invoqué, celui de la vérité, a plutôt mal tourné, puisqu'il a consisté à dissoudre le concept de vérité en déterminations psychologiques ou psychanalytiques. S'il en est ainsi, c'est un échec. Car l'Idée, comme virtuelle-réelle, ne doit pas être décrite en termes uniquement scientifiques, même si la science intervient nécessairement dans son processus d'actualisation. Même des concepts comme ceux de singulier et de régulier, de remarquable et d'ordinaire, ne sont pas épuisés par les mathématiques. J'invoquerai les thèses de Lautman : une théorie des systèmes doit montrer comment le mouvement des concepts scientifiques participe à une dialectique qui les dépasse. Pas davantage les dynamismes ne se réduisent à des déterminations psychologiques (et quand je citais le jaloux comme « type » du chercheur de vérité, ce n'était pas au titre d'un caractère psychologique, mais comme un complexe d'espace et de temps, comme une « figure » appartenant à la *notion* même de vérité). Il me semble que non seulement la théorie des systèmes est philosophique, mais que cette théorie forme un système de type très particulier – le système philosophique, ayant ses dynamismes, ses précurseurs, ses sujets larvaires, ses philosophes, tout à fait spécifiques. Du moins, c'est seulement à ces conditions que cette méthode aurait un sens.

Maurice de Gandillac. – Derrière votre vocabulaire suggestif et poétique, je devine, comme toujours, une pensée solide et profonde, mais je souhaiterais, je l'avoue, quelques précisions complémentaires sur le thème de la dramatisation, qui figure dans votre titre et que vous n'avez pas cru nécessaire de définir, comme s'il s'agissait d'un concept communément reçu et qui aille de soi. Lorsque nous parlons de dramatiser, dans la vie quotidienne, c'est en général de façon quelque peu péjorative, pour reprocher à notre interlocuteur de prêter un aspect trop théâtral à quelque menu incident (comme on dit, dans un langage plus populaire : « Ne faites pas votre cinéma ! »). Un drame est étymologiquement une action, mais mise en scène, stylisée, présentée à un public. Or j'ai peine à imaginer une situation de ce genre à propos de ces sujets fantomatiques que vous venez d'évoquer, ces embryons, ces larves, ces différenciés indifférenciés qui sont aussi des schémas dynamiques, car vous avez usé de termes assez vagues, qui sont en quelque sorte des mots à tout faire de la philosophie et ne valent que par leur contexte. Plus précisément, alors que vous refusez la question τί (en tant qu'elle viserait une οὐσία), vous semblez admettre le τίς comme sujet d'un *faire* (τίς ποιεῖ τι). Mais peut-on parler d'un sujet qui fait quelque chose au niveau des larves ?

Ma deuxième question concerne le rapport entre dramatique et tragique. Le drame auquel vous pensez renvoie-t-il, comme la tragédie, à un conflit, de lui-même insoluble, entre deux moitiés impaires qui rencontrent deux autres moitiés impaires, dans une très subtile harmonie dysharmonique ? Votre allusion à Artaud et au théâtre de la cruauté montre suffisamment que vous n'êtes pas un philosophe optimiste, ou que, si vous l'êtes, c'est un peu à la façon de Leibniz, dont la vision du monde est finalement l'une des plus cruelles qui se puissent concevoir. Votre dramatisation serait-elle celle d'une *Théodicée*, située cette fois-ci,

non dans les palais célestes qu'évoque le fameux apologue de Sextus, mais au niveau des lémuriens du second *Faust* ?

G. Deleuze. – J'essaie de définir plus rigoureusement la dramatisation : ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, préqualitatives et pré-extensives, ayant « lieu » dans des systèmes intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour « patients » des sujets-ébauches, ayant pour « fonction » d'actualiser des Idées...

M. de Gandillac. – Mais, pour traduire tout cela (que j'aperçois un peu confusément), pourquoi ce terme de dramatisation ?

G. Deleuze. – Lorsque vous faites correspondre un tel système de déterminations spatio-temporelles à un concept, il me semble que vous substituez à un logos un « drama », vous établissez le drama de ce logos. Vous disiez par exemple : on dramatise en famille. C'est vrai que la vie quotidienne est pleine de dramatisations. Certains psychanalystes employaient ce mot, je crois, pour désigner le mouvement par lequel la pensée logique se dissout en pures déterminations spatio-temporelles, comme dans l'endormissement. Et ce n'est pas tellement loin des célèbres expériences de l'école de Wurtzbourg. Soit un cas de névrose obsessionnelle, où le sujet ne cesse de raccourcir : les mouchoirs et les serviettes sont perpétuellement coupés, d'abord en deux, puis les deux moitiés sont recoupées, un cordon de sonnette dans la salle à manger est régulièrement diminué, la sonnette se rapprochant du plafond, tout est rogné, miniaturisé, mis dans des boîtes. C'est bien un drame, dans la mesure où le malade, à la fois, organise un espace, agit un espace, et exprime dans cet espace une Idée de l'inconscient. Une colère est une dramatisation qui met en scène des sujets larvaires. Vous voulez bien me demander alors si la dramatisation en général est liée ou non au tragique. Il n'y a là, me semble-t-il, aucune référence privilégiée. Tragique, comique sont encore des catégories de la représentation. Il y aurait plutôt

un lien fondamental entre la dramatisation et un certain monde de la terreur, qui peut comporter le maximum de bouffonnerie, de grotesque... Vous dites vous-même que le monde de Leibniz est, finalement au fond, le plus cruel des mondes.

M. de Gandillac. – La bouffonnerie, le grotesque, le ricanement appartiennent, je crois, à la région du tragique. Votre conclusion évoquait des thèmes nietzschéens, finalement plus dionysiaques qu’apolliniens.

J. Wahl. – Je crois que la réponse qu’aurait pu faire Deleuze c’est la question *quand ?*, parce qu’il y a des moments où tout cela devient tragique et il y a des moments où cela devient...

G. Deleuze. – Oui, tout à fait.

*Michel Souriau*². – C’est une demande de référence que je veux présenter. M. Deleuze a cité quelques philosophes, pas beaucoup, mais enfin quelques-uns, et il y en a un dont j’ai cru entendre l’accent, mais qu’il n’a pas cité, c’est Malebranche. Il y a plusieurs choses dans Malebranche qui vous seront étrangères, par exemple, la vision en Dieu : il s’agirait plutôt chez vous d’une sorte de « vision en Méphistophélès ». Mais il y a aussi le Malebranche de l’*étendue intelligible* ; quand vous parliez de ce devenir d’abord obscur et en tout cas dynamique des idées et de cette étendue qui n’est pas tout à fait de l’espace, mais tend à le devenir, c’est bien de l’*étendue intelligible* de Malebranche qu’il s’agissait.

G. Deleuze. – Je ne songeais pas à ce rapprochement. En effet, dans l’*étendue intelligible*, il y a bien une sorte de *spatium* pur, pré-extensif. De même la distinction leibnizienne entre le *spatium* et l’*extensio*.

*Lucy Prenant*³. – Ma question s’enchaîne à celle de M. Souriau. Ce que vous appelez obscur et distinct, est-ce que Leibniz ne l’appellerait pas intelligible et non-imaginable ? Non-imaginable correspondant à obscur, – à ce que vous appelez obscur. Pour Leibniz, l’obscur, c’est la pensée ne pouvant pas déterminer son objet – dans les *Meditationes* par exemple : un souvenir fuyant d’image. Au contraire, la connaissance que

les essayeurs de métaux ont de l'or en fait la loi d'une série de propriétés ; cela ne tombe pas sous les sens, cela ne prend pas forme d'image, et par conséquent, je crois qu'il le traduirait non pas par obscur, je crois qu'il n'aurait pas aimé le mot, mais par inimaginable, par opposition à clair. Et cela peut même aller jusqu'à ce qu'il appelait la pensée aveugle, – pas dans toutes les conditions puisqu'elle peut conduire au verbalisme et à l'erreur, comme il dit dans sa critique de la preuve ontologique. Mais cela peut correspondre à certaines formes de la pensée aveugle ; par exemple, à la caractéristique, – à des formes rigoureusement montées.

Mais précisément, ces idées « distinctes et aveugles » de Leibniz ne doivent-elles pas en dernier lieu s'appuyer sur des « visions distinctes » ? Leibniz voit qu'une droite doit pouvoir se prolonger à l'infini parce qu'il en voit la raison : la similitude des segments. Il faut donc tout de même en venir aux « notions primitives » qui « sont à elles-mêmes leurs propres marques », et à l'alphabet des pensées humaines. Autrement dit, je ne crois pas que la pensée puisse rester intégralement « obscure » – au sens de M. Deleuze – d'un bout à l'autre de son cheminement. Il lui faut au moins « voir une raison », saisir une loi.

G. Deleuze. – Je suis frappé de vos remarques sur la rigueur de la terminologie leibnizienne. Mais n'est-il pas vrai, Madame, que « distinct » a beaucoup de sens chez Leibniz. Les textes sur la mer insistent sur ceci : il y a des éléments distingués dans les petites perceptions, c'est-à-dire des points remarquables, qui déterminent par combinaison avec les points remarquables de notre corps, un seuil de prise de conscience, de perception consciente. Cette perception consciente pour son compte est claire et confuse (non-distincte), mais les éléments différentiels qu'elle actualise sont eux-mêmes distincts et obscurs. Il est vrai qu'il s'agit alors d'un fond, qui, d'une certaine manière déborde peut-être la raison suffisante elle-même...

L. Prenant. – Je crois d'ailleurs que quand une substance simple « exprime » l'univers, elle ne l'exprime pas toujours par image ; elle l'exprime nécessairement par quelque qualité – consciente ou non (tout au plus partiellement consciente pour l'activité finie d'une substance créée), qui répond à un système de rapports variables selon le « point de vue ». Dieu seul peut penser la totalité de ces virtualités avec une distinction parfaite – ce qui annule pour lui tout besoin du calcul des probabilités...

Mais je veux vous poser une seconde question. Est-ce que cette virtualité qui prétend correspondre à l'existence n'est pas gênante pour le savant qui cherche une classification et qui rencontre de « sales » échantillons, qui l'obligent à remanier ses espèces ? Autrement dit, est-elle autre chose qu'une expression progressive et mobile ?

G. Deleuze. – Il me semble que jamais la virtualité ne peut correspondre à l'actuel comme une essence à une existence. Ce serait confondre le virtuel avec le possible. En tous cas le virtuel et l'actuel correspondent, mais ne se ressemblent pas. C'est pourquoi la recherche des concepts actuels peut être infinie, il y a toujours un excès des Idées virtuelles qui les animent.

*Jean Ullmo*¹⁰. – Je suis un peu dépassé par un exposé aussi purement philosophique, que j'ai beaucoup admiré, d'abord pour sa forme, assurément, et sa valeur poétique, mais aussi pour ce sentiment – mais est-ce un sentiment ? – que j'ai eu constamment en l'écoutant, que malgré mon ignorance proprement philosophique, ma naïveté par rapport aux concepts, aux méthodes, aux références que vous avez utilisés, j'ai eu l'impression que je vous comprenais, ou plutôt que je pouvais essayer à chaque instant de vous traduire dans un langage beaucoup plus humble, le langage de l'épistémologie, le langage où j'ai pu dégager une réflexion scientifique qui porte maintenant sur pas mal d'années et pas mal d'expériences. Bien entendu, ces deux domaines ne se recouvrent pas

exactement, et à certains moments j'ai perdu pied. Mais par les questions qui ont été posées j'ai aussi compris pourquoi j'ai perdu pied, car il y avait des allusions précises à des domaines philosophiques que j'ignore. Mais cela étant dit, je pense que presque tout ce que vous avez dit peut être traduit dans le langage de l'épistémologie moderne et je pense en effet que ce projet que vous avez poursuivi de donner aux concepts philosophiques une portée génétique, une portée évolutive, cette espèce de différenciation interne leur permettant de s'adapter au domaine de la science et au domaine de l'histoire, au domaine aussi de la biologie en admettant que ce domaine soit plus évolué que celui de la science de la matière que nous dominons jusqu'à présent, je pense que ce projet est très intéressant et que vous l'avez fait progresser.

*Georges Bouligand*¹¹. – Je voudrais simplement faire une petite remarque à propos des « sales échantillons » évoqués par Mme Prenant ; je rappelle que pour le mathématicien, lesdits échantillons sont les contre-exemples. Un chercheur qui, de bonne foi, examine un thème en tire une vue prospective, conforme à tels exemples qui « l'induisent » vers un prétendu « théorème θ ». Un familier qu'il consulte le met bientôt à l'épreuve d'un « contre-exemple ». D'où, pour le prospecteur, un « choc psychologique », parfois brutal, mais vite dominé par qui mesure finalement la portée de cas qu'il écartait « pratiquement » de prime abord, en les taxant d'« étranges » ! Phénomène fréquent d'ailleurs : il en advient ainsi, lors de tentatives entreprises autour d'un point h d'une surface S – avec normale verticale en h – pour justifier un « minimum de cote » en h sous les hypothèses que voici : toute verticale rencontre S en un seul point ; en outre, le minimum se produirait en h pour toute ligne de S , obtenue comme intersection de S et d'un plan vertical arbitraire contenant la verticale de h . Le retour à une vue claire des choses est parfois malaisé : il s'agit, en effet, parti d'impressions plus ou moins subjectives, de retrouver le plein accord avec la rigueur logique.

*Jacques Merleau-Ponty*¹². – Vous avez parlé, à plusieurs reprises, des dynamismes spatio-temporels et il est visible que cela joue un rôle très important, que je crois avoir en partie compris, dans votre exposé. Mais, et cela peut sans doute se faire, il y aurait lieu de distinguer ce qui est spatial et ce qui est temporel dans ces dynamismes. Or, la comparaison de deux des images dont vous vous êtes servi me fait penser qu'il serait peut-être important de préciser ce point. Vous vous êtes servi de l'image de la foudre ; je ne sais pas si vous l'avez trouvée dans Leibniz ou si vous l'avez retrouvée tout seul, peu importe. Mais il est clair que dans ce cas-là nous avons affaire à ce que vous appelez l'intensif, qui serait en l'espèce le potentiel. Nous avons affaire à une dispersion instantanée et purement spatiale. Nous avons le mouvement des charges, l'onde sonore, etc. Vous avez pris ensuite l'image de l'embryon ; mais il est évident que dans ce cas-là, l'aspect temporel est étroitement associé à l'aspect spatial, la différenciation étant réglée dans le temps de façon aussi rigoureuse que dans l'espace. Alors je voudrais savoir si vous avez quelque chose à préciser sur ce point, car, au fond, ma pensée est celle-ci : j'ai trouvé, et cela ne m'a pas beaucoup étonné, je ne sais quelle résonance bergsonienne dans votre exposé, mais, justement, la foudre, ce n'est pas bergsonien du tout, parce que dans Bergson il n'y a pas de rupture du temps, où, du moins, je n'en vois pas.

G. Deleuze. – Votre question est très importante. Il faudrait distinguer ce qui revient à l'espace et ce qui revient au temps dans ces dynamismes, et pour chaque cas la combinaison particulière espace-temps. Chaque fois qu'une Idée s'actualise, il y a un espace et il y a un temps d'actualisation. Les combinaisons sont certainement variables. D'une part, s'il est vrai qu'une Idée a deux aspects, rapports différentiels et points singuliers, le temps d'actualisation renvoie aux premiers, l'espace d'actualisation, aux seconds. D'autre part, si nous considérons les deux aspects de l'actuel, qualités et étendues, les qualités résultent avant tout du temps

d'actualisation : le propre des qualités, c'est de durer, et de durer juste le temps où un système intensif maintient et fait communiquer ses différences constitutives. Quant aux étendues, elles résultent, de leur côté, de l'espace d'actualisation ou du mouvement par lequel les singularités s'incarnent. On voit bien en biologie comment des rythmes différentiels déterminent l'organisation du corps et sa spécification temporelle.

J. Merleau-Ponty. – A propos de cette question, je pense à une image dont vous n'avez pas fait usage dans votre exposé, l'image de la lignée. Dans une conférence que vous avez faite sur Proust il y a quelques années, vous avez parlé de la lignée ; les deux lignées qui sortent du grand hermaphrodite, etc. Cette image n'aurait-elle pas pu convenir aussi dans votre conférence d'aujourd'hui ?

G. Deleuze. – Oui, les dynamismes déterminent par là même des « lignées ». J'ai parlé aujourd'hui de lignes abstraites, et du fond dont ces lignes sortaient.

*Jean Beaufret*¹³. – Je voudrais poser une question, mais pas sur l'exposé lui-même, sur l'une des réponses de Deleuze à M. de Gandillac, la dernière. A la fin du dialogue qu'il y a eu entre vous ont été évoqué Apollon et Dionysos, et tout s'est terminé par ceci : l'opposition est insurmontable. Ai-je bien entendu ?

G. Deleuze. – Oui, je crois.

J. Beaufret. – Alors je poserai la question : par qui ? jusqu'à quel point ? comment ? où ? quand ? Par qui peut-elle être surmontée ? Je suppose ou je sens que...

G. Deleuze. – Par qui pourrait-elle être surmontée ? Sûrement pas par Dionysos lui-même, qui n'y a aucun intérêt. Dionysos tient à ce que ce qui est distinct reste obscur. Il n'a aucune raison et aucun avantage, il ne peut pas supporter l'idée de la conciliation. Il ne peut pas supporter le clair-et-distinct. Il a pris le distinct sur soi et il veut que ce distinct soit à

jamais obscur. C'est sa volonté à lui, je suppose... Mais qui veut la surmonter, cette opposition ? Je vois bien que le rêve qu'une réconciliation du clair et du distinct ne peut s'expliquer que du côté du clair. C'est Apollon qui veut surmonter l'opposition. C'est lui qui suscite la réconciliation du clair et du distinct, et c'est lui qui inspire l'artisan de cette réconciliation : l'artiste tragique. Je rejoins le thème de M. de Gandillac, il y a quelques instants. Le tragique est l'effort de réconciliation, qui vient nécessairement d'Apollon. Mais en Dionysos, il y a toujours quelque chose qui se retire et refuse, quelque chose qui veut maintenir le distinct obscur...

J. Beaufret. – Je crois qu'on se contente un peu vite de cette opposition Dionysos-Apollon, qui, en effet, apparaît très tranchée dans *La Naissance de la tragédie*. Mais de plus en plus il me semble qu'il y a un troisième personnage, si je puis dire, qui apparaît dans Nietzsche et qu'il a de plus en plus tendance à nommer Alcyon. Je ne sais pas ce qu'il fait, mais ce qui me frappe, c'est que cet *Alkyonische*, comme il dit, qui est de plus en plus le ciel de Nice, est comme une dimension qui ne s'identifie exactement ni à la dimension du dionysiaque ni à la dimension de l'apollinien. Et à la fin de *Par-delà le bien et le mal*, il parle de sa rencontre avec Dionysos et dit que le dieu lui a répondu « de son sourire alcyonien ». Je me suis demandé ce que voulait dire exactement le « sourire alcyonien » de Dionysos ? C'est pourquoi, en tout cas, je pense que Nietzsche est peut-être plus réticent que vous ne l'avez été. Je crois que c'est une découverte tardive.

G. Deleuze. – Sûrement, la signification d'Alcyon reste un grand problème dans les derniers écrits de Nietzsche.

*Stanislas Breton*¹⁴. – La question *qu'est-ce ?* certes, ne m'avance guère dans la découverte de l'essence ou de l'Idée. Mais elle me paraît avoir une *fonction régulatrice* indispensable. Elle ouvre un espace de recherche que seules les questions à *fonction heuristique* : *qui ? comment ?* etc., peuvent

remplir. Loin de pouvoir la substituer, celles-ci me paraissent donc la requérir. Elles en constituent la médiation indispensable. C'est pour répondre à la question *qu'est-ce ?* que je me pose les autres questions. Les deux types de question sont donc hétérogènes et complémentaires.

De plus, ces questions me paraissent fondées sur une idée préalable de la « chose », idée qui répond déjà, d'une manière globale, à la question *qu'est-ce ?* Elles supposent un sujet « larvaire » qui se déploie dans un *intervalle de réalisation*, que concrétisent les dynamismes spatio-temporels.

Par là, en vertu de ce qu'on a appelé la conversion de la substance en sujet, l'essence est moins *ce qui est* déjà là qu'un *τό τί ἐν εἶναι* (ce qui est à être). Hegel parlera à ce propos d'une *Bestimmtheit* qui devient *Bestimmung*. La détermination de la chose serait le passé de sa « dramatisation ». *Esse sequitur operari* (au lieu de *operari sequitur esse*). L'ontologie traditionnelle ne serait que l'approximation logique d'une ontogénie, dont le centre serait la *causa sui* ou encore l'Αὐθυπόστατον dont parle Proclus.

En situant vos réflexions dans cet horizon ontologique, je ne prétends en diminuer ni l'intérêt ni la portée. Je cherche à les mieux comprendre. Il est toutefois une question préalable. A quoi exactement s'applique votre méthode de dramatisation ? Dans quel horizon précis de réalité posez-vous les questions « topiques » du *quis ?* du *quomodo ?*, etc. Celles-ci n'ont-elles un sens que dans le monde des hommes ? Ou bien s'appliquent-elles aux « choses » de l'expérience commune ou scientifique ? Les dynamismes spatio-temporels sont objets de recherche en psychologie dynamique et en microphysique. Quels rapports d'analogie y a-t-il entre ces dynamismes spatio-temporels si différents ? Pouvons-nous imaginer pour les relier un processus de différenciation ?

G. Deleuze. — Je ne suis pas sûr que les deux types de question puissent être conciliés. Vous dites que la question : *qu'est-ce que ?* précède et dirige la question des autres. Et que ces autres permettent inversement de lui

donner une réponse. N'y a-t-il pas plutôt lieu de craindre que, si l'on commence par *qu'est-ce que ?*, on ne puisse plus arriver aux autres questions. La question : *qu'est-ce que ?* préjuge du résultat de la recherche, elle suppose que la réponse est donnée dans la simplicité d'une essence, même s'il appartient à cette essence simple de se dédoubler, de se contredire, etc. On est dans le mouvement abstrait, on ne peut plus rejoindre le mouvement réel, celui qui parcourt une multiplicité comme telle. Les deux types de question me semblent impliquer des méthodes qui ne sont pas conciliables. Par exemple, lorsque Nietzsche demande *qui*, ou *de quel point de vue*, au lieu de « ce que », il ne prétend pas compléter la question *qu'est-ce que ?*, mais dénoncer la forme de cette question et de toutes les réponses possibles à cette question. Lorsque je demande *qu'est-ce que ?*, je suppose qu'il y a une essence derrière les apparences, ou du moins quelque chose d'ultime derrière les masques. L'autre type de question, au contraire, découvre toujours d'autres masques derrière un masque, des déplacements derrière toute place, d'autres « cas » emboîtés dans un cas.

Vous marquez profondément la présence d'une opération temporelle dans le $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \epsilon\grave{\nu}\ \epsilon\grave{\iota}\nu\alpha\iota$. Mais il me semble que cette opération, chez Aristote, ne dépend pas de la question *qu'est-ce que ?*, mais au contraire de la question *qui ?*, dont Aristote se sert pour exprimer tout son antiplatonisme. $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \alpha$, c'est « qui est » (ou plutôt « qui, l'étant ? »).

Vous voulez bien me demander quelle est la portée de la dramatisation. Est-elle uniquement psychologique ou anthropologique ? Je crois que l'homme n'y a aucun privilège. De toute manière, ce qui dramatise, c'est l'inconscient. Entre des dynamismes physiques, biologiques et psychiques, interviennent toutes sortes de reprises et de résonances. Peut-être la différence entre ces dynamismes vient-elle d'abord de *l'ordre* de l'Idée qui s'actualise. Il faudrait une détermination de ces ordres d'Idées.

*Alexis Philonenko*¹⁵. – Je voudrais demander à M. Deleuze une précision.

Vous nous avez affirmé que dans le mouvement de l'actualisation les éléments différentiels n'avaient aucune figure sensible, aucune fonction, aucune signification conceptuelle (ce qui d'ailleurs me semble strictement anti-leibnizien, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisque Leibniz accorde une signification conceptuelle à la différentielle précisément parce qu'elle ne possède aucune « figure » ; mais enfin cela n'est pas le problème qui m'intéresse). Or pour étayer votre thèse vous avez fait allusion aux post-kantiens, au pluriel. Cela n'impliquait donc pas seulement une référence à Hegel, mais aussi à Maïmon, Fichte, Schelling, Schopenhauer même. Peut-être même à Nietzsche, si l'on veut... Je voudrais que vous nous précisiez tout d'abord auquel des post-kantiens vous pensiez plus particulièrement.

G. Deleuze. – Vous me demandez à qui je pensais : évidemment à Maïmon et à certains aspects de Novalis.

A. Philonenko. – Et à la différentielle de conscience ?

G. Deleuze. – C'est cela...

A. Philonenko. – En effet, une partie de votre conférence m'a paru inspirée par l'œuvre de Maïmon. Alors, cet éclairage est important, car la notion de différentielle de conscience, chez Maïmon, est fondamentale et, à beaucoup d'égards, les dynamismes spatio-temporels tels que vous les avez décrits, évoquent étonnamment la différentielle de conscience selon Maïmon. Autrement dit, au niveau de la représentation nous avons, en quelque sorte, des intégrations ; mais il y a un niveau sub-représentatif, comme vous avez essayé de le montrer, et qui est précisément celui auquel la différentielle possède une signification génétique, aux yeux de Maïmon du moins. Je voulais donc cette première précision pour que le débat soit bien orienté. Or, et c'est à mon sens très intéressant, chez Maïmon *la notion de différentielle, qui se rattache à*

l'opération génétique de l'imagination transcendante, est un principe sceptique, un principe qui nous conduit à juger le réel illusoire. Dans la mesure même, en effet, où la racine des dynamismes spatio-temporels est sub-représentative, nous n'avons, dit Maïmon, aucun critère. Et cela veut dire deux choses : en premier lieu, nous ne pouvons pas discerner ce qui est produit par nous et ce qui est produit par l'objet ; en second lieu, nous ne pouvons pas discerner ce qui est produit logiquement et ce qui ne l'est pas. Restent simplement les résultats de la genèse sub-représentative de l'imagination transcendante. Aussi bien faut-il, selon Maïmon, développer une dialectique de l'imagination transcendante, ou, si l'on préfère, une dialectique de la synthèse. Cela se rattacherait un peu – je dis bien un peu – à Leibniz. Voici donc la précision que j'attends de vous : quelle est la part de l'illusion (ou de l'illusoire) dans le mouvement des éléments différentiels ?

G. Deleuze. – Pour moi, aucune.

A. Philonenko. – Et qu'est-ce donc qui vous permet de dire aucune ?

G. Deleuze. – Vous me dites : pour Maïmon il y a une illusion. Je vous comprends bien, mais mon but n'était pas d'exposer Maïmon. Si vous voulez bien me demander : quelle est la part de l'illusion dans le schéma que vous proposez ? je réponds : aucune. Car il me semble que nous avons le moyen de pénétrer dans le sub-représentatif, d'arriver jusqu'à la racine des dynamismes spatio-temporels, jusqu'aux Idées qui s'actualisent en eux : les éléments et événements idéaux, les rapports et singularités sont parfaitement déterminables. L'illusion n'apparaît qu'ensuite, du côté des étendues constituées et des qualités qui remplissent ces étendues.

A. Philonenko. – Donc l'illusion n'apparaît que dans le constitué ?

G. Deleuze. – C'est cela. Pour tout résumer, nous n'avons pas de l'inconscient la même conception que Leibniz ou Maïmon. Freud est passé par là. Il y a donc un déplacement de l'illusion...

A. Philonenko. – Mais – car j’entends demeurer sur le plan de la logique et même de la logique transcendante, sans m’engager dans la psychologie – si vous repoussez toute illusion du côté du constitué, sans admettre une illusion dans la genèse, dans la constitution, ne revenez-vous pas au fond (alors que vous vouliez l’éviter) à Platon pour lequel justement la constitution comprise à partir de l’Idée, pour autant qu’elle peut être comprise, est toujours véridique, véridique ?

G. Deleuze. – Oui, peut-être.

A. Philonenko. – De telle sorte qu’en définitive du côté de la spécification et de la multiplicité nous éprouverions la même vérité que chez Platon, et que nous aurions la même idée du vrai, je veux dire : la simplicité du vrai toujours égal à lui-même dans la totalité de sa production ?

G. Deleuze. – Ce ne serait pas ce Platon-là. Si l’on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *comment ? combien ? en quel cas ?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît en effet platonicien. S’il s’agit au contraire d’un Platon partisan d’une simplicité de l’essence ou d’une ipséité de l’Idée, alors non.

J. Wahl. – Si personne ne demande plus la parole, je crois qu’il me reste seulement à remercier beaucoup M. Deleuze et tous ceux qui ont bien voulu prendre part à la discussion.

* *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61^e année, n° 3, juillet-septembre 1967, p. 89-118. (Société Française de Philosophie, 28 janvier 1967 ; débats avec Ferdinand Alquié, Jean Beaufret, Georges Bouligand, Stanislas Breton, Maurice de Gandillac, Jacques Merleau-Ponty, Noël

Mouloud, Alexis Philonenko, Lucy Prenant, Pierre-Maxime Schuhl, Michel Souriau, Jean Ullmo, Jean Wahl). Cette communication reprend des thèmes de *Différence et répétition* (Paris, PUF, 1969), la thèse de Doctorat d'Etat que Deleuze achève alors de rédiger sous la direction de M. de Gandillac et qu'il soutiendra au début de l'année 1969. On peut comparer notamment avec les chapitres IV et V.

1. Dans *Différence et répétition*, Deleuze renvoie à l'ouvrage de R. Ruyer, *Eléments de psychobiologie*, Paris, PUF, 1946, chap. IV.

2. *Le Temps retrouvé* in *A la recherche du temps perdu*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1989, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 451.

3. Jean Wahl (1888-1974), philosophe, poète, connu pour ses études sur la philosophie américaine, sur Descartes, Platon et sur les philosophies de l'existence (Kierkegaard, Sartre).

4. P.-M. Schuhl (1902-1984), spécialiste de la philosophie antique, a notamment consacré plusieurs travaux à la pensée de Platon.

5. Noël Mouloud (1914-1984), philosophe, a développé une approche structurale de l'épistémologie.

6. F. Ferdinand Alquié (1906-1985), philosophe, spécialiste de Descartes et Kant, était l'un des professeurs de Deleuze à la Sorbonne.

7. M. de Gandillac, né en 1906, philosophe, spécialiste de la pensée médiévale et traducteur des philosophes allemands du XVIII^e et du XIX^e siècle. Voir l'hommage que lui rend Deleuze in DRF, « Les plages d'immanence ».

8. Michel Souriau, philosophe, a consacré des études à la philosophie de Kant et à la question du temps.

9. L. Prenant (1891-1978), philosophe, spécialiste de Leibniz.

10. J. Ullmo (1906-1980), philosophe, épistémologue.

11. G. Bouligand (1899-1979), philosophe et mathématicien.

12. J. Merleau-Ponty, né en 1916, philosophe et épistémologue, a notamment consacré des travaux à la cosmologie.

13. J. Beaufret (1907-1982), philosophe, auteur de nombreuses études sur la pensée de Heidegger (qu'il a grandement contribué à introduire en France) et sur la pensée grecque.

14. S. Breton, né en 1912, prêtre, philosophe et théologien.

15. A. Philonenko, né en 1932, philosophe, spécialiste de Kant et Fichte.

CONCLUSIONS SUR LA VOLONTÉ DE PUISSANCE ET L'ÉTERNEL RETOUR*

Ce que nous avons d'abord appris dans ce colloque¹, c'est combien chez Nietzsche il y avait de choses cachées, masquées. Pour plusieurs raisons.

D'abord pour des raisons *d'édition*. Non pas tant qu'il y ait des falsifications : la sœur fut bien la parente abusive qui figure dans le cortège des penseurs maudits, mais ses torts principaux ne consistent pas en falsification de textes. Les éditions existantes souffrent de mauvaises lectures ou de déplacements, et surtout de découpages arbitraires opérés dans la masse des notes posthumes. *La Volonté de puissance* en est l'exemple célèbre. Aussi peut-on dire qu'aucune édition existante, même la plus récente, ne satisfait aux exigences critiques et scientifiques normales. C'est pourquoi le projet de MM. Colli et Montinari nous paraît si important : éditer enfin les notes posthumes complètes, d'après la chronologie la plus rigoureuse possible, suivant des périodes correspondant aux livres publiés par Nietzsche. Cessera donc la succession d'une pensée de 1872 et d'une autre de 1884. MM. Colli et Montinari ont bien voulu nous dire l'état de leur travail, la proximité de son achèvement ; et nous nous réjouissons que leur édition paraisse aussi en français.

Mais les choses cachées le sont encore pour d'autres raisons. Pour des raisons *pathologiques*. L'œuvre n'est pas finie, est brusquement interrompue par la folie. Nous ne devons pas oublier que les deux

concepts fondamentaux d'Eternel retour et de Volonté de puissance sont à peine introduits par Nietzsche, et ne font l'objet ni des exposés ni des développements que Nietzsche projetait. On se rappellera notamment que l'éternel retour ne peut pas être considéré comme dit ou formulé par Zarathoustra ; il est plutôt caché dans les quatre livres de Zarathoustra. Le peu qui soit dit est formulé, non pas par Zarathoustra lui-même, mais tantôt par « le nain », tantôt par l'aigle et le serpent. Il s'agit donc d'une simple introduction, qui peut même comporter des déguisements volontaires. Et les notes de Nietzsche, à cet égard, ne nous permettent pas de prévoir de quelle manière il aurait organisé ses exposés futurs. Nous sommes en droit de considérer que l'œuvre de Nietzsche est brutalement interrompue par la maladie, avant qu'il ait pu écrire ce qui lui paraissait l'essentiel. – En quel sens la folie fait partie de l'œuvre est une question complexe. Nous ne voyons la moindre folie dans *Ecce Homo* qu'à condition d'y voir aussi la plus grande maîtrise. Nous sentons que les lettres folles de 88 et 89 font encore partie de l'œuvre, en même temps qu'elles l'interrompent, la font cesser (la grande lettre à Burckhardt reste inoubliable).

M. Klossowski disait que la mort de Dieu, le Dieu mort, ôte au Moi sa seule garantie d'identité, sa base substantielle unitaire : Dieu mort, le moi se dissout ou se volatilise, mais, d'une certaine façon, s'ouvre à tous les autres moi, rôles et personnages dont la série doit être parcourue comme autant d'événements fortuits. « Je suis Chambige, je suis Badinguet, je suis Prado, tous les noms de l'histoire au fond, c'est moi. » Mais déjà M. Wahl avait fait le tableau de ce gaspillage génial avant la maladie, de cette mobilité, de cette diversité, de cette puissance de métamorphose qui forment le pluralisme de Nietzsche. Car toute la *psychologie* de Nietzsche, non seulement la sienne mais celle qu'il fait, est une psychologie du masque, une typologie des masques ; et derrière chaque masque, un autre encore.

Mais la raison la plus générale pour laquelle il y a tant de choses cachées, dans Nietzsche et son œuvre, est *méthodologique*. Jamais une chose n'a un seul sens. Chaque chose a plusieurs sens qui expriment les forces et le devenir des forces qui agissent en elle. Bien plus : il n'y a pas de « chose », mais seulement des interprétations, et la pluralité des sens. Des interprétations qui se cachent dans d'autres, comme des masques emboîtés, des langages inclus les uns dans les autres. M. Foucault nous l'a montré : Nietzsche invente une nouvelle conception et de nouvelles méthodes d'interpréter. D'abord en changeant l'espace où les signes se répartissent, en découvrant une nouvelle « profondeur » par rapport à laquelle l'ancienne s'étale, et n'est plus rien. Mais surtout, en substituant au rapport simple du signe et du sens un complexe de sens, tel que toute interprétation est déjà celle d'une interprétation, à l'infini. Non pas, alors, que toutes les interprétations aient même valeur et soient sur un même plan. Au contraire, elles s'étagent ou s'emboîtent dans la nouvelle profondeur. Mais elles cessent d'avoir le vrai et le faux comme critère. Le noble et le vil, le haut et le bas, deviennent les principes immanents des interprétations et des évaluations. A la logique se substituent une topologie et une typologie : il y a des interprétations qui supposent une manière basse ou vile de penser, de sentir et même d'exister, d'autres qui témoignent d'une noblesse, d'une générosité, d'une créativité..., si bien que les interprétations jugent avant tout du « type » de celui qui interprète, et renoncent à la question « qu'est-ce que ? » pour promouvoir la question « Qui ? ».

Voilà que la notion de valeur permet en quelque sorte de « juguler » la vérité, de découvrir derrière le vrai ou le faux une instance plus profonde. Cette notion de valeur marque-t-elle encore une appartenance de Nietzsche à un fond métaphysique platonico-cartésien, ou bien ouvre-t-elle une nouvelle philosophie, même une nouvelle ontologie ? C'est le problème que posait M. Beaufret. Et c'était le second thème de notre

colloque. Car nous pouvons demander : si tout est masque, si tout est interprétation et évaluation, qu'y a-t-il en dernière instance, puisqu'il n'y a pas de choses à interpréter ni à évaluer, pas de choses à masquer ? En dernière instance, il n'y a rien, sauf la volonté de puissance, qui est puissance de métamorphose, puissance de modeler les masques, puissance d'interpréter et d'évaluer. M. Vattimo nous indiquait une voie : il disait que les deux aspects principaux de la philosophie de Nietzsche, la critique de toutes les valeurs admises et la création des valeurs nouvelles, la démystification et la transvaluation, ne pouvaient être compris et retombaient dans le simple état de propositions de la conscience, si on ne les rapportait à une profondeur originelle, ontologique – « caverne derrière toute caverne », « abîme au-dessous de tout fond ».

Cette profondeur originelle, la fameuse profondeur-hauteur de Zarathoustra, il faut bien l'appeler volonté de puissance. Or M. Birault avait déterminé comment il faut entendre « volonté de puissance ». Il ne s'agit pas d'un vouloir-vivre, car comment ce qui est vie pourrait-il vouloir vivre ? Il ne s'agit pas d'un désir de dominer, car comment ce qui est dominant pourrait-il désirer dominer ? Zarathoustra dit : « Désir de dominer, mais qui voudrait appeler cela un désir ?³ ». La volonté de puissance n'est donc pas une volonté qui veut la puissance ou qui désire dominer.

Une telle interprétation, en effet, aurait deux inconvénients. Si la volonté de puissance signifiait *vouloir la puissance*, elle dépendrait évidemment des valeurs établies, honneurs, argent, pouvoir social, puisque ces valeurs déterminent l'attribution et la reconnaissance de la puissance comme objet de désir et de volonté. Et cette puissance que la volonté voudrait, elle ne l'obtiendrait qu'en se lançant dans une lutte ou dans un combat. Bien plus, demandons : *qui* veut la puissance, de cette manière ? *qui* désire dominer ? Précisément ceux que Nietzsche appelle

les esclaves, les faibles. Vouloir la puissance, c'est l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance. Nietzsche a toujours vu dans la lutte, dans le combat, un moyen de sélection, mais qui fonctionnait à rebours, et qui tournait à l'avantage des esclaves et des troupeaux. Parmi les plus grands mots de Nietzsche, il y a : « on a toujours à défendre les forts contre les faibles ». Sans doute, dans le désir de dominer, dans l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance, on retrouve bien encore une volonté de puissance : mais le plus bas degré. La volonté de puissance à son plus haut degré, sous sa forme intense ou intensive, ne consiste pas à convoiter ni même à prendre, mais à donner, et à créer. Son véritable nom, dit Zarathoustra, c'est la vertu qui donne⁴. Et que le masque soit le plus beau don, témoigne de la volonté de puissance comme force plastique, comme la plus haute puissance de l'art. La puissance n'est pas ce que la volonté veut, mais ce qui veut dans la volonté, c'est-à-dire Dionysos.

Voilà pourquoi, disait M. Birault, tout change dans le perspectivisme de Nietzsche, suivant qu'on regarde les choses de haut en bas ou de bas en haut. Car de haut en bas, la volonté de puissance est affirmation, affirmation de la différence, jeu, plaisir et don, création de la distance. Mais de bas en haut, tout se renverse, l'affirmation se réfléchit en négation, la différence en opposition ; seules les choses d'en bas ont d'abord besoin de s'opposer à ce qui n'est pas elles. Et ici, MM. Birault et Foucault se rejoignaient. Car M. Foucault montrait que tous les bons mouvements, chez Nietzsche, se font de haut en bas : à commencer par le mouvement de l'interprétation. Tout ce qui est bon, tout ce qui est noble, participe du vol de l'aigle : surplomb et descente. Et les bas-fonds ne sont bien interprétés que quand ils sont fouillés, c'est-à-dire traversés, retournés et repris par un mouvement qui vient d'en haut.

Ceci nous amène au troisième thème de ce colloque, qui fut souvent présent dans les discussions, et qui concerne les rapports de l'affirmation

et de la négation chez Nietzsche. M. Löwith, dans un exposé magistral qui marqua tout notre colloque, analysa la nature du nihilisme, et montra comment le dépassement du nihilisme entraînait chez Nietzsche une véritable récupération du monde, une nouvelle alliance, une affirmation de la terre et du corps. M. Löwith résuma toute son interprétation du nietzschéisme dans cette idée de la « récupération du monde ». Il s'appuyait notamment sur un texte du *Gai Savoir* : « Supprimez vos vénération, ou bien supprimez-vous vous-mêmes !³ ». Et pour nous tous, il fut impressionnant d'entendre M. Gabriel Marcel invoquer aussi ce texte, pour préciser sa propre position par rapport au nihilisme, par rapport à Nietzsche, par rapport à des disciples éventuels de Nietzsche.

En effet, le rôle respectif du Non et du Oui, de la négation et de l'affirmation chez Nietzsche, pose des problèmes multiples. M. Wahl estimait et montrait qu'il y avait tant de significations du Oui et du Non qu'ils ne coexistaient qu'au prix de tensions, au prix de contradictions vécues, pensées et même impensables. Et jamais M. Wahl n'a mieux multiplié les questions, ni manié une méthode de perspectives qu'il tient de Nietzsche, et qu'il sait renouveler.

Prenons un exemple. Il est certain que l'Ane, dans Zarathoustra, est un animal qui dit Oui, I-A, I-A. Mais son Oui n'est pas celui de Zarathoustra. Et il y a aussi un Non de l'Ane, qui n'est pas davantage celui de Zarathoustra. C'est que, lorsque l'âne dit oui, lorsqu'il affirme ou croit affirmer, il ne fait rien d'autre que porter. Il croit qu'affirmer, c'est porter ; la valeur de ses affirmations, il l'évalue au poids de ce qu'il porte. M. Gueroult nous le rappelait dès le début de ce colloque : l'âne (ou le chameau) porte d'abord le poids des valeurs chrétiennes ; puis, lorsque Dieu est mort, le poids des valeurs humanistes, humaines – trop humaines ; enfin le poids du réel, lorsqu'il n'y a plus de valeurs du tout. On reconnaît ici les trois stades du nihilisme nietzschéen : celui de Dieu, celui de l'homme, celui du dernier des hommes – le poids qu'on nous

met sur le dos, le poids que nous nous mettons nous-mêmes sur le dos, enfin le poids de nos muscles fatigués quand nous n'avons plus rien à porter⁶. Il y a donc du Non chez l'âne ; car ce à quoi il dit « oui », c'est à tous les produits du nihilisme, en même temps qu'il en parcourt tous les stades. Si bien que l'affirmation, ici, n'est qu'un fantôme d'affirmation, et le négatif, la seule réalité.

Tout autre est le Oui de Zarathoustra. Zarathoustra sait qu'affirmer ne signifie pas porter, assumer. Il n'y a que le bouffon, le singe de Zarathoustra qui se fasse porter. Zarathoustra sait qu'affirmer signifie au contraire alléger, décharger ce qui vit, danser, créer⁷. C'est pourquoi, chez lui, l'affirmation est première, la négation n'est qu'une conséquence au service de l'affirmation, comme un surcroît de jouissance. Nietzsche-Zarathoustra oppose ses petites oreilles rondes et labyrinthiques aux longues oreilles pointues de l'âne : en effet le Oui de Zarathoustra est l'affirmation du danseur, le Oui de l'âne est celle du porteur ; le Non de Zarathoustra est celui de l'agressivité, le Non de l'âne est celui du ressentiment. Nous retrouvons ici les droits d'une typologie, et même d'une topologie dans le mouvement de Zarathoustra qui va de haut en bas, puis dans le mouvement de l'âne qui renverse la profondeur, et qui intervertit le Oui et le Non.

Mais le sens fondamental du Oui dionysiaque, seul le quatrième thème de notre colloque pouvait le dégager, au niveau de l'éternel retour. Là encore, beaucoup de questions se pressaient. Et d'abord : comment expliquer que l'éternel retour soit la plus vieille idée, aux racines présocratiques, mais aussi l'innovation prodigieuse, ce que Nietzsche présente comme sa découverte propre ? Et comment expliquer qu'il y ait du nouveau dans l'idée qu'il n'y a rien de nouveau ? L'éternel retour n'est certes pas négation du temps, suppression du temps, éternité intemporelle. Mais comment expliquer qu'il soit à la fois cycle et instant : d'une part continuation, d'autre part itération ? d'une part continuité du

processus d'un devenir qui est le Monde, d'autre part reprise, éclair, vue mystique sur ce devenir ou ce processus ? d'une part recommencement continuuel de ce qui a été, d'autre part retour instantané à une sorte de foyer intense, à un point « zéro » de la volonté ? Et encore, comment expliquer que l'éternel retour soit la pensée la plus désolante, celle qui suscite le « Grand Dégoût », mais aussi la plus consolante, la grande pensée de la convalescence, celle qui provoque le surhomme ? Tous ces problèmes furent constamment présents dans les discussions ; et peu à peu, des clivages, des plans de distinction s'élaboraient.

Que l'éternel retour chez les Anciens n'ait pas la simplicité ni le dogmatisme qu'on lui prête parfois, qu'il ne soit nullement une constante de l'âme archaïque – c'est notre première certitude. Et ici même il fut rappelé que l'éternel retour chez les Anciens n'était jamais pur, mais mélangé à d'autres thèmes comme celui de la transmigration ; qu'il n'était pas pensé de manière uniforme, mais, suivant les civilisations et les écoles, conçu de façons très variées ; que le retour n'était peut-être pas total ni éternel, mais consistait plutôt en cycles partiels incommensurables. A la limite, on ne peut même pas affirmer catégoriquement que l'éternel retour fut une doctrine antique ; et le thème de la Grande Année est suffisamment complexe pour que nos interprétations soient prudentes⁸. Nietzsche le savait bien, qui précisément ne se reconnaît pas de précurseurs à cet égard, ni en Héraclite, ni dans le véritable Zoroastre. Même si nous supposons un éternel retour explicitement professé par les Anciens, nous devons reconnaître qu'il s'agit alors, soit d'un éternel retour « qualitatif », soit d'un éternel retour « extensif ». Tantôt en effet, c'est la transformation cyclique des éléments qualitatifs les uns dans les autres qui détermine le retour de toutes choses, y compris des corps célestes. Tantôt, au contraire, c'est le mouvement circulaire local des corps célestes qui détermine le retour des qualités et des choses dans le monde sublunaire.

Nous oscillons entre une interprétation physicienne et une interprétation astronomique.

Or, ni l'une ni l'autre ne correspond à la pensée de Nietzsche. Et si Nietzsche estime que son idée est absolument nouvelle, ce n'est certes pas faute de connaître les Anciens. Il sait que ce qu'il appelle éternel retour, nous introduit dans une dimension non encore explorée. Ni quantité extensive ou mouvement local, ni qualité physique, mais domaine des intensités pures. Déjà M. de Schloetzer faisait une remarque très importante : il y a bien une différence assignable entre une fois et cent ou mille fois, mais non pas entre une fois et une infinité de fois. Ce qui implique que l'infini soit ici comme la « énième » puissance de 1, ou comme l'intensité développée qui correspond à 1. M. Beaufret d'autre part posait une question fondamentale : l'Etre est-il un prédicat, n'est-il pas quelque chose de plus et de moins, et surtout n'est-il pas lui-même *un plus et un moins* ? Ce plus et ce moins, qu'il faut comprendre comme différence d'intensité dans l'être, et de l'être, comme différence de niveau, est l'objet d'un problème fondamental chez Nietzsche. On s'est parfois étonné du goût de Nietzsche pour les sciences physiques et pour l'énergétique. En vérité, Nietzsche s'intéressait à la physique comme science des quantités intensives, et il visait, plus loin, la Volonté de puissance comme principe « intensif », comme principe d'intensité pure. Car la volonté de puissance ne veut pas dire vouloir la puissance, mais au contraire, quoiqu'on veuille, élever ce qu'on veut à la dernière puissance, à la *énième* puissance. Bref, dégager *la forme supérieure* de tout ce qui est (la forme d'intensité).

C'est en ce sens que M. Klossowski nous montrait dans la Volonté de puissance un monde de fluctuations intenses, où les identités se perdent, et où chacun ne peut se vouloir qu'en voulant aussi toutes les autres possibilités, en devenant d'innombrables « autres », et en s'appréhendant comme un moment fortuit, dont la fortuité même implique la nécessité

de la série tout entière. Monde de signes et de sens, selon M. Klossowski ; car les signes s'établissent dans une différence d'intensité, et deviennent « sens » dans la mesure où ils visent d'autres différences comprises dans la première, et reviennent sur soi à travers ces autres. C'était la force de M. Klossowski de révéler le lien qui existe chez Nietzsche entre la mort de Dieu et la dissolution du moi, la perte de l'identité personnelle. Dieu, seul garant du Moi : l'un ne meurt pas sans que l'autre ne se volatilise. Et la volonté de puissance en découle, comme principe de ces fluctuations ou de ces intensités qui passent et pénètrent les unes dans les autres. Et l'éternel retour en découle, comme principe de ces fluctuations ou de ces intensités qui reviennent et repassent à travers toutes leurs modifications. Bref, le monde de l'éternel retour est un monde en intensité, un monde de différences, qui ne suppose ni l'Un ni le Même, mais qui se construit sur la tombe de Dieu unique comme sur les ruines du Moi identique. L'éternel retour lui-même est la seule unité de ce monde qui n'en a qu'en « revenant », la seule identité d'un monde qui n'a de « même » que par la répétition.

Dans les textes publiés par Nietzsche, l'éternel retour ne fait l'objet d'aucun exposé formel ou « définitif ». Il est seulement annoncé, pressenti, avec horreur ou extase. Et si l'on considère les deux principaux textes de Zarathoustra qui le concernent, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent », on voit que l'annonce, le pressentiment se fait toujours dans des conditions dramatiques, mais n'exprime rien du contenu profond de cette « pensée suprême ». Dans un cas en effet Zarathoustra lance un défi au Nain, au Bouffon – sa propre caricature. Mais ce qu'il dit de l'éternel retour suffit déjà à le rendre malade, et à faire naître en lui l'insupportable vision du berger dont un serpent déroulé sort de la bouche, comme si l'éternel retour se défaisait à mesure que Zarathoustra en parlait. Et dans le second texte, l'éternel retour est l'objet d'un discours tenu par les animaux, l'aigle et le serpent, non par

Zarathoustra lui-même ; et cette fois, ce discours suffit à endormir Zarathoustra convalescent. Il a eu toutefois le temps de leur dire : « vous en avez déjà fait une rengaine ! ». Vous avez fait de l'éternel retour une « rengaine », c'est-à-dire une répétition mécanique ou naturelle, alors qu'il est tout autre chose... (De même dans le premier texte, au Nain qui lui dit « Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle », Zarathoustra avait répondu : « Esprit de lourdeur, ne simplifie pas trop les choses. »)

Nous sommes en droit de considérer que Nietzsche, dans ses œuvres publiées, avait seulement préparé la révélation de l'éternel retour, mais qu'il n'a pas donné, et n'a pas eu le temps de donner cette révélation même. Tout indique que l'œuvre qu'il projetait, à la veille de la crise de 1888, aurait été beaucoup plus loin dans cette voie. Mais déjà les textes de Zarathoustra d'une part, d'autre part des notes de 1881-1882, nous disent au moins ce que l'éternel retour n'est pas selon Nietzsche. Il n'est pas un cycle. Il ne suppose pas l'Un, le Même, l'Egal ou l'équilibre. Il n'est pas un retour du Tout. Il n'est pas un retour du Même, ni un retour au Même. Il n'a donc rien de commun avec la pensée supposée antique, avec la pensée d'un cycle qui fait Tout revenir, qui repasse par une position d'équilibre, qui ramène le Tout à l'Un, et qui revient au Même. Ce serait cela, la « rengaine » ou la « simplification » : l'éternel retour comme transformation physique ou mouvement astronomique – l'éternel retour vécu comme certitude naturelle animale (l'éternel retour tel que le voient le bouffon, ou les animaux de Zarathoustra). On sait trop la critique que Nietzsche, dans toute son œuvre, fait subir aux notions générales d'Un, de Même, d'Egal et de Tout. Plus précisément encore, les notes de 1881-1882 s'opposent explicitement à l'hypothèse cyclique ; elles excluent toute supposition d'un état d'équilibre. Elles proclament que Tout ne revient pas, puisque l'éternel retour est essentiellement *sélectif*, sélectif par excellence. Bien plus : qu'est-ce qui

s'est passé entre les deux moments de Zarathoustra, Zarathoustra malade et Zarathoustra convalescent ? Pourquoi l'éternel retour lui inspirait-il d'abord un dégoût et une peur insupportables, qui disparaissent quand il guérit ? Faut-il croire que Zarathoustra prend sur soi de supporter ce qu'il ne pouvait pas supporter tout à l'heure ? Evidemment non ; le changement n'est pas simplement psychologique. Il s'agit d'une progression « dramatique » dans la compréhension de l'éternel retour lui-même. Ce qui rendait Zarathoustra malade, c'était l'idée que l'éternel retour était, quand même, malgré tout, lié à un cycle ; et qu'il ferait tout revenir ; que tout reviendrait, même l'homme, « l'homme petit »... « Le grand dégoût de l'homme, c'est là ce qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier ; et aussi ce qu'avait prédit le devin : Tout est égal... Et l'éternel retour, même du plus petit, c'était là la cause de ma lassitude de toute l'existence². » Si Zarathoustra guérit, c'est parce qu'il comprend que l'éternel retour n'est pas cela. Il comprend enfin l'inégal et la sélection dans l'éternel retour.

En effet, l'inégal, le différent est la véritable raison de l'éternel retour. C'est parce que rien n'est égal, ni le même, que « cela » revient. En d'autres termes, l'éternel retour se dit seulement du devenir, du multiple. Il est la loi d'un monde sans être, sans unité, sans identité. Loin de *supposer* l'Un ou le Même, il constitue la seule unité du multiple en tant que tel, la seule identité de ce qui diffère : revenir est le seul « être » du devenir. Si bien que la fonction de l'éternel retour comme Etre n'est jamais d'identifier, mais d'authentifier. C'est pourquoi, de manières très différentes, MM. Löwith, Wahl et Klossowski nous faisaient pressentir la signification sélective de l'éternel retour.

Cette signification semble double. L'éternel retour est d'abord sélectif en pensée, parce qu'il élimine les « demi-vouloirs ». Règle valant par-delà le bien et le mal. L'éternel retour nous donne une parodie de la règle kantienne. Quoique tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en

veuilles aussi l'éternel retour... Ce qui tombe ainsi, ce qui s'anéantit, c'est tout ce que je sens, fais ou veux, à condition de dire « une fois, rien qu'une fois ». Une paresse qui voudrait son éternel retour, et qui cesserait de dire : demain je travaillerai – une lâcheté ou une abjection qui voudrait son éternel retour : il est clair que nous nous trouverions devant des formes non-encore connues, non-encore explorées. Ce ne serait plus ce que nous avons l'habitude d'appeler une paresse, une lâcheté. Et que nous n'en ayons même pas l'idée, signifie seulement que les formes extrêmes ne *préexistent* pas à l'épreuve de l'éternel retour. Car l'éternel retour est la catégorie de l'épreuve. Et il faut l'entendre des événements eux-mêmes, ou de tout ce qui arrive. Un malheur, une maladie, une folie, même l'approche de la mort ont bien deux aspects : l'un par lequel ils me séparent de ma puissance, mais l'autre par lequel ils me dotent d'une étrange puissance, comme d'un moyen dangereux d'exploration, qui est aussi un domaine terrible à explorer. En toutes choses, l'éternel retour a pour fonction de séparer les formes supérieures des formes moyennes, les zones torrides ou glaciales des zones tempérées, les puissances extrêmes des états modérés. « Séparer », ou « extraire », ne sont même pas des mots suffisants, car l'éternel retour *crée* les formes supérieures. C'est en ce sens que l'éternel retour est l'instrument et l'expression de la volonté de puissance : il élève chaque chose à sa forme supérieure, c'est-à-dire à la *énième* puissance.

Une telle sélection créatrice ne se fait pas seulement dans la pensée de l'éternel retour. Elle se fait dans l'être, l'être est sélectif, l'être est sélection. Comment croire que l'éternel retour fasse tout revenir, et revenir au même, puisqu'il élimine tout ce qui ne supporte pas l'épreuve : non seulement les demi-vouloirs en pensée, mais les demi-puissances dans l'être. « L'homme petit » ne reviendra pas... rien de ce qui nie l'éternel retour ne peut revenir. Si l'on tient à concevoir l'éternel retour comme le mouvement d'une roue, encore faut-il la doter d'un mouvement

centrifuge, par lequel elle expulse tout ce qui est trop faible, trop modéré pour supporter l'épreuve. Ce que l'éternel retour produit, et fait revenir comme correspondant à la volonté de puissance, c'est le Surhomme, défini par « la forme supérieure de tout ce qui est ». Aussi le surhomme est-il semblable au poète selon Rimbaud : celui qui est « chargé de l'humanité, des animaux même », et qui en toutes choses n'a retenu que la forme supérieure, la puissance extrême. Partout l'éternel retour se charge d'authentifier : non pas identifier le même, mais authentifier les vouloirs, les masques et les rôles, les formes et les puissances.

M. Birault avait donc raison de rappeler qu'entre les formes extrêmes et les formes moyennes, il y a selon Nietzsche une différence de nature. Et il en est de même de la distinction nietzschéenne entre la création des valeurs nouvelles et la reconnaissance des valeurs établies. Une telle distinction perdrait tout sens si on l'interprétait dans les perspectives d'un relativisme historique : les valeurs établies reconnues auraient été des valeurs nouvelles à leur époque ; et les nouvelles valeurs seraient appelées à devenir établies, à leur tour. Cette interprétation négligerait l'essentiel. Nous l'avons vu déjà au niveau de la volonté de puissance, il y a une différence de nature entre « se faire attribuer des valeurs en cours » et « créer des valeurs nouvelles ». Cette différence, c'est celle-là même de l'éternel retour, celle qui constitue l'essence de l'éternel retour : à savoir que les valeurs « nouvelles » sont précisément les formes supérieures de tout ce qui *est*. Il y a donc des valeurs qui naissent établies, et qui n'apparaissent qu'en sollicitant un ordre de la reconnaissance, même si elles doivent attendre des conditions historiques favorables pour être effectivement reconnues. Au contraire, il y a des valeurs éternellement nouvelles, éternellement intempestives, toujours contemporaines de leur création, et qui, même quand elles semblent reconnues, assimilées en apparence par une société, s'adressent en fait à d'autres forces et sollicitent dans cette société même des puissances anarchiques d'une autre nature.

Seules ces valeurs nouvelles sont trans-historiques, supra-historiques, témoignent d'un chaos génial, désordre créateur irréductible à tout ordre. C'est ce chaos dont Nietzsche disait qu'il n'était pas le contraire de l'éternel retour, mais l'éternel retour en personne. De ce fond supra-historique, de ce chaos « intempestif », partent les grandes créations, à la limite de ce qui est vivable.

C'est pourquoi M. Beaufret mettait en question la notion de valeur, en se demandant précisément dans quelle mesure elle était apte à manifester ce fond sans lequel il n'y a pas d'ontologie. C'est pourquoi aussi M. Vattimo soulignait chez Nietzsche l'existence d'une profondeur chaotique sans laquelle la création des valeurs perdrait son sens. Mais il fallait en donner des preuves concrètes, et montrer comment des artistes ou des penseurs peuvent se rencontrer dans cette dimension. Ce fut le cinquième thème de ce colloque. Sans doute quand Nietzsche, ici même, était confronté à d'autres auteurs, il s'agissait parfois d'influences. Mais toujours il s'agissait d'autre chose encore. Ainsi quand M. Foucault confrontait Nietzsche avec Freud et Marx, indépendamment de toute influence, il se gardait de prendre pour thème une « reconnaissance » de l'inconscient supposée commune aux trois penseurs ; il estimait au contraire que la découverte d'un inconscient dépendait de quelque chose de plus profond, d'un changement fondamental dans des exigences d'interprétation, changement impliquant lui-même une certaine évaluation de la « folie » du monde et des hommes. M. de Schloetzer parlait de Nietzsche et de Dostoïevski ; M. Gaede, de la littérature française ; M. Reichert, de la littérature allemande et de Hermann Hesse ; M. Grlic, de l'art et de la poésie. Toujours, ce qui nous était montré, qu'il y eût influence ou non, c'était comment un penseur pouvait en rencontrer un autre, en rejoindre un autre, dans une dimension qui n'était plus tout à fait celle de la chronologie ni de l'histoire (pas

davantage, il est vrai, celle de l'éternité ; Nietzsche dirait : la dimension de l'intempestif).

Grâce à M. Goldbeck, et à Mlle de Sabran qui joua avec lui la partition de *Manfred*, grâce à l'ORTF qui nous fit entendre des mélodies de Nietzsche, nous nous trouvâmes devant un aspect de Nietzsche peu connu en France, Nietzsche-musicien. De manières différentes, MM. Goldbeck, Gabriel Marcel, Boris de Schloezer surent nous dire ce qui leur paraissait émouvant ou intéressant dans cette musique. Et naissait la question : quel genre de masque fut « Nietzsche-musicien ». Qu'on nous permette une dernière hypothèse : Nietzsche peut-être est profondément homme de théâtre. Il n'a pas fait seulement une philosophie de théâtre (Dionysos), il a introduit le théâtre dans la philosophie même. Et avec le théâtre, de nouveaux moyens d'expression qui transforment la philosophie. Combien d'aphorismes de Nietzsche doivent se comprendre comme des principes et des évaluations de *metteur en scène*. Zarathoustra, Nietzsche le conçoit tout entier dans la philosophie, mais tout entier aussi pour la scène. Il rêve d'un Zarathoustra sur musique de Bizet, par dérision du théâtre wagnérien. Il rêve d'une musique de théâtre, comme d'un masque pour « son » théâtre philosophique, déjà théâtre de la cruauté, théâtre de la volonté de puissance et de l'éternel retour.

* *Cahiers de Royaumont n° VI : Nietzsche*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 275-287.

1. Le colloque sur Nietzsche fut organisé par G. Deleuze du 4 au 8 juillet 1964 dans l'Abbaye de Royaumont. C'est le seul événement de ce type qu'il organisera jamais. Conformément à

l'usage, il revient à Deleuze de remercier les participants et de faire la synthèse de leurs interventions.

2. Cf. *Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent ».

3. *Zarathoustra*, III, « Des trois maux ».

4. *Ibid.*

5. *Gai Savoir*, V, 346.

6. Cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 213 : « *Penser et prendre une chose au sérieux, en assumer le poids, c'est tout un pour eux, ils n'en ont pas d'autre expérience...* »

7. *Zarathoustra*, II, « Des hommes sublimes ».

8. Cf. le livre de Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, 1953.

9. *Zarathoustra*, III, « Le convalescent ».

L'ÉCLAT DE RIRE DE NIETZSCHE*

[*Comment l'édition des Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche a-t-elle été établie ?*]¹

Gilles Deleuze. – Le problème était de reclasser les notes posthumes – le *nachlass* – suivant les dates où elles étaient rédigées par Nietzsche et de les placer à la suite des ouvrages dont elles étaient contemporaines. Un certain nombre d'entre elles avaient été utilisées, abusivement, après la mort de Nietzsche, pour composer *La Volonté de puissance*. Il s'agissait donc de rétablir la chronologie exacte. C'est ainsi que le premier volume, le *Gai savoir*, est pour plus de la moitié constitué par des fragments inédits datant de 1881-1882. Notre conception de la pensée de Nietzsche et aussi de ses procédés de création, peut en être profondément changée. Cette édition paraîtra en même temps en Italie, en Allemagne et en France. Mais c'est à deux Italiens, MM. Colli et Montinari, que nous en devons les textes.

– *Comment expliquez-vous que ce soient des Italiens plutôt que des Allemands qui aient effectué ce travail ?*

G. D. – Les Allemands étaient peut-être mal placés. Ils avaient déjà des éditions abondantes auxquelles ils tenaient, malgré l'arbitraire de la disposition des notes. D'autre part, les manuscrits de Nietzsche étaient à Weimar, c'est-à-dire en Allemagne de l'Est – où les Italiens furent mieux reçus que les Allemands de l'Ouest n'auraient pu l'être. Enfin, sans doute les Allemands étaient-ils gênés dans la mesure où ils avaient accepté l'édition de *La Volonté de puissance* réalisée par la sœur de Nietzsche. Elisabeth Forster-Nietzsche a fait un travail très nocif en favorisant toutes

les interprétations nazies. Elle n'a pas falsifié les textes mais nous savons qu'il y a d'autres moyens de déformer une pensée, ne serait-ce qu'en opérant un tri arbitraire dans les papiers d'un auteur. Des concepts nietzschéens comme ceux de « force » ou de « maître » sont assez complexes pour qu'on puisse les trahir par de pareils découpages.

– *Les traductions seront-elles nouvelles ?*

G. D. – Entièrement nouvelles. C'est surtout important pour les écrits de la fin (il y a eu de mauvaises lectures, dont Elisabeth Nietzsche et Peter Gast sont responsables). Les deux premiers volumes à paraître, le *Gai savoir* et *Humain trop humain*, ont pour traducteurs Pierre Klossowski et Robert Rovini. Cela ne veut pas du tout dire que les traductions précédentes, d'Henri Albert, de Geneviève Bianquis, étaient mauvaises, au contraire ; mais quitte à publier enfin les notes de Nietzsche avec ses œuvres, il fallait tout reprendre et unifier la terminologie. A ce propos, il est intéressant de savoir comment Nietzsche a été introduit en France : non pas par la « droite » mais par Charles Andler et Henri Albert qui représentaient toute une tradition socialiste, avec des côtés anarchisants.

– *Pensez-vous qu'il y ait en ce moment en France un « retour à Nietzsche » et, si oui, pourquoi ?*

G. D. – C'est compliqué. Peut-être un changement s'est-il opéré, ou est-il en train de s'opérer par rapport aux modes de penser qui nous étaient familiers depuis la Libération. On pensait surtout dialectiquement, historiquement. Il semble qu'il y ait actuellement un reflux de la pensée dialectique en faveur du structuralisme, par exemple, et aussi d'autres systèmes de pensée.

Foucault insiste sur l'importance des techniques d'interprétation. Il se peut que dans l'idée actuelle d'interprétation, il y ait quelque chose qui dépasse l'opposition dialectique entre « connaître » et « transformer » le monde. L'interprète par excellence, c'est Freud, mais c'est aussi Nietzsche, d'une autre façon. L'idée de Nietzsche, c'est que les choses et

les actions sont déjà des interprétations. Alors interpréter, c'est interpréter des interprétations, et par là même déjà changer les choses, « changer la vie ». Ce qui est évident pour Nietzsche, c'est que la société ne peut pas être une dernière instance. La dernière instance, c'est la création, c'est l'art : ou plutôt l'art représente l'absence et l'impossibilité d'une dernière instance. Dès le début de son œuvre, Nietzsche pose qu'il y a des fins « un peu plus hautes » que celles de l'Etat, que celles de la société. Toute son œuvre, il l'installe dans une dimension qui n'est ni celle de l'historique, même compris dialectiquement, ni celle de l'éternel. Cette nouvelle dimension qui, à la fois, est dans le temps et agit contre le temps, il l'appelle *l'intempestif*. C'est là que la vie comme interprétation prend sa source. La raison du « retour à Nietzsche », c'est peut-être la redécouverte de cet *intempestif*, de cette dimension distincte, à la fois, de la philosophie classique dans son entreprise « éternitaire » et de la philosophie dialectique dans sa compréhension de l'histoire : un élément singulier de trouble.

– On pourrait donc parler d'un retour à l'individualisme ?

G. D. – Un individualisme bizarre où, sans doute, la conscience moderne se reconnaît un petit peu. Car, chez Nietzsche, cet individualisme s'accompagne d'une vive critique des notions de « moi » et de « je ». Il y a pour Nietzsche, une espèce de dissolution du moi. La réaction contre les structures oppressives ne se fait plus, pour lui, au nom d'un « moi » ou d'un « je », mais au contraire comme si le « moi » ou le « je » étaient leurs complices.

Faut-il dire que le retour à Nietzsche implique un certain esthétisme, un certain renoncement à la politique, un « individualisme » dépolitisé non moins que dépersonnalisé ? Peut-être pas. La politique aussi est affaire d'interprétation. *L'intempestif*, dont nous parlions tout à l'heure, ne se réduit jamais à l'élément politique-historique. Mais il arrive parfois, dans de grands moments, qu'ils coïncident. Quand des gens meurent de

faim en Inde, ce désastre est historique-politique. Mais quand un peuple lutte pour sa libération, il y a toujours coïncidence d'actes poétiques et d'événements historiques ou d'actions politiques, l'incarnation glorieuse de quelque chose de sublime ou d'intempestif. Les grandes coïncidences, c'est par exemple l'éclat de rire de Nasser nationalisant Suez, ou surtout les gestes inspirés de Castro, et cet autre éclat de rire, celui de Giap interviewé à la télévision. Là, il y a quelque chose qui rappelle les injonctions de Rimbaud et de Nietzsche et qui vient doubler Marx – une joie artiste qui vient coïncider avec la lutte historique. Il y a des créateurs en politique, des mouvements créateurs, qui se posent un moment dans l'histoire. Hitler, au contraire, manquait singulièrement de l'élément nietzschéen. Hitler, ce n'est pas Zarathoustra ; et Trujillo non plus. Ils représentaient plutôt ce que Nietzsche appelle « le singe de Zarathoustra ». Il ne suffit pas de prendre le pouvoir pour être, comme dit Nietzsche, un « maître ». Ce sont même le plus souvent les « esclaves » qui prennent le pouvoir, et qui le gardent, et qui restent des esclaves en le gardant.

Les maîtres selon Nietzsche, ce sont les *Intempestifs*, ceux qui créent, et qui détruisent pour créer, pas pour conserver. Nietzsche dit que, sous les gros événements bruyants, il y a les petits événements silencieux, qui sont comme la formation de nouveaux mondes : là encore c'est la présence du poétique sous l'historique. En France même, nous n'avons guère d'événements bruyants. Ils sont loin, et terribles au Vietnam. Mais il nous reste de petits événements imperceptibles, qui annoncent peut-être une sortie hors du désert actuel. Peut-être le retour de Nietzsche est-il un de ces « petits événements » et déjà une ré-interprétation du monde.

* Propos recueillis par Guy Dumur, *Le Nouvel Observateur*, 5 avril, 1967, pp. 40-41.

1. Nous avons rétabli la question qui manque dans le texte original.

Il s'agit de l'édition des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche (Paris, Gallimard, 1967) pour laquelle Deleuze et Foucault avaient rédigés ensemble une introduction générale in *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, t. V, p. i-iv.

MYSTIQUE ET MASOCHISME*

– *D’où vous est venue l’idée de vous intéresser à Sacher-Masoch ?*

G. D. – Masoch m’a semblé un grand romancier. J’ai été frappé par cette injustice : on lit beaucoup Sade, mais pas Masoch : on en fait une sorte de petit Sade inversé.

– *Et tellement peu traduit...*

G. D. – Mais si, il a été beaucoup traduit vers la fin du XIX^e siècle, il était très connu mais pour des raisons politiques et folkloriques plus que sexuelles. Son œuvre est liée aux mouvements politiques et nationaux de l’Europe centrale, au panslavisme. Masoch est aussi inséparable des révolutions de 48 dans l’Empire autrichien que Sade de la Révolution française. Les types de minorités sexuelles qu’il imagine renvoient d’une manière très complexe aux minorités nationales de l’Empire autrichien – comme chez Sade les minorités de libertins renvoient à des loges et à des sectes prérévolutionnaires.

– *Dès qu’on parle Masoch vous répondez Sade...*

G. D. – Forcément, puisqu’il s’agit pour moi de dissocier leur pseudo-unité ! Il y a des valeurs propres à Masoch, ne serait-ce qu’au niveau de la technique littéraire. Il y a des processus spécifiquement masochistes, indépendants de tout retournement ou renversement du sadisme. Or, curieusement, on pose comme allant de soi l’unité sado-masochiste, alors qu’à mon sens il s’agit de mécanismes esthétiques et pathologiques entièrement différents. Même Freud, là-dessus, n’invente pas : il a mis tout son génie à inventer les passages de transformation de l’un à l’autre, mais sans mettre en question l’unité elle-même. De toute façon, en

psychiatrie, les perversions sont le domaine le moins étudié : ce n'est pas un concept thérapeutique.

– *Comment se fait-il que ce soient non pas des psychiatres mais des écrivains, Sade et Masoch, qui dans ce domaine de la perversion se trouvent être les maîtres ?*

G. D. – Peut-être y a-t-il trois actes médicaux très différents : la symptomatologie ou étude des signes ; l'étiologie ou recherche des causes ; la thérapeutique ou recherche et application d'un traitement. Alors que l'étiologie et la thérapeutique sont parties intégrantes de la médecine, la symptomatologie fait appel à une sorte de point neutre, de point-limite, prémédical ou submédical, appartenant autant à l'art qu'à la médecine : il s'agit de dresser un « tableau ». L'œuvre d'art porte des symptômes, autant que le corps ou l'âme, bien que ce soit d'une manière très différente. En ce sens l'artiste, l'écrivain peuvent être de grands symptomatologistes, autant que le meilleur médecin : ainsi Sade ou Masoch.

– *Pourquoi seulement ceux-là ?*

G. D. – Il y en a d'autres, en effet, mais dont l'œuvre n'est pas encore reconnue dans son aspect symptomatologique créateur, comme ce fut au début le cas pour Masoch. Il y a un tableau prodigieux de symptômes correspondant à l'œuvre de Samuel Beckett : non pas qu'il s'agisse seulement d'identifier une maladie, mais le monde comme symptôme, et l'artiste comme symptomatologiste.

– *Maintenant que vous m'y faites penser, il me semble aussi que dans l'œuvre de Kafka et également dans celle de Marguerite Duras...*

G. D. – Sûrement.

– *D'ailleurs Jacques Lacan apprécie beaucoup Le Ravisement de Lol V. Stein et a dit à Marguerite Duras qu'il y voyait la description exacte et troublante de certains délires repérés en clinique... Mais ça ne doit pas être le cas de l'œuvre de tous les écrivains ?*

G. D. – Non, bien sûr. Ce qui revient en propre à Sade, Masoch et quelques autres (par exemple Robbe-Grillet, Klossowski), c'est d'avoir pris le fantasme lui-même comme objet de leur œuvre, alors que d'habitude il en est seulement l'origine. Il y a, en effet, une base commune à la création littéraire et à la constitution des symptômes : c'est le fantasme. Masoch l'appelle « la figure », et dit précisément : « il faut aller de la figure vivante au problème... » Si pour la plupart des écrivains le fantasme est la source de l'œuvre, pour ces écrivains qui nous intéressent le fantasme est devenu aussi l'enjeu même et le dernier mot de l'œuvre, comme si toute l'œuvre réfléchissait sa propre origine.

– *On parlera peut-être un jour de kafkaïsme et de beckettisme comme on parle de sadisme et de masochisme ?*

G. D. – Je le pense... Mais, comme Sade et Masoch, ces auteurs n'y perdront rien de « l'universalité » esthétique.

– *Quel genre de travail estimez-vous avoir fait dans votre Présentation de Sacher-Masoch ? Autrement dit : quel était votre objet à vous, la critique littéraire, la psychiatrie ?*

G. D. – Ce que j'aimerais étudier (ce livre-là ne serait qu'un premier exemple), c'est un rapport énonçable entre littérature et clinique psychiatrique. Il est urgent pour la clinique de s'interdire les vastes unités par « renversement » et « transformation » : l'idée d'un sado-masochisme est un préjugé. (Il y a un sadisme du masochiste, mais ce sadisme est à l'intérieur du masochisme et n'est pas le vrai sadisme : de même pour le masochisme du sadique.) Ce préjugé, dû à une symptomatologie hâtive, fait qu'ensuite on ne cherche plus à voir ce qui est, mais à justifier l'idée préalable. Freud a bien senti toutes les difficultés, par exemple dans le texte admirable *Un enfant est battu*¹, et pourtant il n'a pas cherché à remettre en question le thème de l'unité sado-masochiste. Alors il peut arriver qu'un écrivain, aille plus loin dans la symptomatologie, que

l'œuvre d'art lui donne de nouveaux moyens, peut-être aussi parce qu'il a moins de souci concernant les causes.

– *Freud était pourtant très respectueux du génie clinique des écrivains, il s'est souvent référé à l'œuvre littéraire pour confirmer ses théories psychanalytiques...*

G. D. – Certainement, mais il ne l'a pas fait pour Sade ni pour Masoch. Trop souvent encore on considère que l'écrivain apporte un cas à la clinique, alors que ce qui est important, c'est ce qu'il apporte lui-même, en tant que créateur, à la clinique. La différence entre littérature et clinique, ce qui fait qu'une maladie n'est pas la même chose qu'une œuvre d'art, c'est le genre de *travail* qui est fait sur le fantasme. Dans les deux cas, la source – le fantasme – est la même, mais à partir de là le travail est très différent, sans commune mesure : le travail artistique et le travail pathologique. Souvent l'écrivain va plus loin que le clinicien et même que le malade. Masoch, par exemple, est le premier et le seul à dire et à montrer : l'essentiel dans le masochisme c'est le contrat, une relation contractuelle tout à fait spéciale.

– *Le seul ?*

G. D. – Je n'ai jamais vu ce symptôme – le besoin d'établir un contrat – compter comme élément du masochisme. Là, Masoch est allé plus loin que les cliniciens, qui par la suite n'ont pas tenu compte de sa découverte. On peut en effet considérer le masochisme de trois points de vue : comme une alliance plaisir-douleur, comme un comportement d'humiliation et d'esclavage, ou comme le fait que l'esclavage s'instaure à l'intérieur d'une relation contractuelle. Ce troisième caractère est peut-être le plus profond, et c'est lui qui devrait rendre compte des autres.

– *Vous n'êtes pas psychanalyste, vous êtes philosophe, n'avez-vous pas quelque inquiétude à vous aventurer sur un terrain psychanalytique ?*

G. D. – Sûrement, c'est bien délicat. Je ne me serais pas permis de parler de psychanalyse et de psychiatrie s'il ne s'agissait d'un problème de symptomatologie. Or la symptomatologie se situe presque à l'extérieur de

la médecine, à un point neutre, un point zéro, où les artistes et les philosophes et les médecins et les malades peuvent se rencontrer.

– *Pourquoi est-ce à propos de La Vénus à la fourrure que vous avez fait votre livre ?*

G. D. – Il y a trois romans particulièrement beaux de Masoch : *La Mère de Dieu*, *Pêcheuse d'âmes* et *La Vénus à la fourrure*. J'ai dû choisir et j'ai pensé que le plus capable d'introduire à l'œuvre de Masoch, c'est *La Vénus* : les thèmes y sont plus purs et plus simples. Dans les deux autres, les sectes mystiques se conjuguent avec les exercices proprement masochistes ; la réédition de ces romans serait fort souhaitable².

– *A propos de l'œuvre de Masoch, vous dites une chose que vous avez même écrite dans votre précédente étude sur un autre écrivain, Marcel Proust et les signes : c'est que le fond de toute grande œuvre littéraire est comique, que c'est une erreur de lecture que de s'arrêter à une première apparence de tragique. Très exactement, à propos de Kafka, vous écrivez : « Le pseudo-sens du tragique rend bête ; combien d'auteurs déformons-nous à force de substituer un sentiment tragique puéril à la puissance agressive comique de la pensée qui les anime. »*

G. D. – Le fond de l'art, en effet, c'est une espèce de joie, c'est même ça le propos de l'art. Il ne peut pas y avoir d'œuvre tragique parce qu'il y a nécessairement une joie de créer : l'art est forcément une libération qui fait tout éclater, et d'abord le tragique. Non, il n'y a pas de création triste, toujours une *vis comica*. Nietzsche disait : « le héros tragique est gai ». Le héros masochiste aussi, sur son mode à lui, inséparable des procédés littéraires de Masoch.

★ Propos recueillis par Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 avril 1967, p. 13. A propos de la parution de *Présentation de Sacher Masoch*, accompagné d'un texte de L. S. Masoch, *La Vénus à la fourrure*, les Editions de Minuit, 1967.

1. S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XV, Paris, PUF, 1996.

2. *La Mère de Dieu* et *Pêcheuses d'âmes* ont été réédités chez Champ Vallon en 1991.

SUR NIETZSCHE ET L'IMAGE DE LA PENSÉE*

– *L'édition des œuvres complètes de Nietzsche, par Gallimard, a commencé de paraître. Le premier volume est présenté sous votre « responsabilité », à Foucault et à vous*¹. *Quel est au juste votre rôle ?*

G. D. – Tout petit. Vous savez que l'intérêt de cette édition est de publier chronologiquement la masse des notes posthumes, dont beaucoup sont inédites, en les répartissant suivant les livres que Nietzsche a fait paraître lui-même. Ainsi le *Gai savoir*, traduit par Klossowski, comprenait les notes posthumes de 1881-1882. Alors les auteurs de cette édition sont d'une part Colli et Montinari, à qui nous devons les textes, d'autre part les traducteurs (le style et les techniques de Nietzsche posent de grands problèmes de traduction.) Notre rôle était seulement de groupage.

– *Vous écrivez dans Nietzsche et la philosophie que son projet le plus général consiste à introduire les concepts de sens et de valeur et que « il est évident que la philosophie moderne en grande partie a vécu et vit encore de Nietzsche ». Comment doit-on entendre ces déclarations ?*

G. D. – Il faut les comprendre de deux manières : négativement autant que positivement.

Il y a d'abord un fait : Nietzsche met en question le concept de vérité, il nie que le vrai puisse être l'élément du langage. Ce qu'il conteste, ce sont les notions de vrai et de faux. Non pas qu'il veuille les « relativiser » à la manière d'un sceptique ordinaire. Il y substitue le sens et la valeur comme notions rigoureuses : le sens de ce qu'on dit, l'évaluation de celui qui parle. On a toujours la vérité qu'on mérite d'après le sens de ce qu'on

dit, et d'après les valeurs qu'on *fait parler*. Cela suppose une conception radicalement nouvelle de la pensée et du langage, parce que le sens et la valeur, les significations et les évaluations font intervenir avant tout des mécanismes de l'inconscient. Il est donc évident que Nietzsche introduit la philosophie et la pensée en général dans un nouvel élément. Bien plus, cet élément n'implique pas seulement de nouvelles manières de penser et de « juger », mais de nouvelles manières d'écrire, peut-être d'agir.

Là-dessus, c'est vrai que la philosophie moderne a été et est nietzschéenne, parce qu'elle n'a pas cessé de parler de sens et de valeur. Il faut y joindre aussi d'autres influences très différentes, non moins essentielles : la conception marxiste de la valeur, la conception freudienne du sens, qui remirent tout en question. Mais que la philosophie moderne ait trouvé la source de son renouvellement dans cette trinité Nietzsche-Marx-Freud, ce fait lui-même est très ambigu, très équivoque. Car il doit s'interpréter négativement autant que positivement. Par exemple, après la guerre, des philosophies de la valeur ont fleuri. On parlait beaucoup de valeurs, on voulait que « l'axiologie » remplace et l'ontologie et la théorie de la connaissance... Mais ce n'était pas du tout d'une manière nietzschéenne ni marxiste. Au contraire, Nietzsche ou Marx, on n'en parlait pas du tout, on ne connaissait pas, on ne voulait pas connaître. On faisait de la « valeur » le lieu d'une résurrection, pour le spiritualisme le plus abstrait, le plus traditionnel : on faisait appel aux valeurs pour inspirer un nouveau conformisme qu'on pensait mieux adapté au monde moderne, le respect des valeurs, etc. Pour Nietzsche, pour Marx aussi, la notion de valeur est strictement inséparable, 1^o d'une critique radicale et complète du monde et de la société, voyez le thème du « fétiche » chez Marx, ou celui des « idoles » chez Nietzsche ; 2^o d'une création non moins radicale, la transvaluation de Nietzsche, l'action révolutionnaire de Marx. Alors forcément, dans cet après-guerre on se servait du concept de valeur, mais on le neutralisait complètement, on lui ôtait tout sens

critique ou créateur. On en faisait l'instrument des valeurs établies. C'était l'Anti-Nietzsche à l'état pur, pire que l'Anti-Nietzsche, Nietzsche détourné, annihilé, supprimé, ramené à la messe.

Mais, de pareils détournements ne peuvent pas durer bien longtemps, car il y a dans la notion nietzschéenne de valeur de quoi faire éclater toutes les valeurs reconnues, établies, et de quoi créer, dans un état de création permanente, de nouvelles choses qui se dérobent à toute recognition, à tout établissement. C'est cela, les retrouvailles positives avec Nietzsche, la philosophie à coups de marteau : jamais rien de connu, mais une grande destruction de reconnu, pour une création d'inconnu.

— *Vous dites en somme que les notions de sens et de valeur nous viennent de Nietzsche, de Marx, de Freud, mais qu'elles risquent d'être déformées en servant à la renaissance, d'un spiritualisme qu'elles étaient censées détruire — et qu'elles se retrouvent, qu'elles se récupèrent aujourd'hui en animant des œuvres inséparablement critiques et créatrices. C'est ce que vous venez de dire pour la notion de valeur. En est-il de même pour le sens ?*

G. D. — Tout à fait, et plus encore. La notion de sens peut être le refuge d'un spiritualisme renaissant : ce qu'on appelle parfois « herméneutique » (interprétation) a pris le relais de ce qu'on appelait après la guerre « axiologie » (évaluation). La notion nietzschéenne, ou cette fois, freudienne de sens, risque de subir une déformation aussi grande que celle de valeur. On parle de « sens » originel, de sens oublié, de sens raturé, de sens voilé, de sens réemployé, etc. : sous la catégorie de sens, on rebaptise les anciens mirages, on ressuscite l'Essence, on retrouve toutes les valeurs religieuses et sacrées. Chez Nietzsche, chez Freud, c'est le contraire : la notion de sens est l'instrument d'une contestation absolue, d'une critique absolue, et aussi d'une création déterminée : le sens n'est pas du tout un réservoir, ni un principe ou une origine, ni même une fin : c'est un « effet », un effet *produit*, et dont il faut découvrir les lois de production. Voyez la préface que J.-P. Osier vient

de faire pour un livre de Feuerbach qu'il a traduit : il marque bien ces deux conceptions du sens, et fait passer entre elles deux une véritable frontière du point de vue de la philosophie. C'est une idée essentielle du structuralisme, et qui unit des auteurs aussi différents que Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, l'idée du sens comme effet produit par une certaine machinerie, comme effet physique, optique, sonore, etc. (ce qui ne veut pas dire du tout une apparence). Eh bien, un aphorisme de Nietzsche, c'est une machine à produire le sens, dans un certain ordre qui est celui de la pensée. Bien sûr, il y a d'autres ordres, d'autres machineries – par exemple toutes celles que Freud a découvertes et puis d'autres encore pratiques et politiques. Mais nous devons être les machinistes, les « opérateurs » de quelque chose.

– *Comment définiriez-vous alors les problèmes de la philosophie contemporaine ?*

G. D. – De cette manière-là, peut-être, avec ces notions de sens et de valeur. Il se produit beaucoup de choses actuellement, c'est une époque bien confuse, bien riche. D'une part, les gens ne croient plus guère au Je, au Moi, aux personnages ou aux personnes. C'est évident en littérature. Mais c'est encore plus profond : je veux dire que spontanément, beaucoup de gens sont en train de cesser de penser en termes de Je, et de Moi. La philosophie pendant longtemps a posé certaines alternatives : Dieu ou l'homme – en termes savants : la substance infinie ou le sujet fini. Ça n'a plus grande importance : la mort de Dieu, la possibilité de son remplacement par l'Homme, toutes ces permutations Dieu-Homme. Homme-Dieu, tout cela se vaut. C'est bien ce que dit Foucault, on n'est pas plus homme que Dieu, et l'un meurt avec l'autre. On ne peut pas s'en tenir non plus à l'opposition d'un universel pur et de particularités enfermées dans des personnes, des individus ou des Moi. On ne peut pas s'en tenir à cette distinction-là, même et surtout s'il s'agit de concilier les deux termes, de les compléter l'un par l'autre. Ce qu'on est en train de découvrir, actuellement, il me semble, c'est un monde très foisonnant fait

d'individuations impersonnelles, ou même de *singularités pré-individuelles* (c'est cela, le « ni Dieu, ni homme », dont parle Nietzsche, c'est cela l'anarchie couronnée). Les nouveaux romanciers, ne parlent pas d'autre chose : ils font parler ces individuations non personnelles, ces singularités non individuelles.

Mais le plus important, c'est que tout cela répond à quelque chose dans le monde actuel. L'individuation n'est plus enfermée dans un mot, la singularité n'est plus enfermée dans un individu. C'est très important, même politiquement ; ainsi le « poisson dans l'eau », la lutte révolutionnaire, la lutte de libération... Et dans nos sociétés riches, les formes de non-intégration si diverses soient-elles, les différentes formes de refus chez les jeunes gens, sont peut-être aussi de ce type. Vous comprenez, les forces de répression ont toujours besoin de Moi assignables, d'individus déterminés sur lesquels s'exercer. Quand nous devenons un peu liquides, quand nous nous dérobons à l'assignation du moi, quand il n'y a plus d'homme sur lequel Dieu puisse exercer sa rigueur ou par lequel il puisse se faire remplacer, alors la police perd la tête. Ceci n'est pas théorique. L'important, c'est ce qui se passe actuellement. Le trouble actuel des jeunes gens, on ne s'en débarrasse pas en disant que jeunesse se passe. Bien sûr, c'est difficile, c'est angoissant, mais aussi c'est très gai, parce que quelque chose est en train de se créer, avec toutes les confusions et les souffrances d'une création pratique, peut-être.

Eh bien, la philosophie doit créer les modes de penser, toute une nouvelle conception de la pensée, de « ce que signifie penser », adéquats à ce qui se passe. Elle doit faire pour son compte les révolutions qui se font ailleurs, sur d'autres plans, ou qui se préparent. La philosophie est inséparable d'une « critique ». Seulement, il y a deux manières de critiquer. Ou bien on critique les « fausses applications » : on critique la fausse morale, les fausses connaissances, les fausses religions, etc., c'est

comme cela que Kant par exemple, conçoit la fameuse « Critique » : l'idéal de connaissance, la vraie morale, la foi, en sortent intacts. Et puis, il y a une autre famille de philosophes, celle qui critique de fond en comble la vraie morale, la vraie foi, la connaissance idéale, au profit d'autre chose, en fonction d'une nouvelle image de la pensée. Tant qu'on se contente de critiquer le « faux », on ne fait de mal à personne (la vraie critique, c'est la critique des vraies formes et pas des faux contenus. On ne critique pas le capitalisme ou l'impérialisme en en dénonçant les « erreurs »). Cette autre famille de philosophes, c'est Lucrèce, c'est Spinoza, c'est Nietzsche, une lignée prodigieuse en philosophie, une ligne brisée, explosive, tout à fait volcanique.

– *Vous avez consacré des livres à Hume, à Nietzsche, à Kant, à Bergson, à Proust, à Masoch. Pouvez-vous expliquer ces choix successifs, sont-ils convergents ? Ne portez-vous pas un intérêt particulier à Nietzsche ?*

G. D. – Si, pour les raisons que je viens d'essayer de dire : d'une part, Nietzsche n'est pas du tout l'inventeur de la fameuse formule « Dieu est mort ». Il est le premier au contraire à considérer que cette formule n'a aucune importance tant que l'homme prend la place de Dieu. Pour lui, il s'agit de découvrir quelque chose qui n'est ni Dieu ni homme, faire parler ces individuations impersonnelles et ces singularités pré-individuelles... c'est ce qu'il appelle, Dionysos, ou aussi surhomme. Son génie littéraire et philosophique, c'est encore d'avoir trouvé les techniques pour les faire parler. Du surhomme Nietzsche dit : le type supérieur de tout ce qui est, y compris les animaux – c'est comme Rimbaud, « il est chargé de l'humanité, des animaux même... »³. D'autre part (mais c'est la même chose), il réinvente cette critique totale qui est en même temps une création, positivité totale.

Les autres livres que j'ai faits, je crois que c'est pour des raisons très variées. Kant est l'incarnation parfaite de la fausse critique : pour cette raison, il me fascine. Seulement, quand on se trouve devant une œuvre

d'un tel génie, il ne peut pas 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. C'est à force d'admiration qu'on retrouve la vraie critique. La maladie des gens aujourd'hui, c'est qu'ils ne savent plus rien admirer : ou bien ils sont « contre », ils situent tout à leur taille, et bavardent, et scrutent. Il ne faut pas procéder ainsi : il faut remonter jusqu'aux problèmes que pose un auteur de génie, jusqu'à ce qu'il ne dit pas *dans* ce qu'il dit, pour en tirer quelque chose qu'on lui doit toujours, quitte à se retourner contre lui en même temps. Il faut être inspiré, visité par les génies qu'on dénonce.

Jules Vallès dit qu'un révolutionnaire doit savoir admirer et respecter : c'est un mot prodigieux pratiquement. Prenons exemple au cinéma. Quand Jerry Lewis ou quand Tati « critiquent » la vie moderne, ils ne se donnent pas la facilité, la vulgarité de présenter des choses laides. Ils montrent ce qu'ils critiquent comme *beau*, comme *grandiose*, ils aiment ce qu'ils critiquent et lui communiquent une beauté nouvelle. Leur critique n'en prend que plus de force. Dans toute modernité, dans toute nouveauté, il y a un conformisme et une créativité ; une fade conformité, mais aussi « une petite musique nouvelle » ; quelque chose de conforme à l'époque, mais aussi quelque chose d'*intempestif* – séparer l'un de l'autre, c'est la tâche de ceux qui savent aimer et qui sont les vrais destructeurs et créateurs à la fois. Il n'y a pas de bonne destruction sans amour.

Hume, Bergson, Proust m'intéressent tant parce qu'il y a chez eux de profonds éléments pour une nouvelle image de la pensée. Il y a quelque chose d'extraordinaire dans la manière dont ils nous disent : penser ne signifie pas ce que vous croyez. Nous vivons sur une certaine image de la pensée, c'est-à-dire que, avant de penser, nous avons une vague idée de ce que signifie penser, des moyens et des buts. Et voilà qu'on nous propose une tout autre idée, une tout autre image. Proust, par exemple, c'est l'idée que toute pensée est une agression, vient sous la contrainte

d'un signe, qu'on ne pense que contraint et forcé. Et que, dès lors, la pensée n'est plus menée par un moi volontaire, mais par des forces involontaires, des « effets » de machines... Encore faut-il être capable d'aimer l'insignifiant, d'aimer ce qui dépasse les personnes et les individus, encore faut-il s'ouvrir aux rencontres et trouver un langage dans les singularités qui débordent les individus, dans les individuations qui dépassent les personnes. Oui, une nouvelle image de l'acte de penser, de son fonctionnement, de sa genèse dans la pensée elle-même, c'est bien ce que nous cherchons.

– *Peut-on considérer comme un résumé de votre pensée cette formule employée par vous à propos de Proust : « Il n'y a pas de logos, il n'y a que des hiéroglyphes » ? Vous avez d'autre part parlé à propos de Masoch de l'artiste comme « symptomatologiste », en indiquant que « l'étiologie, qui est la partie scientifique ou expérimentale de la médecine, doit être subordonnée à la symptomatologie qui en est la partie littéraire, artistique ». S'agit-il du même problème les deux fois ?*

G. D. – C'est le même problème : les hiéroglyphes contre le logos ; les symptômes contre les essences (symptôme, cela veut dire tombées, rencontres, événements, agressions). L'artiste est symptomatologiste. C'est en ce sens que des personnages de Shakespeare disent : comment *va* le monde ? avec les implications politiques et psychiatriques qu'une telle question comporte. Le nazisme est une maladie récente de la terre. Ce que font les Américains au Viêtname, c'est encore une maladie de la terre. On peut traiter le monde comme symptôme, y chercher les signes de maladie, les signes de vie, de guérison ou de santé. Et, une réaction violente, c'est peut-être la grande santé qui arrive. Nietzsche considérait le philosophe comme le médecin de la civilisation. Henry Miller fut un prodigieux diagnosticien. L'artiste en général doit traiter le monde comme un symptôme, et construire son œuvre non pas comme une thérapeutique, mais en tout cas comme une clinique. On n'est pas en

dehors des symptômes, mais on en fait une œuvre, qui tantôt participe à leur précipitation, tantôt à leur transformation.

– *Vous avez écrit quelque part : « L'interprète, c'est le physiologiste ou le médecin, celui qui considère les phénomènes comme des symptômes et parle par aphorismes. L'évaluateur, c'est l'artiste qui considère et crée des « perspectives », qui parle par poèmes. Le philosophe de l'avenir est artiste et médecin – en un mot, législateur... »⁴ Il est frappant de remarquer que la plupart des philosophes qu'inspire la pensée de Nietzsche, écrivent, paradoxalement, dans une forme presque traditionnelle. Il me semble que la structure de certains de vos livres (qu'on pourrait qualifier, peut-être, de structure en mosaïque) va dans le sens d'une nécessité d'inventer actuellement un nouveau langage pour la philosophie. Quel est le sens de l'intérêt évident que vous portez à la littérature ?*

G. D. – Le problème des renouvellements formels, vous le savez trop vous-même, ne se pose qu'en rapport avec les contenus nouveaux. Parfois, même, ils viennent après les contenus. C'est ce qu'on a à dire, ce qu'on croit avoir à dire qui impose de nouvelles formes. Alors, c'est vrai que la philosophie, ça ne va pas fort. La philosophie n'a pas du tout fait des révolutions ou même des recherches semblables à celles qui se sont produites en sciences, en peinture, en sculpture, en musique, en littérature. Platon, Kant, etc., restent fondamentaux, c'est parfait. Mais justement les géométries non euclidiennes n'empêchent nullement qu'Euclide reste fondamental pour la géométrie, Schoenberg n'annule pas Mozart. De même, la recherche de modes d'expression (à la fois nouvelle image de la pensée et nouvelles techniques) doit être essentielle pour la philosophie. La plainte de Beckett, « ah, le vieux style !... » prend tout son sens ici. Nous sentons bien qu'on ne pourra plus écrire longtemps des livres de philosophie à l'ancienne manière ; ils n'intéressent plus les étudiants, et pas même ceux qui les font. Alors, je crois que tout le monde cherche un peu des renouvellements. Nietzsche avait trouvé des

méthodes extraordinaires, on ne peut pas les recommencer, il faut vraiment de l'impudence pour écrire *Les Nourritures terrestres* après *Zarathoustra*.

Le roman a trouvé ses renouvellements. Peu importe que certains reprochent au nouveau roman d'être une œuvre de laboratoire ou d'expérimentation. Les « livres contre quelque chose » n'ont jamais eu aucune importance (contre le nouveau roman, contre le structuralisme, etc.). C'est seulement au nom d'une autre création qu'on peut être contre ce qui se fait, et alors la question ne se pose plus. Prenons encore un exemple de cinéma : Godard a transformé le cinéma, il y a introduit la pensée. Il ne fait pas de la pensée *sur* le cinéma, il ne met pas une pensée plus ou moins bonne *dans* le cinéma, il fait que le cinéma pense – pour la première fois, je crois. A la limite, Godard serait capable de filmer Kant ou Spinoza, la *Critique* ou *L'Ethique*, et ce ne serait pas du cinéma abstrait ni de l'application cinématographique. Il a su trouver le nouveau moyen en même temps qu'une nouvelle « image » – ce qui, forcément, supposait un contenu révolutionnaire. Alors, en philosophie, le problème du renouvellement formel, nous le vivons tous. Il est sûrement possible. Ça commence toujours par de petites choses. Par exemple, l'utilisation de l'histoire de la philosophie comme « collage » (déjà une très vieille technique en peinture), ce ne serait pas du tout diminuer les grands philosophes du passé : en faire des collages au sein d'un tableau proprement philosophique. Ce serait mieux que des « morceaux choisis », mais il faudrait des techniques particulières. Il faudrait des Max Ernst pour la philosophie... Et puis, la philosophie a pour élément le concept (comme le son pour le musicien, ou la couleur pour le peintre), le philosophe crée des concepts, il opère ses créations dans un « continuum » conceptuel, comme le musicien dans un *continuum* sonore. L'important, c'est, d'où viennent les concepts ? Qu'est-ce qu'une création de concepts ? Un concept n'existe pas moins que des

personnages. Je crois qu'il faut une grande dépense de concepts, un excès de concepts. Les concepts en philosophie, doivent être présentés comme dans un roman policier supérieur : ils doivent avoir une zone de présence, résoudre une situation locale, être en rapport avec les « drames », porter une certaine cruauté. Ils doivent avoir une cohérence mais recevoir leur cohérence d'ailleurs. Samuel Butler avait forgé un beau mot pour désigner ces récits venus d'ailleurs : EREWHON, *Erewhon*, c'est à la fois le no-where, le nulle part originaire, et le now-here, le ici-maintenant bouleversé, déplacé, déguisé, mis la tête en bas. C'est le génie de l'empirisme, que l'on comprend si mal : cette création de concepts à l'état sauvage, qui parlent au nom d'une cohérence qui n'est pas la leur, ni celle de Dieu, ni celle du Moi, mais d'une cohérence toujours à venir, en déséquilibre par rapport à elle-même. La philosophie manque d'empirisme.

– *On dit que vous travaillez actuellement à un livre centré sur le concept de répétition. Quel est l'intérêt de ce concept pour les sciences humaines, la littérature, la philosophie ?*

G. D. – Oui, j'ai fini ce livre. La répétition et aussi bien la différence, c'est la même chose, sont des catégories actuelles de notre pensée. C'est le problème des répétitions et des invariants, mais aussi des masques, des déguisements, des déplacements, des variantes dans la répétition. Les philosophes, les romanciers, tournent autour de ces thèmes qui signifient sûrement quelque chose quant à notre époque. Les gens pensent à ces thèmes très indépendamment les uns des autres. Quoi de plus gai qu'un air du temps ? C'est mon thème aussi de mon côté, c'est ce qui me soucie, bien involontairement. C'est ce que j'ai cherché, sans le faire exprès, chez tous les auteurs que j'aimais. Il y a actuellement beaucoup d'études profondes sur ces concepts de différence et de répétition. Tant mieux si j'y participe, et si, après d'autres, je pose la question : comment faire en philosophie ? Nous sommes à la recherche d'une « vitalité ».

Même la psychanalyse a besoin de s'adresser à une « vitalité » chez le malade, que le malade a perdue, mais la psychanalyse aussi. La vitalité philosophique est très proche de nous, la vitalité politique aussi. Nous sommes proches de beaucoup de choses et de beaucoup de répétitions décisives et de beaucoup de changements.

* Titre de l'éditeur. « Entretien avec Gilbert Deleuze » [sic]. Propos recueillis par Jean-Noël Vuarnet, *Les Lettres françaises*, n° 1223, 28 février-5 mars 1968, p. 5, 7, 9.

1. Voir note a du texte n° 16.
2. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, F. Maspero, 1968.
3. A. Rimbaud, lettre à Paul Demeny du 5 mai 1871, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 252.
4. *In Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, coll. « Philosophes », p. 17.

GILLES DELEUZE PARLE DE LA PHILOSOPHIE*

– *Vous venez de publier deux livres, Différence et répétition et Spinoza et le problème de l'expression. Un livre plus récent encore : Logique du sens doit paraître très prochainement. Qui parle en ces livres ?*

G. D. – Chaque fois qu'on écrit, on fait parler quelqu'un d'autre. Et d'abord on fait parler une certaine forme. Dans le monde classique, par exemple, ce qui parle, ce sont des individus. Le monde classique est tout entier fondé sur la forme d'individualité ; l'individu y est coextensif à l'être (on le voit bien dans la position de Dieu comme être souverainement individué). Dans le monde romantique, ce sont des personnages qui parlent, et c'est très différent : la personne y est définie comme coexistensive à la représentation. C'étaient de nouvelles valeurs de langage et de vie. La spontanéité d'aujourd'hui, peut-être échappe-t-elle à l'individu comme à la personne ; non pas simplement à cause des puissances anonymes. On nous a maintenu longtemps dans l'alternative ; ou bien vous serez des individus et des personnes, ou bien vous rejoindrez un fond anonyme indifférencié. Nous découvrons pourtant un monde de singularités pré-individuelles, impersonnelles. Elles ne se ramènent ni à des individus ni à des personnes, ni à un fond sans différence. Ce sont des singularités mobiles, voleuses et volantes, qui passent de l'un à l'autre, qui font effraction, qui forment des anarchies couronnées, qui habitent un espace nomade. Il y a une grande différence entre répartir un espace fixe entre des individus sédentaires suivant des bornes ou des enclos, et répartir des singularités dans un espace ouvert

sans enclos ni propriété. Le poète Ferlinghetti parle de la quatrième personne du singulier : c'est elle qu'on peut essayer de faire parler.

– *Est-ce ainsi que vous considérez les philosophes que vous interprétez, comme des singularités dans un espace ouvert ? Jusqu'ici j'ai souvent eu envie de rapprocher l'éclairage que vous en donnez de celui qu'un metteur en scène contemporain donne d'un texte écrit. Cependant dans Différence et répétition la relation est déplacée, vous n'êtes plus interprète mais créateur. La comparaison est-elle valable toujours ? Ou le rôle de l'histoire de la philosophie est-il différent ? Est-elle ce « collage » que vous souhaitez et qui renouvelle le paysage ou encore la « citation » intégrée au texte ?*

G. D. – Oui, les philosophes ont souvent un problème très difficile avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie, c'est terrible, on n'en sort pas facilement. Y substituer, comme vous dites, une sorte de mise en scène, c'est peut-être une bonne manière de résoudre le problème. Une mise en scène, cela veut dire que le texte écrit va être éclairé par de tout autres valeurs, des valeurs non-textuelles (du moins au sens ordinaire) : substituer à l'histoire de la philosophie un théâtre de la philosophie, c'est possible. Vous dites que pour la différence, j'ai cherché une autre technique, plus proche du collage que du théâtre. Une espèce de technique de collage ou même de sérigraphie (avec répétition à petites variantes) comme on voit dans le Pop'Art. Mais vous dites que sur ce point je n'ai pas complètement réussi. Je crois que je vais plus loin dans mon livre sur la logique du sens.

– *Plus spécialement, me frappe l'amitié que vous avez pour les auteurs que vous nous faites rencontrer. Parfois même cet accueil m'a semblé trop favorable : quand vous taisez les aspects conservateurs de la pensée de Bergson par exemple. Par contre, vous êtes impitoyable pour Hegel. Pourquoi ce refus ?*

G. D. – Si on n'admire pas quelque chose, si on n'aime pas quelque chose, on n'a aucune raison d'écrire là-dessus. Spinoza ou Nietzsche sont des philosophes dont la puissance critique et destructrice est inégalable,

mais cette puissance jaillit toujours d'une affirmation, d'une joie, d'un culte de l'affirmation et de la joie, d'une exigence de la vie contre ceux qui la mutilent et la mortifient. Pour moi, c'est la philosophie même. Vous m'interrogez sur deux autres philosophes. Justement en vertu des critères précédents de mise en scène ou de collage, il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas : ainsi pour le bergsonisme et son image de la vie, de la liberté ou de la maladie mentale. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de « charger » la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'Etat et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarnent philosophiquement dans Hegel. Avec la dialectique du négatif et de la contradiction, il a inspiré naturellement tous les langages de la trahison, aussi bien à droite qu'à gauche (théologie, spiritualisme, technocratie, bureaucratie, etc.).

— *Cette haine du négatif vous conduit à montrer la différence et la contradiction comme antagonistes. Sans doute l'opposition symétrique des contraires dans la dialectique hégélienne vous donne-t-elle raison, mais ce rapport est-il le même pour Marx ? Pourquoi n'en parlez-vous jamais qu'allusivement ? Cette analyse, combien enrichissante, que vous faites à propos de la relation conflit-différences pour Freud en démasquant les fausses symétries : sadisme-masochisme, instincts de mort et pulsion — ne pourrait-on en faire une équivalente à propos de Marx ?*

G. D. — Vous avez raison, mais cette libération de Marx à l'égard de Hegel, cette réappropriation de Marx, cette découverte des mécanismes différentiels et affirmatifs chez Marx, n'est-ce pas ce qu'Althusser opère admirablement ? En tout cas, sous les fausses opinions, sous les fausses oppositions, on découvre des systèmes beaucoup plus explosifs, des ensembles dissymétriques en déséquilibre (par exemple les fétiches, économiques ou psychanalytiques).

– Une dernière question (en relation avec le « non-dit » sur Marx) : je vois évidemment le lien entre votre philosophie et le jeu. Je conçois son rapport à la contestation. Mais peut-elle avoir une dimension politique et contribuer à une pratique révolutionnaire ?

G. D. – C'est une question gênante, je ne sais pas. D'abord il y a des rapports d'amitié ou d'amour qui n'attendent pas la révolution, qui ne la préfigurent pas, bien qu'ils soient révolutionnaires pour leur compte : ils ont en eux une force de contestation propre à la vie poétique, ainsi les beatniks. C'est le bouddhisme zen plutôt que le marxisme, mais il y a dans le zen bien des choses efficaces, explosives. Quant aux rapports sociaux, supposons que la philosophie à telle ou telle époque, ait pour tâche de faire parler une telle instance : l'individu dans le monde classique, la personne dans le monde romantique, ou bien les singularités dans le monde moderne. La philosophie ne fait pas exister ces instances, elles les fait parler. Mais elles existent et sont produites dans une histoire, et dépendent elles-mêmes de rapports sociaux. Eh bien ! la révolution, ce serait la transformation de ces rapports correspondant au développement de telle ou telle instance (ainsi l'individu bourgeois dans la révolution « classique » de 1789). Le problème actuel de la révolution, d'une révolution sans bureaucratie, ce serait celui des nouveaux rapports sociaux où entrent les singularités, minorités actives, dans l'espace nomade sans propriété ni enclos.

* Propos recueillis par Jeannette Colombel, *La Quinzaine littéraire*, n° 68, 1-15 mars 1969, p. 18-19.

SPINOZA ET LA MÉTHODE GÉNÉRALE DE M. GUEROULT:

M. Gueroult publie le tome I de son *Spinoza*, concernant le premier livre de l'*Ethique*. On regrette vivement que, pour des raisons d'édition, le deuxième tome lui-même achevé ne paraisse pas en même temps, puisqu'il est appelé à développer les conséquences directes du premier. On peut déjà pourtant juger de l'importance de cette publication, tant du point de vue du spinozisme que de la méthode générale instaurée par M. Gueroult.

M. Gueroult a renouvelé l'histoire de la philosophie par une méthode structurale-génétique, qu'il avait élaborée bien avant que le structuralisme s'imposât dans d'autres domaines. Une structure y est définie par un *ordre des raisons*, les raisons étant les éléments différentiels et générateurs du système correspondant, véritables philosophèmes qui n'existent que dans leurs rapports les uns avec les autres. Encore les raisons sont-elles très différentes suivant qu'elles sont de simples raisons de connaître ou de véritables raisons d'être, c'est-à-dire suivant que leur ordre est analytique ou synthétique, ordre de connaissance ou de production. C'est seulement dans le second cas que la genèse du système est aussi une genèse des choses par et dans le système. Mais on se gardera d'opposer les deux types de systèmes d'une façon trop sommaire. Lorsque les raisons sont des raisons de connaître, il est vrai que la méthode d'invention est essentiellement analytique ; la synthèse y est toutefois intégrée, soit comme méthode d'exposition, soit plus profondément parce que des raisons d'être sont rencontrées dans l'ordre des raisons, mais précisément

à la place que leur assignent les rapports entre éléments de connaître (ainsi la preuve ontologique chez Descartes). Dans l'autre type de système inversement, lorsque les raisons sont déterminées comme raisons d'être, il est vrai que la méthode synthétique devient la vraie méthode d'invention ; mais l'analyse régressive garde un sens, étant destinée à nous conduire *le plus vite possible* à cette détermination des éléments comme raisons d'être, en ce point où elle se fait relayer et même absorber par la synthèse progressive. Les deux types de systèmes se distinguent donc structuralement, c'est-à-dire plus profondément que par une opposition simple.

M. Gueroult le montrait déjà à propos de la méthode de Fichte, dans son opposition avec la méthode analytique de Kant. L'opposition ne consiste pas dans une dualité radicale, mais dans un retournement particulier : le procès analytique n'est pas ignoré ou rejeté par Fichte, mais doit lui-même servir à sa propre suppression. « Au fur et à mesure que le principe tend à l'absorber complètement, le procès analytique prend une ampleur de plus en plus considérable... A quelque moment que ce soit [*La Doctrine de la science*] affirme toujours que, le principe devant valoir à lui seul, la méthode analytique ne doit pas poursuivre d'autre fin que sa propre suppression ; elle entend donc bien que toute l'efficacité doit rester à la seule méthode constructive¹. » Le profond spinozisme de Fichte nous laisse déjà croire qu'un problème analogue se pose à propos de Spinoza, cette fois dans son opposition avec Descartes. Car il est faux littéralement que Spinoza parte de l'idée de Dieu, dans un procès synthétique supposé tout fait. Déjà le *Traité de la Réforme* nous convie, en partant d'une idée vraie quelconque, à nous élever *aussi vite que possible* à l'idée de Dieu, là où cesse toute fiction, et où la genèse progressive relaie et conjure en quelque sorte, mais ne supprime pas l'analyse préliminaire. Et l'*Ethique* ne commence pas davantage par l'idée de Dieu, mais, dans l'ordre des définitions, n'y arrive qu'à la sixième, et dans l'ordre des

propositions, n'y arrive qu'aux neuvième et dixième. Si bien qu'un des problèmes fondamentaux du livre de M. Gueroult est : qu'est-ce qui se passe exactement dans les huit premières propositions ?

L'ordre des raisons n'est en aucun cas un ordre caché. Il ne renvoie pas à un contenu latent, à quelque chose qui ne serait pas dit, mais au contraire est toujours à fleur de peau du système (ainsi l'ordre des raisons de connaître dans les *Méditations*, ou l'ordre des raisons d'être dans l'*Ethique*). C'est même pourquoi l'historien de la philosophie selon M. Gueroult n'est jamais un interprète². La structure n'est jamais un non-dit qui devrait être découvert sous ce qui est dit ; on ne peut la découvrir qu'en suivant l'ordre explicite de l'auteur. Et pourtant, toujours explicite et manifeste, la structure est le plus difficile à voir, négligée, inaperçue de l'historien des matières ou des idées : c'est qu'elle est identique au fait de dire, pur donné philosophique (*factum*), mais constamment détournée par ce qu'on dit, matières traitées, idées composées. Voir la structure ou l'ordre des raisons, c'est donc suivre le chemin le long duquel les matières sont dissociées d'après les exigences de cet ordre, les idées décomposées d'après leurs éléments différentiels générateurs, le long duquel aussi ces éléments ou ces raisons s'organisent en « séries », et les croisements par lesquels les séries indépendantes forment un « *nexus* », les entrecroisements de problèmes ou de solutions³.

Tout comme il suivait pas à pas l'ordre géométrique analytique de Descartes dans les *Méditations*, M. Gueroult suit donc pas à pas l'ordre géométrique synthétique de Spinoza dans l'*Ethique* : définitions, axiomes, propositions, démonstrations, corollaires, scolies... Et cette démarche n'a plus, comme dans le commentaire de l'*Ethique* par Lewis Robinson, une portée simplement didactique⁴. Car le lecteur doit en attendre : 1° le dégagement de la structure du système spinoziste, c'est-à-dire la détermination des éléments générateurs et des types de rapports qu'ils entretiennent entre eux, des séries dans lesquelles ils entrent, et des

« nexus » entre ces séries (la structure comme *automate spirituel*) ; 2^o les raisons pour lesquelles la méthode géométrique de Spinoza est strictement adéquate à cette structure, c'est-à-dire comment la structure libère effectivement la construction géométrique des limites qui l'affectent tant qu'elle s'applique à des figures (êtres de raison ou d'imagination), et la fait porter sur des êtres réels en assignant les conditions d'une telle extension⁵ ; 3^o enfin, ce qui n'est nullement un point de détail, les raisons pour lesquelles une démonstration survient à telle place, s'accompagne le cas échéant d'autres démonstrations qui viennent la doubler, et surtout invoque telles démonstrations précédentes (alors que le lecteur hâtif croirait pouvoir imaginer d'autres filiations)⁶. Ces deux derniers aspects, concernant la méthode et le formalisme propres du système, découlent directement de la structure.

Ajoutons un dernier thème : la structure du système étant définie par un ordre ou espace de coexistence des raisons, on demande ce que devient l'histoire propre du système, son évolution interne. Si M. Gueroult rejette le plus souvent cette étude dans des appendices, ce n'est nullement parce qu'elle est négligeable, ni même parce que le livre se présente comme un commentaire de l'*Ethique* à titre de « chef-d'œuvre ». C'est parce que, à moins d'être purement imaginaire, arbitrairement fixée par le goût ou l'intuition de l'historien des idées, une évolution ne peut être que déduite à partir de la comparaison rigoureuse d'états structuraux du système. C'est seulement en fonction de l'état structural de l'*Ethique* qu'on peut décider par exemple si le *Court Traité* présente une autre structure, ou plus simplement un autre état moins prégnant de la même structure, et quelle est l'importance des remaniements du point de vue des éléments générateurs et de leurs rapports. Un système en général évolue dans la mesure où certaines pièces changent de place, de manière à couvrir un plus grand espace que précédemment, tout en quadrillant cet espace d'une façon plus serrée. Il peut arriver cependant que le système

comporte assez de points d'indétermination pour que, à un même moment, plusieurs ordres possibles y coexistent eux-mêmes : M. Gueroult l'avait montré magistralement pour Malebranche⁷. Mais dans le cas de systèmes particulièrement serrés ou saturés, il faut une évolution pour que certaines raisons changent de place et produisent un nouvel effet. Déjà, à propos de Fichte, M. Gueroult parlait des « poussées intérieures du système » qui déterminent de nouvelles dissociations, déplacements et relations⁸. La question de telles poussées intérieures dans le spinozisme est posée à plusieurs reprises dans les appendices du livre de M. Gueroult : à propos de l'essence de Dieu, des preuves de l'existence de Dieu, de la démonstration du déterminisme absolu, mais surtout, en deux pages extrêmement denses et exhaustives, à propos des définitions de la substance et de l'attribut⁹.

Il apparaît en effet que le *Court Traité* se préoccupe avant tout d'identifier Dieu et la Nature : les attributs peuvent donc être identifiés sans condition à des substances, et les substances être définies comme les attributs. D'où une certaine valorisation de la Nature, puisque Dieu sera défini comme Etre qui présente seulement tous les attributs ou substances ; et une certaine dévalorisation des substances ou attributs, qui ne sont pas encore causes de soi, mais seulement conçus par soi. Au contraire l'*Ethique* se soucie d'identifier Dieu et la substance elle-même : d'où une valorisation de la substance, qui sera véritablement constituée par tous les attributs ou substances qualifiées, chacune jouissant pleinement de la propriété d'être cause de soi, chacune étant un élément constituant et non plus une simple présence ; et un certain déplacement de la Nature, dont l'identité avec Dieu doit être *fondée*, et qui est plus apte dès lors à exprimer l'immanence mutuelle du nature et du naturant. On voit, du coup, qu'il s'agit moins d'une autre structure que d'un autre état de la même structure. Ainsi l'étude de l'évolution interne vient compléter celle de la méthode propre et celle du formalisme caractéristique, qui

rayonnent toutes trois à partir de la détermination de la structure du système.

Qu'est-ce qui se passe exactement dans les huit premières propositions, lorsque Spinoza démontre qu'il y a une substance par attribut, qu'il y a donc autant de substances qualifiées que d'attributs, chacune jouissant des propriétés d'être unique en son genre, cause de soi et infinie ? On a souvent fait comme si Spinoza raisonnait dans une hypothèse qui n'était pas la sienne, et s'élevait ensuite à l'unité de la substance comme à un principe anhypothétique qui annulait l'hypothèse de départ. Ce problème est essentiel pour plusieurs raisons. D'abord parce que cette prétendue démarche hypothétique peut s'autoriser d'un correspondant dans le *Traité de la Réforme* : dans ce traité en effet, Spinoza prend son point de départ dans des idées vraies quelconques, idées d'êtres géométriques qui peuvent encore être imprégnées de fiction, pour s'élever le plus vite possible à l'idée de Dieu, où toute fiction cesse. Mais la question est précisément de savoir si l'*Ethique* ne met pas en œuvre un autre schéma structural assez différent de celui du *Traité*. Ensuite parce que, dans la perspective de l'*Ethique* même, l'évaluation pratique du rôle des huit premières propositions se révèle décisive pour la compréhension théorique de la nature des attributs ; et c'est sans doute dans la mesure où l'on donne aux huit premières propositions un sens seulement hypothétique, qu'on est conduit aux deux grands contresens sur l'attribut : soit l'illusion kantienne qui fait des attributs des formes ou concepts de l'entendement, soit le vertige néo-platonicien qui en fait des émanations ou des manifestations déjà dégradées¹⁰. Enfin parce qu'il est certain que quelque chose est seulement provisoire et conditionné dans les huit premières propositions ; mais toute la question est de savoir ce qui est provisoire et conditionné, et si l'on peut dire que c'est l'ensemble de ces propositions.

La réponse de M. Gueroult est que les huit premières propositions ont un sens parfaitement catégorique. On ne comprendrait pas, sinon, que ces propositions confèrent à chaque substance qualifiée des propriétés positives et apodictiques, et surtout la propriété de la cause de soi (que les substances qualifiées n'avaient pas encore dans le *Court Traité*). Qu'il y ait une substance par attribut, et une seule, revient à dire que les attributs, et seulement les attributs, sont réellement distincts ; or cette affirmation de l'*Ethique* n'a rien d'hypothétique¹¹. C'est à force d'avoir ignoré la nature de la distinction réelle selon Spinoza, donc toute la logique de la distinction, que les commentateurs confèrent aux huit premières propositions un sens seulement hypothétique. En vérité, c'est parce que la distinction réelle *ne peut pas* être numérique, que les attributs réellement distincts ou les substances qualifiées constituent une seule et même substance. Bien plus, en toute rigueur, *un* comme nombre n'est pas plus adéquat à la substance que 2, 3, 4... ne sont adéquats aux attributs comme substances qualifiées ; et dans tout son commentaire, M. Gueroult insiste sur la dévalorisation du nombre en général, qui n'exprime même pas adéquatement la nature du mode¹². Dire que les attributs sont réellement distincts, c'est dire que chacun est conçu par soi, sans négation d'un autre ni opposition avec un autre, et que tous s'affirment donc de la même substance. Loin d'être un obstacle, leur distinction réelle est la condition de constitution d'un être d'autant plus riche qu'il a d'attributs¹³. La logique de la distinction réelle est une logique de la différence purement affirmative et sans négation. Les attributs forment bien une *multiplicité* irréductible, mais toute la question est de savoir quel est le type de cette multiplicité. On supprime le problème quand on transforme le substantif « multiplicité » en deux adjectifs opposés (attributs *multiples* et substance *une*). Les attributs sont une multiplicité formelle ou qualitative, « pluralité concrète qui, impliquant la différence intrinsèque et l'hétérogénéité réciproque des êtres qui les constituent, n'a rien de commun avec celle du

nombre littéralement entendu »¹⁴. A deux reprises même, M. Gueroult emploie le mot *bigarré* : simple, en tant qu'il n'est pas composé de parties, Dieu n'en est pas moins une notion complexe, en tant que constitué par des « *prima elementa* » qui sont seuls absolument simples ; « Dieu est donc un *ens realissimum* bigarré, non un *ens simplicissimum* pur, ineffable et inqualifiable, où toutes les différences s'évanouiraient » ; « Il est bigarré, mais infragmentable, constitué d'attributs hétérogènes, mais inséparables¹⁵. »

Compte tenu de l'inadéquation du langage numérique, on dira que les attributs sont les quiddités ou formes substantielles d'une substance absolument une : éléments constituant formellement irréductibles pour une substance constituée ontologiquement une ; éléments structuraux multiples pour l'unité systématique de la substance ; éléments différentiels pour une substance qui ne les juxtapose ni ne les fond, mais les intègre¹⁶. C'est dire qu'il n'y a pas seulement dans le spinozisme une genèse des modes à partir de la substance, mais une *généalogie de la substance elle-même*, et que les huit premières propositions ont précisément pour sens d'établir cette généalogie. Sans doute la genèse des modes n'est pas la même que la généalogie de la substance, puisque l'une porte sur les déterminations ou parties d'une même réalité, l'autre, sur les réalités diverses d'un même être ; l'une concerne une composition physique, l'autre une constitution logique ; pour reprendre l'expression de Hobbes dont Spinoza s'inspire, l'une est une « *descriptio generati* », mais l'autre, une « *descriptio generationis* »¹⁷. Toutefois, si l'une et l'autre se disent *en un seul et même sens* (Dieu, cause de toutes choses au même sens que cause de soi), c'est parce que la genèse des modes se fait dans les attributs, et ne se ferait pas ainsi de manière immanente si les attributs n'étaient eux-mêmes les éléments généalogiques de la substance. Par là apparaît l'unité méthodologique de tout le spinozisme comme philosophie génétique.

La philosophie génétique ou constructive n'est pas séparable d'une méthode synthétique, où les attributs sont déterminés comme de véritables raisons d'être. Ces raisons sont éléments constitutants : il n'y a donc nulle ascension, des attributs à la substance, des « substances attributives » à la substance absolument infinie ; celle-ci ne contient aucune autre réalité que celles-là, bien qu'elle en soit l'intégration et non la somme (une somme supposerait encore le nombre et la distinction numérique). Mais nous avons vu que, en d'autres occasions, M. Gueroult montrait déjà que la méthode synthétique n'était pas dans une opposition simple avec un procès analytique et régressif. Et dans le *Traité de la Réforme*, on part d'une idée vraie quelconque, même si elle est encore imprégnée de fiction et si rien n'y correspond dans la Nature, pour s'élever le plus vite possible à l'idée de Dieu, là où toute fiction cesse et où les choses s'engendrent comme les idées à partir de Dieu. Dans l'*Ethique*, certes, on ne s'élève pas des substances-attributs à la substance absolument infinie ; mais on arrive aux substances-attributs comme éléments constitutants réels, par un procès analytique régressif qui fait qu'elles ne sont pas pour leur compte objets d'une construction génétique, et ne doivent pas l'être, mais seulement d'une *démonstration par l'absurde* (en effet on « dépose » les modes de la substance pour démontrer que chaque attribut ne peut que désigner une substance incommensurable, unique en son genre, existant par soi et nécessairement infinie). Et ce qui est supprimé ou dépassé ensuite, ce n'est pas le résultat de ce procès régressif, puisque les attributs existent exactement comme ils sont perçus, c'est ce procès lui-même qui, dès que les attributs sont perçus comme éléments constitutants, fait place à celui de la construction génétique. Ainsi celle-ci intègre le procès analytique et son *auto-suppression*. C'est même en ce sens que nous sommes sûrs d'atteindre à des raisons qui sont des raisons d'être et non de simples raisons de connaître, et que la méthode géométrique surmonte ce qui était encore

fictif quand elle s'appliquait à de simples figures, se révélant adéquate à la constructibilité de l'être réel¹⁸. Bref, ce qui est provisoire, ce n'est pas le contenu des huit premières propositions, ce n'est aucune des propriétés conférées aux substances-attributs, c'est seulement la possibilité analytique pour ces substances de former des existences séparées, possibilité qui n'était nullement effectuée dans les huit premières propositions¹⁹.

On voit du coup que la construction de la substance unique se trouve comme au croisement de deux séries et forme précisément un *nexus* (c'est pour l'avoir ignoré que les commentateurs ont fait comme si l'on « s'élevait » des attributs à la substance, suivant une seule série hypothétique, ou bien comme si les attributs n'étaient que des raisons de connaître suivant une série problématique). En vérité les huit premières propositions représentent une première série par laquelle nous nous élevons jusqu'aux éléments différentiels constituants ; puis les 9^e, 10^e et 11^e, représentent une autre série par laquelle l'idée de Dieu intègre ces éléments et fait voir qu'il ne peut être constitué que par eux tous. C'est pourquoi Spinoza dit expressément que les premières propositions n'ont de portée que si l'on a égard « en même temps » à la définition de Dieu : il ne se contente jamais, sur une même ligne, de conclure d'une unité des substances constitutives à l'unicité de la substance constituée, mais au contraire invoque la puissance infiniment infinie d'un *Ens realissimum*, et son unicité nécessaire en tant que substance, pour conclure à l'unité des substances qui le constituent sans rien perdre de leurs propriétés précédentes²⁰. On distingue donc les éléments structuraux réellement distincts, et la condition sous laquelle ils composent une structure qui fonctionne dans son ensemble, où tout marche de pair et où la distinction réelle va être gage de correspondance formelle et d'identité ontologique.

Le « nexus » entre les deux séries apparaît bien dans la notion de cause de soi, avec son rôle central dans la genèse. *Causa sui* est d'abord une propriété de chaque substance qualifiée. Et l'apparent cercle vicieux d'après lequel elle dérive elle-même de l'infini, mais aussi le fonde, se dénoue de la manière suivante : elle dérive elle-même de l'infinitude comme pleine perfection *d'essence*, mais fonde l'infinitude en son vrai sens comme affirmation absolue *d'existence*. Il en est de même pour Dieu ou la substance unique : son existence est prouvée d'abord par l'infinité de son essence, ensuite par la cause de soi comme raison génétique de l'infinitude d'existence, « à savoir la puissance infiniment infinie de l'*Ens realissimum*, par quoi cet être, se causant nécessairement lui-même, pose absolument son existence dans toute son étendue et plénitude, sans limitation ni défaillance »²¹. On en conclura d'une part que l'ensemble de la construction génétique n'est pas séparable d'une déduction des propres, dont la *causa sui* est le principal. La déduction des propres s'entrelace, s'entrecroise avec la construction génétique : « Si en effet on a découvert que la chose se cause elle-même après avoir procédé à la *genèse de son essence*... il est non moins certain que la *genèse de la chose* n'a été obtenue que par la connaissance de ce propre qui rend raison de son existence. Et de ce fait, un progrès fondamental s'est trouvé accompli aussi dans la connaissance de l'essence, puisque sa vérité étant alors au plus haut point démontrée, il devient au plus haut point certain qu'elle est réellement une essence. Or ce qui vaut pour la *causa sui* vaut, à des degrés divers, pour tous les autres propres : éternité, infinitude, indivisibilité, unicité, etc., puisque ceux-ci ne sont rien d'autre que la *causa sui* elle-même, envisagée à différents points de vue²². » D'autre part, la *causa sui* apparaît bien au « nexus » des deux séries de la genèse, puisque c'est l'identité des attributs quant à la cause ou l'acte causal, qui explique l'unicité d'une seule substance existant par soi, malgré la différence de ces attributs quant à l'essence : réalités diverses et incommensurables, les

attributs ne s'intègrent dans un être indivisible « que par l'identité de l'acte causal par lequel ils se donnent l'existence et produisent leurs modes »²³.

La *causa sui* anime tout le thème de la puissance. Toutefois on risquerait un contresens si, évaluant mal l'entrecroisement des notions, on prêtait à cette puissance une indépendance qu'elle n'a pas, et aux propres une autonomie qu'ils n'ont pas par rapport à l'essence. La puissance elle-même, la *causa sui*, est seulement un propre ; et s'il est vrai qu'elle se déplace des substances qualifiées à la substance unique, c'est seulement dans la mesure où cette substance, en raison de son essence, jouit *a fortiori* des caractères des attributs substantiels, en raison de la leur. Conformément à la différence du propre et de l'essence, la substance ne serait pas unique sans la puissance, mais ce n'est pas par la puissance qu'elle l'est, c'est par l'essence : « Si, par l'unicité de la puissance (des attributs), nous comprenons *comment il est possible* qu'ils ne soient qu'un être malgré la diversité de leurs essences propres, la *raison qui fonde* leur union en une seule substance, c'est seulement la perfection infinie constitutive de l'essence de Dieu²⁴. » C'est pourquoi il est si fâcheux d'inverser la formule de Spinoza, et de faire comme si l'essence de Dieu était puissance, tandis que Spinoza dit que « la puissance de Dieu est son essence même »²⁵. C'est-à-dire : la puissance est le propre inséparable de l'essence, et qui exprime à la fois comment l'essence est cause de l'existence de la substance et cause des autres choses qui en découlent. « La puissance n'est rien d'autre que l'essence » signifie donc deux choses, qu'on cesse de comprendre dès qu'on inverse la formule : 1^o Dieu n'a pas d'autre puissance que celle de son essence, il n'agit et ne produit que par son essence, et non par un entendement et une volonté : il est donc cause de toutes choses *au même sens* que cause de soi, la notion de puissance exprimant précisément l'identité de la cause de toutes choses avec la cause de soi ; 2^o les produits ou effets de Dieu sont des *propriétés* qui découlent

de l'essence, mais qui sont nécessairement *produits* dans les attributs constitutifs de cette essence ; ce sont donc des *modes*, dont l'unité dans les attributs différents s'explique à son tour par le thème de la puissance, c'est-à-dire par l'identité de l'acte causal qui les pose en chacun d'eux (d'où l'assimilation effets réels = propriétés = modes ; et la formule « Dieu produit une infinité de choses en une infinité de modes », où *chose* renvoie à la cause singulière agissant dans tous les attributs à la fois, et *modes*, aux essences dépendant des attributs respectifs)²⁶.

L'entrelacement rigoureux de l'essence et de la puissance exclut que les essences soient comme des modèles dans un entendement créateur, et la puissance, comme une force nue dans une volonté créatrice. Concevoir des possibles est exclu de Dieu, autant que réaliser des contingents : l'entendement, comme la volonté, ne peut être qu'un mode, fini ou infini. Encore faut-il apprécier justement cette dévalorisation de l'entendement. Car lorsqu'on établit l'entendement dans l'essence de Dieu, il est clair que le mot entendement prend un sens équivoque, que l'entendement infini n'a plus avec le nôtre qu'un rapport d'analogie, et que les perfections en général qui conviennent à Dieu n'ont pas la même forme que celles qui reviennent aux créatures. Au contraire, quand nous disons que l'entendement divin n'est pas moins un mode que l'entendement fini ou humain, nous ne fondons pas seulement l'adéquation de l'entendement humain comme partie à l'entendement divin comme tout, nous fondons également l'adéquation de tout entendement aux formes qu'il comprend, puisque *les modes enveloppent les perfections dont ils dépendent sous les mêmes formes que celles qui constituent l'essence de la substance*. Le mode est un effet ; mais si l'effet diffère de la cause en essence et en existence, il a du moins en commun avec la cause les formes qu'il enveloppe seulement dans son essence, tandis qu'elles constituent l'essence de la substance²⁷. Ainsi la réduction de l'entendement infini à l'état de mode ne se sépare pas de deux autres

thèses, qui assurent à la fois la plus rigoureuse distinction d'essence et d'existence entre la substance et ses produits, et pourtant la plus parfaite communauté de forme (univocité). Inversement, la confusion de l'entendement infini avec l'essence de la substance entraîne pour son compte une distorsion des formes que Dieu ne possède qu'à sa manière incompréhensible, c'est-à-dire éminemment, mais aussi une confusion d'essence entre la substance et les créatures, puisque ce sont les perfections de l'homme qu'on attribue à Dieu en se contentant de les élever à l'infini²⁸.

C'est ce statut formel de l'entendement qui rend compte de la possibilité de la méthode géométrique, synthétique et génétique. D'où l'insistance de M. Gueroult sur la nature de l'entendement spinoziste, l'opposition de Descartes et de Spinoza quant à ce problème, et la thèse la plus radicale du spinozisme : le rationalisme absolu, fondé sur l'adéquation de notre entendement au savoir absolu. « En affirmant la totale intelligibilité pour l'homme de l'essence de Dieu et des choses, Spinoza a parfaitement conscience de s'opposer à Descartes... Le rationalisme absolu, imposant la totale intelligibilité de Dieu, clef de la totale intelligibilité des choses, est donc pour le spinozisme le premier article de foi. Par lui seulement, l'âme, purgée des multiples *superstitions* dont la notion d'un Dieu incompréhensible est le suprême *asile*, accomplit cette union parfaite de Dieu et de l'homme qui conditionne son salut²⁹. » Il n'y aurait pas de méthode synthétique et génétique si l'engendré n'était d'une certaine manière égal au générateur (ainsi les modes ne sont ni *plus* ni *moins* que la substance)³⁰, et si le générateur n'était lui-même objet d'une généalogie qui fonde la genèse de l'engendré (ainsi les attributs comme éléments généalogiques de la substance, et principes génétiques des modes). M. Gueroult analyse dans tous ses détails cette structure du spinozisme. Et comme une structure se définit par son effet d'ensemble, non moins que par ses éléments, rapports, *nexus et*

entrecroisements, on assiste parfois à un changement de ton, comme si M. Gueroult dévoilait, faisait voir soudain l'effet de fonctionnement de la structure dans son ensemble, qu'il développera dans les tomes suivants : ainsi *l'effet de connaissance* (comment l'homme arrive-t-il à « se situer » en Dieu, c'est-à-dire à occuper dans la structure la place que lui assigne la connaissance du vrai, et aussi bien qui lui assure cette vraie connaissance et la vraie liberté) ; ou bien *l'effet de vie* (comment la puissance, en tant qu'essence, constitue la « vie » de Dieu qui se communique à l'homme, et fonde réellement l'identité de son indépendance en Dieu et de sa dépendance à Dieu)³¹. Le livre admirable de M. Gueroult a une double importance, du point de vue de la méthode générale qu'il met en œuvre, et du point de vue du spinozisme qui ne représente pas pour cette méthode une application parmi d'autres, mais, à l'issue de la série d'études sur Descartes, Malebranche et Leibniz, en constitue le terme ou l'objet le plus adéquat, le plus saturé, le plus exhaustif. Ce livre fonde l'étude véritablement scientifique du spinozisme.

* *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n° 4, octobre-décembre 1969, p. 426-437. Sur le livre de M. Gueroult, *Spinoza, I, – Dieu (Ethique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

1. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles Lettres, I, p. 174.

2. Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, I, avant-propos.

3. Comme exemples de tels *nexus* et *entrecroisements* chez Descartes, cf. *Descartes*, I, p. 237, 319.

4. L. Robinson, *Kommentar zu Spinosas Ethik*, Leipzig, F. Meiner, 1928. Ce commentaire est cité et discuté à plusieurs reprises dans l'ouvrage de Gueroult.

5. Déjà pour *Fichte*, M. Gueroult montrait comment la constructibilité s'étendait aux concepts transcendants, malgré leur différence de nature avec les concepts géométriques (I, p. 176).

6. Cette recherche forme ici l'un des aspects les plus profonds de la méthode de M. Gueroult : par exemple, p. 178-185 (l'organisation de la proposition 11 : pourquoi l'existence de Dieu est-elle démontrée par sa substantialité, et non par l'existence nécessaire des attributs constituants ?), p. 300-302 (pourquoi l'éternité et l'immutabilité de Dieu et de ses attributs apparaissent-elles en 19 et 20, à propos de la causalité et non de l'essence divine ?), p. 361-363 (pourquoi le statut de la volonté, en 32, n'est-il pas directement conclu de celui de l'entendement en 31, mais résulte d'une tout autre voie ?). Il y a beaucoup d'autres exemples dans l'ensemble du livre.

7. *Malebranche*, 3 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1955-1959.

8. Cf. *Fichte*, II, p. 3.

9. Appendice n° 2 (p. 426-428). Cf. aussi appendice n° 6 (p. 471-488). La comparaison avec le *Court Traité* intervient déjà rigoureusement dans le chapitre III.

10. Sur ces deux contresens, cf. la mise au point définitive dans l'appendice n° 3 (et surtout la critique des interprétations de Brunschvicg et d'Eduard von Hartmann).

11. P. 163, p. 167.

12. P. 149-150, 156-158, et surtout appendice n° 17 (p. 581-582).

13. P. 153, p. 162.

14. P. 158. Que la théorie des multiplicités soit très élaborée chez Spinoza, M. Gueroult en donne une autre preuve quand il analyse un autre type de multiplicité, cette fois purement modale, mais non moins irréductible au nombre, cf. appendice n° 9, « explication de la Lettre sur l'Infini ».

15. P. 234, p. 447 (M. Gueroult remarque que l'*Ethique* n'applique plus à Dieu les termes de *simplex*, *ens simplicissimum*).

16. P. 202, p. 210.

17. P. 33.

18. Sur l'équivoque de la notion de figure, cf. appendice n° 1 (p. 422).

19. P. 161.

20. P. 141 : « Ainsi, observe Spinoza, “vous verrez facilement où je tends pourvu que vous ayez égard *en même temps (simul)* à la définition de Dieu”. De même il est impossible de connaître

la vraie nature du triangle si l'on n'a pas d'abord considéré à part les angles dont il est fait et démontré leurs propriétés ; bien que nous n'eussions pu non plus rien dire de la nature du triangle, ni des propriétés que sa nature impose aux angles qui le constituent, si l'idée vraie de son essence ne nous avait pas été *en même temps* donnée, d'autre part, indépendamment d'eux. »

P. 164 : « Les attributs ont des caractères tels qu'ils *peuvent* être rapportés à une même substance, *du moment qu'il existe* une substance à ce point parfaite qu'elle *exige* qu'on les lui rapporte tous comme à l'unique substance. Mais, tant que n'a pas été démontré, au moyen de l'idée de Dieu, qu'il existe une telle substance, nous ne sommes pas tenus de les lui rapporter et la construction ne peut s'achever. »

P. 226-227 : « L'*unicité* propre à la nature infiniment infinie de Dieu est le principe de l'*unité* en lui de toutes les substances qui le constituent. Toutefois le lecteur non averti tend à suivre la pente contraire, considérant que Spinoza doit prouver l'unicité de Dieu par son unité... Avec une constante jamais démentie, Spinoza suit l'autre voie : il prouve l'unité des substances, non en vertu de leur nature, mais en vertu de l'unicité nécessaire de la substance divine... Par là il se confirme une fois de plus que le principe générateur de l'unité des substances dans la substance divine, ce n'est pas, comme on l'a cru, le concept de substance, qui, tel qu'il est déduit dans les huit premières *Propositions*, conduirait plutôt au pluralisme, mais la notion de Dieu. »

21. P. 204 (et 191-193).

22. P. 206.

23. P. 238 (et 447).

24. P. 239.

25. P. 379-380.

26. P. 237 : « *Infiniment différents quant à leur essence*, ils sont donc *identiques quant à leur cause*, chose identique signifiant ici *cause* identique », et p. 260.

27. Cf. p. 290 (et p. 285, M. Gueroult précise : « L'incommensurabilité de Dieu avec son entendement signifie seulement que Dieu en tant que cause est absolument autre que son entendement comme effet, et, précisément, il se trouve que l'idée en tant qu'idée doit être absolument autre que son objet. Ainsi l'incommensurabilité ne signifie nullement ici l'*incompatibilité radicale des conditions de la connaissance avec la chose à connaître*, mais *seulement la séparation et l'opposition du sujet et de l'objet, de ce qui connaît et de ce qui est connu*, de la chose et de son idée, séparation et opposition qui, loin d'empêcher la connaissance, sont au contraire ce qui la rend possible... »).

28. P. 281 : « Ainsi, paradoxalement, l'attribution à Dieu d'un entendement et d'une volonté incommensurables avec les nôtres, qui paraît devoir établir entre lui et nous une disparité radicale,

enveloppe en réalité un anthropomorphisme invétéré, d'autant plus nocif qu'il se donne pour en être la négation suprême. »

29. P. 12 (et p. 9-11, la confrontation avec Descartes, Malebranche et Leibniz, lesquels gardent toujours une perspective d'éminence, d'analogie ou même de symbolisme dans leur conception de l'entendement et de la puissance de Dieu).

30. Cf. p. 267.

31. Cf. les deux passages p. 347-348, 381-386.

FAILLE ET FEUX LOCAUX*

A la recherche d'une pensée planétaire, Axelos en définit l'objet : « Planétaire signifie sans aucun doute ce qui embrasse la planète terre, le globe terrestre et ses rapports avec les autres planètes. C'est le *global*. Cette conception du planétaire reste pourtant trop en extension... Planétaire veut dire ce qui est *itinérant* et *errant*, ce qui poursuit une course errante selon une trajectoire dans l'espace-temps, ce qui accomplit un mouvement rotatif. Planétaire indique l'ère de la *planification*, où sujets et objets de la planification globale, de la volonté d'organisation et de la prévision, sont pris dans la fixation et selon un itinéraire dépassant conjointement sujets et objets. Planétaire nomme le règne de la *platitude* qui se répand pour tout aplanir, elle aussi plus errante qu'aberrante. Planétaire désigne aussi, en tant que nom masculin et d'après les dictionnaires, une espèce de *mécanisme technique*, un *engrenage*. Le jeu de la pensée et de l'ère planétaire est donc *global*, *errant*, *itinérant*, *organisant*, *planificateur* et *aplatissant*, *pris dans l'engrenage*¹. » Les grandes figures de l'errance marquent l'histoire du monde, Ulysse, Don Quichotte, le Juif errant, Bouvard et Pécuchet, Bloom, Malone ou l'Innommable – tous, des hommes moyens sensuels suivant le mot d'Ezra Pound, appelant de ses vœux d'artiste « la généralisation la plus générale ». Les grandes figures de l'errance sont les penseurs mêmes. Bouvard et Pécuchet sont le premier couple planétaire. Il est vrai que nous avons encore perfectionné l'errance, comme s'il n'y avait même plus besoin de bouger. La pensée planétaire comprend la plate philosophie des généraux techniciens qui rêvent à des bombes propres, et qui rivalisent en cosmogonie avec

Teilhard, les maigres réflexions de ceux qui vont dans la lune, mais aussi la pensée enregistrée dans les instruments qui les propulsent, et enfin les pensées de nous tous qui les regardons, rivés à la télé, schizophrénisés sans mouvement : l'homme moyen sensuel, « compact et crevassé »². Il n'y a aucune raison de privilégier un aspect sur un autre, le planifié sur le global, l'errance sur la platitude. Nous avons réalisé la prophétie : l'absence de but. L'errance a cessé d'être retour à l'origine, elle n'est même plus ab-errance qui supposerait encore un point fixe, elle est aussi loin de l'erreur que de la vérité. Elle a conquis l'autonomie dans une sorte d'immobilité, catatonie.

L'attention se tourne sur les moyens employés par Axelos pour exprimer ce magma que doit être la pensée planétaire, qu'elle est de toute façon, mais qui pose des problèmes techniques compliqués d'enregistrement, de traduction, de poétisation, grisaille sur grisaille et fragments dans fragments. En deçà de Platon, vers les présocratiques ; au-delà de Marx, vers le postmarxisme. Des procédés d'aphorismes empruntés à Héraclite survivant, des procédés de thèses empruntés à Marx militant, des anecdotes du type zen, des projets, des reprises, des tracts, des programmes à la manière des socialistes dits utopiques. Mais on sent aussi qu'Axelos aimerait des moyens audio-visuels, et rêverait d'un Héraclite à la tête d'un commando postmarxiste, s'emparant d'une station de radio pour de courtes communications aphoristiques ou des tables rondes d'éternel retour. Tout un langage heideggerien à base d'écoute y prend un nouveau sens, en même temps que converti de la campagne à la ville. Axelos tente d'évaluer les possibilités du cinéma pour exprimer des formes modernes d'errance³. Mais l'étude assidue des présocratiques n'est pas plus un retour à l'origine, que le postmarxisme n'est lui-même un but : il s'agit plutôt de saisir un « devenir mondial » tel qu'il est apparu chez les Grecs, comme absence d'origine, et tel qu'il nous apparaît maintenant, déviant par rapport à tous les buts.

Le Jeu du monde est écrit en aphorismes. L'objet propre de l'aphorisme, c'est l'objet partiel, le fragment, le morceau. Nous connaissons bien, ou plutôt Maurice Blanchot nous a appris à connaître les conditions d'une pensée et d'une « parole de fragment » : dire et penser l'objet partiel en tant qu'il ne présuppose aucune totalité passée dont il dériverait, aucun tout à venir qui en dériverait, mais au contraire laisser dériver le fragment pour lui-même et pour les autres fragments, en faisant de la distance, de la divergence et du décentrement qui les séparent, mais aussi bien les mélangent, une affirmation comme « nouvelle relation avec le Dehors », irréductible à l'unité. Il faut concevoir chaque aphorisme doué d'un mécanisme propulsif, et les projections, les introjections, mais aussi les fixations, les régressions, les sublimations ne sont pas simplement des processus psychiques, ce sont des mécaniques cosmo-anthropologiques. D'une certaine manière l'homme renoue avec un destin qu'il faut lire dans les astres et les planètes⁴. La pensée planétaire n'est pas unifiante : elle implique une profondeur du ciel, une extension des univers en profondeur, des rapprochements et des distances sans commune mesure, des nombres non justes, une ouverture essentielle de notre système, toute une philosophie-fiction. C'est pourquoi le planétaire n'est pas la même chose que le monde, même heideggerien : le monde de Heidegger se disloque, « monde et monde cosmique ne sont pas identiques »⁵. Et les tonalités affectives de l'être planétaire ne sont pas celles de l'être au monde. S'interrogeant sur les possibilités expressives sentimentales de la musique moderne, Charles Koechlin disait qu'elle renonce aux « affirmations » classiques et aux « épanchements » romantiques, mais qu'elle est particulièrement apte à dire « certain désarroi, certain déséquilibre, certaine indifférence même », et puis une « joie étrange qui serait presque du bonheur ». Ce trois fois « certain », désarroi, déséquilibre, indifférence, définit la musique planétaire, le pathos de cette

pensée, amère pensée, mais joyeuse aussi à force d'étrangeté (l'étrangeté comme détermination de l'errance, au lieu de l'aliénation)⁶.

A ce pathos correspond une logique, un logos. C'est que la « petite forme » de l'aphorisme ne doit pas être réminiscence ou archaïsme, recueillement des morceaux qui survivraient d'un tout passé, mais moyen adapté pour l'exploration du monde actuel, de ses lacunes et de ses constellations. La logique est une logique probabilitaire qui ne renvoie pas à des propriétés ou à des classes, mais à des cas. D'où l'importance d'un signe ambigu (*ou/et*) qui doit marquer à la fois la conjonction (*et*), la disjonction (*ou bien*), et l'exclusion (*ni*). Quand Axelos accumule les formules du type : « métaphysiquement anti-métaphysique... » « accord discordant », « s'étonner sans étonnement toutefois... », « un crabe qui en mange un autre est mangé par un troisième... », « ce qui manipule est manipulé... », on doit moins y voir de faciles transformations dialectiques, monotone identité des contraires, que des séquences de cas aléatoires où la conjonction et la disjonction, la disjonction ou la conjonction remplacent la forme du jugement d'existence et d'attribution qui faisait encore l'élément de la dialectique (*est, n'est pas*). « Si le *il y a* et le *est* ne nous assommaient plus, si le *il n'y a pas* et le *n'est pas* ne nous apparaissaient pas comme une simple privation...⁷. » La dialectique hégélienne et encore marxiste, peut-être même heideggerienne, évoluent dans les catégories de l'être, du non-être et de l'Un-Tout. Et que peut faire le Tout sauf totaliser le néant, et nihiliser le néant non moins que l'être ? « Le nihilisme nihilise le néant, car il laisse le *nihil impensé*⁸. » Ce *nihil* qui est aussi bien le Tout, on peut s'en affoler, s'en angoïsser, l'imaginer, mais il n'en reste pas moins impensé dans le nihilisme. Le nihilisme est bien l'universelle détermination de la modernité, comme la platitude est le mouvement de l'errance. Axelos dit et montre constamment qu'il « ne s'agit nullement de freiner le processus », de lutter contre la platitude ou de vaincre le nihilisme⁹. Mais ce *nihil* dans le

nihilisme, c'est lui qui reste impensé comme conflagration totale universelle ou fin du monde, et c'est lui aussi qui détotalise et disperse son propre mouvement, allumant ici et là le feu local de ces fragments où le nihilisme est déjà vaincu par lui-même, prévenu par lui-même. Ce qui fait dire à Axelos : « toujours recommencer. Jusqu'à l'éclatement final et fatal – qui viendra *bien plus tard* qu'on ne le pense ». Il n'y a pas d'autre logique de la pensée planétaire : elle se veut, se présente comme une politique, une stratégie. Axelos aime à considérer certains des livres qu'il publie dans la collection « Arguments » comme des états instables de la pensée planétaire dont il rêve¹⁰. Un des premiers livres de cette collection était *De la guerre* de Clausewitz. On a montré récemment comment, au-delà de Clausewitz, l'identité moderne du stratégique et du politique dans la perspective du nihilisme thermonucléaire produisait « la guerre détotalisée et dispersée : guerres et/ou accords limités »¹¹. A la politique américaine mondiale invoquant une théorie des jeux, la révolution répond par quatre ou cinq Viêtnam. Héraclite stratège, philosophe du combat : Héraclite dit que toutes choses deviennent feu, mais précisément il ne pense pas à une conflagration universelle, il la laisse impensée comme le *nihil* du nihilisme, et montre le nihilisme nécessairement vaincu par lui-même ou par son « impensé », dans les feux locaux qui unissent les vivants à la terre¹². Il n'y a plus de physique et de métaphysique, de psychologie et de sociologie dans la pensée planétaire, rien qu'une stratégie généralisée.

Notre différence avec Clausewitz, mais aussi avec Hegel, avec Marx, avec Heidegger, et encore et même avec Héraclite... Parce que nous pensons sans origine, et sans destination, la différence devient la plus haute pensée, mais nous ne pouvons pas la penser *entre* deux choses, entre un point de départ et un point d'arrivée, ni même entre l'être et l'étant. La différence ne peut pas être affirmée comme telle, sans ronger les deux termes qui cessent de la tenir, sans cesser elle-même de passer par des

termes assignables. La différence est le vrai logos, mais le logos est l'errance qui supprime les points fixes, l'indifférence est son pathos. La différence sort et rentre dans une faille qui engloutit toutes les choses et les êtres. Où passe la différence ? demande Axelos, un œil myope, un œil presbyte. « Quelle ligne sépare l'horizon du visible de l'harmonie invisible ? » Où le rythme alterne-t-il ? « Dans le grand espace englobant et non dans tel lieu précis ? » Axelos trace un commentaire d'Anaxagore, qui ne cesse de reprendre la question : où passe, où est la faille ? « Y a-t-il d'un côté un Noûs sans mélange, sans amalgame, autonome, de l'autre un chaos des étants préexistants et en troisième lieu, un chaos transformé en cosmos par le Noûs ? Où réside la faille ? Dans le chaos ? Entre le chaos et le cosmos ? Dans le cosmos ? Dans le Noûs et dans sa position ? Dans son action ? Dans la composition du monde ? Dans l'exposition d'Anaxagore ? Dans notre compréhension ?... Foudroyés par l'éclatement et la dispersion qui vont de pair avec les différences, nostalgiques et broyés par et sous la pression de l'indifférence, mélangeant tout avec tout et cependant sortis du mélange, comment pourrions-nous, obnubilés par notre temps, communiquer avec l'ancien temps et avec le jeu du temps ?¹³ » Axelos s'installe en ce point où la différence ne cesse de communiquer – où la différence entre le mélange et la séparation est aussi différence dans le mélange et/ou dans la séparation, et la différence « chez » Anaxagore est aussi notre différence « avec » Anaxagore, origine et destination tout à la fois. Aussi serait-il inexact de présenter Axelos comme critique de la totalité, pour ne retenir qu'un monde en fragments. Il est vrai que le tout n'est jamais conçu comme totalisation : ni à la manière platonicienne, comme l'action ordonnante d'un principe un sur le chaos, ni d'une manière hégélienne-marxiste, comme le processus d'un devenir qui recueille et dépasse ses moments. Là encore, Axelos qui fit beaucoup dans la revue et la collection « Arguments » pour répandre en France Lukàcs et l'école de Francfort, veut marquer « sa » propre

différence au niveau d'une conception du Tout¹⁴. Toute totalisation, y compris et d'abord celle du « processus de l'expérience sociale et historique dans la praxis », semble à Axelos nihilisme, et déboucher dans ce *nihil* qui reste impensé dans le nihilisme. La totalisation lui semble le mouvement de la platitude bureaucratique. Mais s'il est vrai que le nihilisme est vaincu par lui-même au sens où le *nihil* est pensé, il doit être pensé comme un Tout – mais un tout qui ne totalise et n'unifie pas, qui n'est pas supposé par ses parties comme unité perdue ni même comme totalité fragmentée, qui n'est pas davantage formé ni préfiguré par elles au cours d'un développement logique ou d'une évolution organique. Un tout qui ne compte plus sur l'existence et sur l'attribution, mais qui vit dans la conjonction et la disjonction, dans le mélange ou la séparation, ne faisant qu'un avec le cheminement imprévu de la faille dans toutes les directions, fleuve entraînant les objets partiels et variant leurs distances, constituant selon le mot de Blanchot cette nouvelle relation avec le Dehors qui fait aujourd'hui l'objet de la pensée. En ce sens, Axelos peut mettre tous ses livres sous le signe de « l'être en devenir de la totalité fragmentaire », et, au moment où il écrit en aphorismes, dire que l'aphorisme et le système sont la même chose, Tout-Fragment toujours hors de lui-même qui s'élance aussi bien dans la faille d'Anaxagore, dans les feux locaux d'Héraclite¹⁵.

Le Jeu du monde raconte une histoire planétaire. Les forces élémentaires du travail et de la lutte, du langage et de la pensée, de l'amour et de la mort composent les grandes puissances des mythes et des religions, de la poésie et de l'art, de la science et de la philosophie. Mais la technique à l'œuvre dans toutes ces puissances opère une planification généralisée qui les met en crise, et pose la question de leur destin planétaire. On dirait à la fois qu'un seul code subsiste, celui de la technicité, et qu'aucun code n'est plus capable de couvrir l'ensemble du champ social. Dans l'être planétaire, la terre est redevenue plate. Or cet écrasement des dimensions

précédemment remplies par les puissances, cet aplatissement qui réduit les choses et les êtres à *l'unidimensionnel*, bref ce nihilisme a le plus bizarre effet, qui est de rendre les forces élémentaires à elles-mêmes dans le jeu brut de toutes leurs dimensions, de *libérer ce nihil impensé dans une contre-puissance qui est celle d'un jeu multidimensionnel*. Du plus malheureux des hommes, on ne dira pas qu'il est aliéné ou travaillé par les puissances, mais plutôt qu'il est joué par les forces. Même la politique planétaire américaine, dans son rôle de police agressive, se systématise et se fragmente aussi dans la théorie des jeux. Et les efforts de la révolution ne peuvent y répondre que par des stratégies locales, qui rendent coup pour coup, inventant des parades, des initiatives, de nouveaux stratagèmes. Dès le début de son œuvre, Axelos porta au plus haut point ce concept de jeu. C'est qu'il fut un des premiers (avec Fink), à dépasser la conception traditionnelle du jeu. Celle-ci en faisait une activité humaine spécifique et circonscrite définie par opposition à d'autres puissances et d'autres forces (le réel, l'utile, le travail, le sacré... etc.). Ici même Jacques Ehrmann a récemment analysé tous les postulats de cette conception traditionnelle qui tente de définir isolément le jeu par rapport à la réalité, à la culture, au sérieux¹⁶. A ce cloisonnement s'oppose la tentative de Fink : il montre comment le Jeu s'étend sur l'univers, s'immisce en lui, à mesure qu'on s'élève de l'interprétation métaphysique qui dévalue et isole les jeux, à l'interprétation mythique du jeu comme rapport avec le monde, pour atteindre enfin au Jeu comme être, tout du monde et sans joueur¹⁷. Axelos accepte sans doute cette distinction des jeux de l'homme, du jeu dans le monde et du jeu du monde. Mais il lui fait subir la transformation qu'il opère en général sur tous les concepts heideggeriens, où le monde fait place au planétaire, « l'arraisonement » à la stratégie, l'être et la vérité à l'errance. Ce qu'est Axelos par rapport à Heidegger, c'est une sorte de Zen par rapport au Bouddha. Axelos ne part pas du jeu de l'homme (phénoménologiquement) pour le voir capable de

symboliser le jeu du monde (ontologiquement). Il part d'un dialogue, d'un jeu dit planétaire qui relie déjà jeu de l'homme et jeu du monde. Il donne tout son sens à la formule : *Cela joue, sans joueurs*. Avec lui, le dépassement de la métaphysique retrouve le sens que Jarry lui avait donné conformément à l'étymologie, « pataphysique », geste planétaire du docteur Faustroll d'où peut venir maintenant le salut de la philosophie.

* *Critique*, n° 275, avril 1970, p. 344-351. Sur trois ouvrages de Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Paris, Editions de Minuit, 1964 ; *Arguments d'une recherche*, Paris, Editions de Minuit, 1969 ; *Le Jeu du monde*, Paris, Editions de Minuit, 1969, abrégés respectivement V.P.P. ; A.R. ; J.M. Sur les relations entre Deleuze et Axelos, voir la note c du texte n° 9.

1. V.P.P., p. 46.

2. A.R., p. 172.

3. V.P.P., p. 100-102.

4. J.M., p. 266.

5. J.M., p. 254.

6. J.M., p. 273.

7. V.P.P., p. 295. Il est curieux que, pour appuyer sa critique du langage fonctionnel ou unidimensionnel, Marcuse se contente d'invoquer une conception tout à fait traditionnelle du jugement d'existence et d'attribution (*L'Homme unidimensionnel*, Ed. de Minuit, p. 119 sq.). On verra plus loin l'usage que fait Axelos des notions de Marcuse, « unidimensionnel » et « multidimensionnel ».

8. J.M., p. 412.

9. V.P.P., p. 312.

10. A.R., p. 160 sq.

11. Cf. André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, L'Herne, p. 235-240.

12. Sur la question « y a-t-il conflagration universelle selon Héraclite ? », cf. le commentaire d'Axelos dans *Héraclite et la philosophie*, Ed. de Minuit, 1962, p. 104-105 : « L'universelle conflagration, entendue comme un anéantissement intégral, provisoire ou définitif, n'est pas une vision héraclitéenne. Le monde n'étant pas créé par le feu, ne peut pas non plus s'absorber en lui... Le feu ne peut pas vaincre et annihiler les autres éléments, puisque la justice est dans la discorde et l'harmonie dans la lutte. Héraclite, après avoir insulté Homère parce qu'il souhaitait l'arrêt de la discorde, à savoir la destruction de l'Univers, commettrait-il cette suprême inconséquence de détruire lui-même l'Univers, soit pour un moment, soit pour toujours ? Puisque le monde est feu contre qui tout s'échange et qui s'échange contre tout, comment se pourrait-il que le monde soit brûlé par le feu ? »

13. A.R., p. 20-22.

14. Cf. la préface d'Axelos à *Histoire et conscience de classe*.

15. Outre ces deux textes sur Héraclite et Anaxagore dans A.R., cf. V.P.P., *La pensée fragmentaire de la totalité chez Pascal et Rimbaud et la poésie du monde planétaire*.

16. Cf. Jacques Ehrmann, « L'homme en jeu », *Critique*, n° 266. Les cinq thèses d'Ehrmann à la fin de son article correspondent à la conception d'Axelos : 1° Le jeu n'a pas de sujet ; 2° le jeu est communication ; 3° le jeu est spirale espace-temps ; 4° le jeu est fini et illimité, parce qu'il trace lui-même les limites ; 5° le jeu implique et explique le hors-jeu.

17. Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, Ed. de Minuit.

HUME*

Signification de l'empirisme

L'histoire de la philosophie a plus ou moins absorbé, digéré l'empirisme. Elle l'a défini dans un rapport de renversement avec le rationalisme : oui ou non, y a-t-il dans les idées quelque chose qui ne soit pas dans les sens ou dans le sensible ? Elle a fait de l'empirisme une critique de l'innéité, de l'*a priori*. Mais de tout temps, l'empirisme a eu d'autres secrets. Et c'est ceux-là que Hume porte au plus haut point, qu'il met en plein jour, dans son œuvre extrêmement difficile et subtile. Aussi Hume a-t-il une position très particulière. Son empirisme est, avant la lettre, une sorte d'univers de science-fiction. Comme dans la science-fiction, on a l'impression d'un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures ; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et ces autres créatures, nous-mêmes. Parallèlement se fait une conversion de la science ou de la théorie : la théorie devient *enquête* (l'origine de cette conception est chez Bacon ; Kant s'en souviendra, tout en la transformant et en la rationalisant, quand il concevra la théorie comme tribunal). La science ou la théorie sont une enquête, c'est-à-dire une pratique : pratique du monde apparemment fictif que décrit l'empirisme, étude des conditions de légitimité des pratiques dans ce monde empirique qui est en fait le nôtre. Grande conversion de la théorie à la pratique. Les manuels d'histoire de la philosophie méconnaissent ce qu'ils appellent « associationnisme » quand ils y voient une théorie, au sens ordinaire du mot, et comme un rationalisme à l'envers. Hume pose des questions insolites, qui nous sont pourtant familières : suffit-il, pour

devenir propriétaire d'une cité abandonnée, de lancer son javelot sur la porte, ou faut-il toucher cette porte du doigt ? Jusqu'où peut-on être propriétaire des mers ? Pourquoi le sol est-il plus important que la surface dans un système juridique, mais aussi la peinture, plus importante que la toile ? C'est là seulement que le problème de l'association des idées trouve son sens. Ce qu'on appelle théorie de l'association trouve sa destination et sa vérité dans une casuistique des relations, dans une pratique du droit, de la politique, de l'économie, qui change entièrement la nature de la réflexion philosophique.

La nature de la relation

L'originalité de Hume, une des originalités de Hume, vient de la force avec laquelle il affirme : *les relations sont extérieures à leurs termes*. Une pareille thèse ne peut être comprise qu'en opposition avec tout l'effort de la philosophie comme rationalisme, qui avait cherché à réduire le paradoxe des relations : soit en trouvant un moyen de rendre la relation intérieure à ses propres termes, soit en découvrant un terme plus compréhensif et plus profond auquel la relation fût elle-même intérieure. Pierre est plus petit que Paul : comment faire de cette relation quelque chose d'intérieur à Pierre ou à Paul, ou à leur concept, ou au tout qu'ils forment ou à l'Idée à laquelle ils participent ? Comment vaincre l'irréductible extériorité de la relation ? Et sans doute l'empirisme avait toujours milité pour l'extériorité des relations. Mais d'une certaine manière, sa position à cet égard restait recouverte par le problème de l'origine des connaissances ou des idées : tout trouvait son origine dans le sensible, et dans les opérations de l'esprit sur le sensible. Hume opère une inversion qui va porter l'empirisme à une puissance supérieure : si les idées ne contiennent rien d'autre et rien de plus que ce qu'il y a dans les impressions sensibles, c'est précisément parce que les relations sont

extérieures et hétérogènes à leurs termes, impressions ou idées. La différence n'est donc pas entre idées *et* impressions, mais entre deux sortes d'impressions ou idées, les impressions ou idées de termes, *et* les impressions ou idées de relations. Par là le véritable monde empiriste se déploie pour la première fois dans toute son extension : monde d'extériorité, monde où la pensée elle-même est dans un rapport fondamental avec le Dehors, monde où il y a des termes qui sont de véritables atomes, et des relations qui sont de véritables passages externes – monde où la conjonction « et » détrône l'intériorité du verbe « est », monde d'Arlequin, de bigarrures et de fragments non totalisables où l'on communique par relations extérieures. La pensée de Hume s'établit sur un double registre : *l'atomisme*, qui montre comment les idées ou impressions sensibles renvoient à des minima ponctuels produisant l'espace et le temps ; *l'associationnisme*, qui montre comment des relations s'établissent entre ces termes, toujours extérieurs à ces termes et dépendant d'autres principes. D'une part une physique de l'esprit ; d'autre part une logique des relations. C'est à Hume qu'il revient d'avoir brisé la forme contraignante du jugement d'attribution, rendant possible une logique autonome des relations, découvrant un monde conjonctif d'atomes et de relations, dont on trouvera le développement chez Russell et dans la logique moderne. Car les relations sont les conjonctions elles-mêmes.

La nature humaine

Qu'est-ce qu'une relation ? C'est ce qui nous fait passer d'une impression ou d'une idée donnée à l'idée de quelque chose qui n'est pas actuellement donné. Par exemple je pense à quelque chose de « semblable »... En voyant le portrait de Pierre, je pense à Pierre qui n'est pas là. On chercherait en vain dans le terme donné la raison du passage.

La relation est elle-même l'effet de principes dits d'association, contiguïté, ressemblance et causalité, qui constituent précisément une *nature humaine*. Nature humaine signifie que ce qui est universel ou constant dans l'esprit humain, ce n'est jamais telle ou telle idée comme terme, mais seulement des façons de passer d'une idée particulière à une autre. Hume, en ce sens, se livrera à la destruction concertée des trois grandes idées terminales de la métaphysique, le Moi, le Monde et Dieu. Toutefois la thèse de Hume paraît d'abord très décevante : quel avantage y a-t-il à expliquer les relations par des principes de la nature humaine, principes d'association qui semblent être seulement un autre nom pour désigner les relations ? On n'est déçu qu'à force de mal comprendre le problème. Le problème n'est pas celui des causes, mais du fonctionnement des relations comme effets de ces causes, et des conditions pratiques de ce fonctionnement.

Considérons à cet égard une relation très spéciale, celle de causalité. Elle est spéciale parce qu'elle ne nous fait pas seulement passer d'un terme donné à l'idée de quelque chose qui n'est pas actuellement donné. La causalité me fait passer de quelque chose qui m'est donné à l'idée de quelque chose qui ne m'a jamais été donné, ou même qui n'est pas donnable dans l'expérience. Par exemple, à partir de signes dans un livre je crois que César a vécu. En voyant le soleil se lever, je dis qu'il se lèvera demain ; ayant vu l'eau bouillir à 100° je dis qu'elle bout nécessairement à 100°. Or, des locutions comme « demain », « toujours », « nécessairement » expriment quelque chose qui n'est pas donnable dans l'expérience : demain n'est pas donné sans devenir aujourd'hui, sans cesser d'être demain, et toute expérience est celle d'un particulier contingent. En d'autres termes, la causalité est une relation d'après laquelle je dépasse le donné, je dis plus que ce qui est donné ou donnable, bref *j'infère et je crois*, j'attends, je m'attends à ce que... Essentiel est ce premier déplacement opéré par Hume, qui met la croyance à la base et au

principe de la connaissance. Un tel fonctionnement de la relation causale s'explique ainsi : c'est que les cas semblables observés (toutes les fois où j'ai vu *a* suivre ou accompagner *b*) se fondent dans l'imagination, tout en restant distincts et séparés les uns des autres dans l'entendement. Cette propriété de fusion dans l'imagination constitue l'habitude (je m'attends...), en même temps que la distinction dans l'entendement proportionne la croyance au calcul des cas observés (probabilité comme calcul des degrés de croyance). Le principe d'habitude, en tant que fusion des cas semblables dans l'imagination, et le principe d'expérience en tant qu'observation des cas distincts dans l'entendement, se combinent donc pour produire à la fois la relation, et l'inférence suivant la relation (croyance), conformément auxquelles la causalité fonctionne.

La fiction

Fiction et nature ont une certaine façon de se distribuer dans le monde empiriste. Livré à lui-même, l'esprit n'est pas privé du pouvoir de passer d'une idée à une autre, mais passe de l'une à l'autre au hasard et suivant un délire qui parcourt l'univers, formant des dragons de feu, des chevaux ailés, des géants monstrueux. Les principes de la nature humaine, au contraire, imposent à ce délire des règles constantes comme des lois de passage, de transition, d'inférence en accord avec la Nature elle-même. Mais à partir de là, se déroule une étrange bataille. Car, s'il est vrai que les principes d'association fixent l'esprit en lui imposant une nature qui discipline le délire ou les fictions de l'imagination, inversement l'imagination se sert de ces principes pour faire passer ses fictions, ses fantaisies, pour leur conférer une caution qu'elles n'auraient pas par elles-mêmes. Il appartient en ce sens à la fiction de feindre les relations elles-mêmes, d'induire des relations fictives et de nous faire croire à des folies. On le voit non seulement dans le don qu'a la fantaisie de doubler toute

relation présente par d'autres relations qui n'existent pas dans tel ou tel cas. Mais surtout dans le cas de la causalité, la fantaisie forge des chaînes causales fictives, des règles illégitimes, des simulacres de croyance, soit qu'elle confonde l'accidentel avec l'essentiel, soit qu'elle se serve des propriétés du langage (dépasser l'expérience) pour substituer aux répétitions de cas semblables réellement observés une simple répétition verbale qui en simule l'effet. C'est ainsi que le menteur croit à ses mensonges à force de les répéter ; c'est ainsi que procèdent également l'éducation, la superstition, l'éloquence, la poésie. On ne dépasse plus l'expérience dans une voie de science qui sera confirmée par la Nature elle-même et par un calcul correspondant, on la dépasse dans toutes les directions d'un délire qui forme une contre-Nature et assure la fusion de n'importe quoi. La fantaisie se sert des principes d'association pour tourner ces principes eux-mêmes et leur donner une extension illégitime. Hume est en train d'opérer un second grand déplacement en philosophie, qui consiste à substituer au concept traditionnel d'erreur celui de délire ou d'illusion, d'après lequel il y a des croyances non pas fausses, mais illégitimes, des exercices illégitimes des facultés, des fonctionnements illégitimes des relations. Là encore, Kant devra à Hume quelque chose d'essentiel. Nous ne sommes pas menacés par l'erreur, mais bien pire, nous baignons dans le délire.

Encore n'est-ce rien tant que les fictions de la fantaisie tournent les principes de la nature humaine contre eux-mêmes, mais dans des conditions qui peuvent toujours être corrigées : ainsi pour la causalité où un sévère calcul des probabilités peut dénoncer les dépassements délirants ou les relations feintes. Mais l'illusion est singulièrement plus grave quand elle fait elle-même partie de la nature humaine, c'est-à-dire quand l'exercice ou la croyance illégitime est incorrigible, inséparable des croyances légitimes, indispensables à leur organisation. Cette fois, l'usage fantaisiste des principes de la nature humaine devient lui-même un

principe. Le délire et la fiction passent du côté de la nature humaine. C'est ce que Hume montrera dans ses analyses les plus subtiles, les plus difficiles, concernant les idées de Moi, de Monde et de Dieu : comment la position d'une existence des corps distincte et continue, comment la position d'une identité du moi font intervenir toutes sortes de fonctionnements fictifs des relations, et notamment de la causalité, dans des conditions telles qu'aucune fiction ne peut être corrigée, mais nous précipite au contraire dans d'autres fictions qui font toutes partie de la nature humaine. Et dans un ouvrage posthume qui est peut-être son chef-d'œuvre, *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume applique la même méthode critique non seulement à la religion révélée, mais à la religion dite naturelle et aux arguments téléologiques sur lesquels elle se fonde. Jamais l'humour de Hume n'a atteint à ce point : des croyances qui font d'autant plus partie de notre nature qu'elles sont complètement illégitimes du point de vue des principes de la nature humaine. Et sans doute est-ce là qu'on peut comprendre la notion complexe de *scepticisme moderne* telle que Hume l'élabore. A la différence du scepticisme ancien qui repose sur la variété des apparences sensibles et les erreurs des sens, le scepticisme moderne repose sur le statut des relations et leur extériorité. Le premier acte du scepticisme moderne a consisté à découvrir la croyance à la base de la connaissance, c'est-à-dire à naturaliser la croyance (positivisme). Dès lors, le deuxième acte consiste à dénoncer les croyances illégitimes comme celles qui n'obéissent pas aux règles effectivement productrices d'une connaissance (probabilisme, calcul des probabilités). Mais par un dernier raffinement, dans un troisième acte, les croyances illégitimes au Monde, au Moi et à Dieu apparaissent comme l'horizon de toutes les croyances légitimes possibles, ou comme le plus bas degré de croyance. Car si tout est croyance, tout est affaire de degrés de croyance, même le délire de la non-connaissance. L'humour, vertu sceptique moderne de

Hume, contre l'ironie, vertu dogmatique ancienne de Socrate et de Platon.

L'imagination

Mais si l'enquête sur la connaissance a pour principe et résultat le scepticisme, si elle aboutit au mélange inextricable de la fiction et de la nature humaine, c'est peut-être qu'elle ne représente qu'une partie de l'enquête, et même pas sa partie principale. Les principes d'association en effet ne prennent leur sens qu'en rapport avec les passions. Non seulement ce sont les circonstances affectives qui dirigent les associations d'idées, mais les relations elles-mêmes se voient assigner un sens, une direction, une irréversibilité, une exclusivité en fonction des passions. Bref, ce qui constitue la nature humaine, ce qui donne une nature ou constance à l'esprit, ce ne sont pas seulement les principes d'association dont découlent les relations, mais les principes de passion dont découlent les « penchants ». Il faut considérer deux choses à cet égard : que les passions ne fixent pas l'esprit, ne lui donnent pas une nature de la même manière que les principes d'association ; et d'autre part, que le fond de l'esprit comme délire ou fiction ne réagit pas aux passions de la même manière qu'il réagit aux relations.

Nous avons vu comment les principes d'association, et notamment la causalité, déterminaient l'esprit à dépasser le donné, lui inspirant des croyances ou dépassements qui n'étaient pas tous illégitimes. Mais les passions ont plutôt pour effet de restreindre la portée de l'esprit, de le fixer à des idées et des objets privilégiés. Car le fond de la passion n'est pas l'égoïsme, mais, pire encore, la *partialité* : nous nous passionnons d'abord pour nos parents, nos proches et nos semblables (causalité, contiguïté, ressemblance restreintes). Et c'est plus grave que si nous étions régis par l'égoïsme. Des égoïsmes demanderaient seulement à être

limités pour que la société soit possible : c'est en ce sens que, du XVI^e au XVIII^e siècle, les célèbres théories du contrat ont posé le problème social comme devant être celui d'une limitation des droits naturels, ou même d'une renonciation à ces droits, d'où naîtrait la société contractuelle. Mais lorsque Hume dit que l'homme n'est pas naturellement égoïste, qu'il est naturellement partial, il ne faut pas y voir une simple nuance dans les mots, il faut y voir un changement radical dans la position pratique du problème social. Le problème n'est plus : comment limiter les égoïsmes et les droits naturels correspondants ? mais comment dépasser les partialités, comment passer d'une « sympathie limitée » à une « générosité étendue », comment étendre les passions, leur donner une extension qu'elles n'ont pas par elles-mêmes ? La société n'est plus du tout pensée comme un système de limitations légales et contractuelles, mais comme une invention institutionnelle : comment *inventer des artifices*, comment créer des institutions qui forcent les passions à dépasser leur partialité, et forment autant de sentiments moraux, juridiques, politiques (par exemple le sentiment de justice) etc.? D'où l'opposition que Hume établit entre le contrat et la convention ou l'artifice. Hume est sans doute le premier à rompre avec le modèle limitatif du contrat et de la loi qui domine encore la sociologie du XVIII^e siècle, pour lui opposer le modèle positif de l'artifice et de l'institution. Et ainsi tout le problème de l'homme se trouve à son tour déplacé : il ne s'agit plus, comme dans la connaissance, du rapport complexe entre la fiction et la nature humaine, mais entre la nature humaine et l'artifice (l'homme en tant qu'espèce inventive).

Les passions

Dans la connaissance, les principes de la nature humaine instaurent eux-mêmes des règles d'extension ou de dépassement, dont la fantaisie se servait à son tour pour faire passer des simulacres de croyance : si bien

qu'il fallait constamment un calcul pour corriger, pour sélectionner le légitime et l'illégitime. Dans la passion au contraire, le problème se pose autrement : comment peut-on inventer l'extension artificielle qui dépasse la partialité de la nature humaine ? C'est là que la fantaisie ou la fiction prennent un nouveau sens. Comme dit Hume, l'esprit ou la fantaisie ne se comportent pas par rapport aux passions à la manière d'un instrument à vent, mais à la manière d'un instrument à percussion « où, après chaque coup, les vibrations conservent encore du son qui meurt graduellement et insensiblement »¹. Bref, il appartient à l'imagination de réfléchir la passion, de la faire résonner, de lui faire dépasser les limites de sa partialité et de son actualité naturelles. Hume montre comment les sentiments esthétiques et les sentiments moraux sont ainsi faits : passions réfléchies dans l'imagination, devenues celles de l'imagination. En réfléchissant les passions, l'imagination les libère, les étire infiniment, les projette au-delà de leurs limites naturelles. Et sur un point au moins, il faut corriger la métaphore de la percussion. Car, en résonnant dans l'imagination, les passions ne se contentent pas de devenir graduellement moins vives et moins actuelles, elles changent de teinte ou de son, un peu comme la tristesse d'une passion représentée dans la tragédie se mue dans le plaisir d'un jeu presque infini de l'imagination ; elles prennent une nouvelle nature et s'accompagnent d'un nouveau type de croyance. Ainsi la volonté « se meut aisément en tous les sens et produit une image d'elle-même, même du côté où elle ne se fixe pas »².

C'est cela qui constitue le monde de l'artifice ou de la culture, cette résonance, cette réflexion des passions dans l'imagination, qui fait à la fois de la culture le plus frivole et le plus sérieux. Mais comment éviter deux défauts dans ces formations culturelles ? D'une part, que les passions élargies soient moins vives que les passions actuelles, bien qu'elles aient une autre nature. Et, d'autre part, qu'elles soient tout à fait indéterminées, projetant leurs images affaiblies en tous sens et indépendamment de toute

règle. Le premier point trouve sa solution dans les instances de pouvoir social, dans les appareils de sanction, récompenses et punitions, qui confèrent aux sentiments élargis ou aux passions réfléchies un degré de vivacité et de croyance supplémentaire : principalement le gouvernement, mais aussi des instances plus souterraines et implicites comme celles de la coutume et du goût – à cet égard encore, Hume est un des premiers à avoir posé le problème du pouvoir et du gouvernement non pas en termes de représentativité, mais de crédibilité.

Quant au second point, il concerne aussi bien la façon dont la philosophie de Hume forme un système général. Car si les passions se réfléchissent dans l'imagination ou la fantaisie, ce n'est pas dans une imagination nue, mais dans l'imagination telle qu'elle est déjà fixée ou naturalisée par ces autres principes que sont les principes d'association. La ressemblance, la contiguïté, la causalité, bref, toutes les relations telles qu'elles sont l'objet d'une connaissance ou d'un calcul, fournissent des règles générales pour la détermination des sentiments réfléchis, au-delà de l'usage immédiat et restreint qu'en font les passions non réfléchies. C'est ainsi que les sentiments esthétiques trouvent dans les principes d'association de véritables règles de goût. Et surtout Hume montre en détail comment, se réfléchissant dans l'imagination, les passions de possession trouvent dans les principes d'association les moyens d'une détermination de règles générales qui constituent les facteurs de la propriété ou le monde du droit. C'est toute une étude des variations des relations, tout un calcul des relations, qui permet de répondre dans chaque cas à la question : y a-t-il entre telle personne et tel objet une relation de nature à nous faire croire (à faire que l'imagination croie) à une appropriation de l'un à l'autre. « Un homme qui a pourchassé un lièvre jusqu'au dernier degré de la fatigue, regarderait comme une injustice qu'un autre homme se précipite avant lui et se saisisse de sa proie. Mais le même homme qui s'avance pour cueillir une pomme qui pend à sa

portée, n'a aucune raison de se plaindre si un autre, plus alerte, le dépasse et s'en empare. Quelle est la raison de cette différence sinon que l'immobilité, qui n'est pas naturelle au lièvre, constitue une forte relation au chasseur, et que cette relation fait défaut dans l'autre cas ? »³ Un javelot lancé sur la porte suffit-il à assurer la propriété d'une cité abandonnée, ou faut-il toucher la porte avec la main, pour établir une relation suffisante ? Pourquoi le sol l'emporte-t-il sur la surface, d'après la loi civile, mais la peinture sur la toile, tandis que le papier l'emporte sur l'écriture ? Les principes d'association trouvent leur véritable sens dans une casuistique des relations qui détermine le détail du monde de la culture et du droit. Et tel est bien le véritable objet de la philosophie de Hume : les relations comme moyens d'une activité, d'une pratique juridique, économique et politique.

Une philosophie populaire et scientifique

Hume est un philosophe particulièrement précoce : c'est vers vingt-cinq ans qu'il rédige son grand livre, *Traité de la Nature humaine* (publié en 1739-1740). Un nouveau ton en philosophie, une extraordinaire simplicité et fermeté se dégage d'une grande complexité des arguments, qui font intervenir à la fois l'exercice des fictions, la science de la nature humaine, la pratique des artifices. Une sorte de philosophie populaire et scientifique, une pop'philosophie. Et pour idéal, une clarté décisive, qui n'est pas celle des idées, mais celle des relations et des opérations. C'est cette clarté qu'il essaiera d'imposer de plus en plus dans ses livres suivants, quitte à sacrifier quelque chose de la complexité et à renoncer à ce qu'il trouvait trop difficile dans le *Traité* : *Essais moraux et politiques* (1742), *Enquête sur l'entendement* (1748), *Enquête sur les principes de la morale* (1751), *Discours politiques* (1752). Puis il se tourne vers l'*Histoire de l'Angleterre* (1754-1762). Les admirables *Dialogues sur la religion naturelle*

qui paraissent après la mort de Hume (1779), retrouvent à la fois le plus complexe et le plus clair. C'est peut-être le seul cas de véritables dialogues en philosophie : parce qu'il n'y a pas seulement deux personnages, mais trois, et qui n'ont pas des rôles univoques, qui nouent des alliances provisoires, les rompent, se réconcilient... etc. Déméa, le tenant de la religion révélée ; Cléanthe, le représentant de la religion naturelle ; Philon, le sceptique. L'humour de Hume-Philon n'est pas seulement une manière de mettre tout le monde d'accord au nom d'un scepticisme qui répartit les « degrés », mais déjà une façon de rompre, même avec les courants dominants du XVIII^e siècle, pour préfigurer une pensée de l'avenir.

* In François Châtelet, éd., *Histoire de la philosophie t. IV : Les Lumières*, Paris, Hachette, 1972, p. 65-78.

1. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Paris, Aubier, 1973, p. 552.

2. *Ibid.*, p. 517.

3. *Ibid.*, p. 625 n.

A QUOI RECONNAIT-ON LE STRUCTURALISME ?*

On demandait naguère « qu'est-ce que l'existentialisme ? ». Maintenant : qu'est-ce que le structuralisme ? Ces questions ont un vif intérêt, mais à condition d'être actuelles, de porter sur des œuvres en train de se faire. *Nous sommes en 1967*. On ne peut donc pas invoquer le caractère inachevé des œuvres pour éviter de répondre, c'est seulement ce caractère qui donne un sens à la question. Dès lors « Qu'est-ce que le structuralisme ? » est appelé à subir certaines transformations. En premier lieu, *qui* est structuraliste ? Il y a des coutumes dans le plus actuel. La coutume désigne, elle échantillonne à tort ou à raison : un linguiste comme R. Jakobson ; un sociologue comme C. Lévi-Strauss ; un psychanalyste comme J. Lacan ; un philosophe qui renouvelle l'épistémologie, comme M. Foucault, un philosophe marxiste qui reprend le problème de l'interprétation du marxisme, comme L. Althusser ; un critique littéraire comme R. Barthes ; des écrivains comme ceux du groupe *Tel Quel*... Les uns ne refusent pas le mot « structuralisme », et emploient « structure », « structural ». Les autres préfèrent le terme saussurien de « système ». Penseurs très différents, et de générations différentes, certains ont exercé sur d'autres une influence réelle. Mais le plus important est l'extrême diversité des domaines qu'ils explorent. Chacun retrouve des problèmes, des méthodes, des solutions qui ont des rapports d'analogie, comme participant d'un air libre du temps, d'un esprit du temps, mais qui se mesure aux découvertes et

créations singulières dans chacun de ces domaines. Les mots en *-isme*, en ce sens, sont parfaitement fondés.

On a raison d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme : non seulement Saussure, mais l'école de Moscou, l'école de Prague. Et si le structuralisme s'étend ensuite à d'autres domaines, il ne s'agit plus cette fois d'analogie : ce n'est pas simplement pour instaurer des méthodes « équivalentes » à celles qui ont d'abord réussi dans l'analyse du langage. En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. Il n'y a de structure de l'inconscient que dans la mesure où l'inconscient parle et est langage. Il n'y a de structure des corps que dans la mesure où les corps sont censés parler avec un langage qui est celui des symptômes. Les choses mêmes n'ont de structure que pour autant qu'elles tiennent un discours silencieux, qui est le langage des signes. Alors la question « qu'est-ce que le structuralisme ? » se transforme encore — il vaut mieux demander : à quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes ? Et qu'est-ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes ? Tant il est vrai qu'on ne reconnaît les gens, d'une manière visible, qu'aux choses invisibles et insensibles qu'ils reconnaissent à leur manière. Comment font-ils, les structuralistes, pour reconnaître un langage en quelque chose, le langage propre à un domaine ? Qu'est-ce qu'ils retrouvent dans ce domaine ? Nous nous proposons donc seulement de dégager certains critères *formels* de reconnaissance, les plus simples, en invoquant chaque fois l'exemple des auteurs cités, quelle que soit la diversité de leurs travaux et projets.

Premier critère : le symbolique

Nous sommes habitués, presque conditionnés à une certaine distinction ou corrélation entre le réel et l'imaginaire. Toute notre pensée entretient un jeu dialectique entre ces deux notions. Même lorsque la

philosophie classique parle de l'intelligence ou de l'entendement purs, il s'agit encore d'une faculté définie par son aptitude à saisir le réel en son fond, le réel « en vérité », le réel tel qu'il est, par opposition mais aussi par rapport aux puissances de l'imagination. Citons des mouvements créateurs tout à fait différents : le romantisme, le symbolisme, le surréalisme... Tantôt l'on invoque le point transcendant où le réel et l'imaginaire se pénètrent et s'unissent ; tantôt leur frontière aiguë, comme le tranchant de leur différence. De toute manière on en reste à l'opposition et à la complémentarité de l'imaginaire et du réel – au moins dans l'interprétation traditionnelle du romantisme, du symbolisme, etc. Même le freudisme est interprété dans la perspective de deux principes : principe de réalité avec sa force de déception, principe de plaisir avec sa puissance de satisfaction hallucinatoire. A plus forte raison, des méthodes comme celles de Jung et de Bachelard s'inscrivent tout entières dans le réel et l'imaginaire, dans le cadre de leurs rapports complexes, unité transcendante et tension liminaire, fusion et tranchant.

Or le premier critère du structuralisme, c'est la découverte et la reconnaissance d'un troisième ordre, d'un troisième règne : celui du symbolique. C'est le refus de confondre le symbolique avec l'imaginaire, autant qu'avec le réel, qui constitue la première dimension du structuralisme. Là encore, tout a commencé par la linguistique : au-delà du mot dans sa réalité et ses parties sonores, au-delà des images et des concepts associés aux mots, le linguiste structuraliste découvre un élément d'une tout autre nature, objet structural. Et peut-être est-ce dans cet élément symbolique que les romanciers du groupe *Tel Quel* veulent s'installer, tant pour renouveler les réalités sonores que les récits associés. Au-delà de l'histoire des hommes et de l'histoire des idées, Michel Foucault découvre un sol plus profond, souterrain qui fait l'objet de ce qu'il appelle l'archéologie de la pensée. Derrière les hommes réels et leurs rapports réels, derrière les idéologies et leurs relations imaginaires, Louis

Althusser découvre un domaine plus profond comme objet de science et de philosophie.

Nous avons déjà beaucoup de pères en psychanalyse : d'abord un père réel, mais aussi des images de père. Et tous nos drames se passaient dans les rapports tendus du réel et de l'imaginaire. Jacques Lacan découvre un troisième père, plus fondamental, père symbolique ou Nom-du-père. Non seulement le réel et l'imaginaire, mais leurs rapports, et les troubles de ces rapports, doivent être pensés comme la limite d'un procès dans lequel ils se constituent à partir du symbolique. Chez Lacan, chez d'autres structuralistes aussi, le symbolique comme élément de la structure est au principe d'une genèse : la structure s'incarne dans les réalités et les images suivant des séries déterminables ; bien plus, elle les constitue en s'incarnant, mais n'en dérive pas, étant plus profonde qu'elles, sous-sol pour tous les sols du réel comme pour tous les ciels de l'imagination. Inversement, des catastrophes propres à l'ordre symbolique structural rendent compte des troubles apparents du réel et de l'imaginaire : ainsi dans le cas de *L'Homme aux loups* tel que Lacan l'interprète, c'est parce que le thème de la castration reste non symbolisé (« forclusion ») qu'il ressurgit dans le réel, sous la forme hallucinatoire du doigt coupé¹.

Nous pouvons numéroter le réel, l'imaginaire et le symbolique : 1, 2, 3. Mais peut-être ces chiffres ont-ils une valeur cardinale autant qu'ordinaire. Car le réel en lui-même n'est pas séparable d'un certain idéal d'unification ou de totalisation : le réel tend à faire un, il est un dans sa « vérité ». Dès que nous voyons deux en « un », dès que nous dédoublons, l'imaginaire apparaît en personne, même si c'est dans le réel qu'il exerce son action. Par exemple, le père réel est un, ou veut l'être d'après sa loi ; mais l'image de père est toujours double en elle-même, clivée suivant une loi de duel. Elle est projetée sur deux personnes au moins, l'une assumant le père de jeu, le père-bouffon, l'autre, le père de travail et d'idéal : tel le prince de Galles dans Shakespeare, qui passe d'une

image de père à l'autre, de Falstaff à la couronne. L'imaginaire se définit par des jeux de miroir, de dédoublement, d'identification et de projection renversées, toujours sur le mode du double². Mais peut-être, à son tour, le symbolique est-il trois. Il n'est pas seulement le tiers au-delà du réel et de l'imaginaire. Il y a toujours un tiers à chercher dans le symbolique lui-même ; la structure est au moins triadique, sans quoi elle ne « circulerait » pas – tiers à la fois irréel, et pourtant non imaginable.

Nous verrons pourquoi ; mais déjà le premier critère consiste en ceci : la position d'un ordre symbolique, irréductible à l'ordre du réel, à l'ordre de l'imaginaire, et plus profond qu'eux. Nous ne savons pas du tout encore en quoi consiste cet élément symbolique. Nous pouvons dire au moins que la structure correspondante n'a aucun rapport avec une forme sensible, ni avec une figure de l'imagination, ni avec une essence intelligible. Rien à voir avec une *forme* : car la structure ne se définit nullement par une autonomie du tout, par une prégnance du tout sur les parties, par une *Gestalt* qui s'exercerait dans le réel et dans la perception ; la structure se définit au contraire par la nature de certains éléments atomiques qui prétendent rendre compte à la fois de la formation des tous et de la variation de leurs parties. Rien à voir non plus avec des *figures* de l'imagination, bien que le structuralisme soit tout entier pénétré de réflexions sur la rhétorique, la métaphore et la métonymie ; car ces figures elles-mêmes impliquent des déplacements structuraux qui doivent rendre compte à la fois du propre et du figuré. Rien à voir enfin avec une *essence* ; car il s'agit d'une combinatoire portant sur des éléments formels qui n'ont par eux-mêmes ni forme, ni signification, ni représentation, ni contenu, ni réalité empirique donnée, ni modèle fonctionnel hypothétique, ni intelligibilité derrière les apparences ; nul mieux que Louis Althusser n'a assigné le statut de la structure comme identique à la « Théorie » même – et le symbolique doit être entendu comme la production de l'objet théorique original et spécifique.

Tantôt le structuralisme est agressif : lorsqu'il dénonce la méconnaissance générale de cette ultime catégorie symbolique, par-delà l'imaginaire et le réel. Tantôt il est interprétatif : lorsqu'il renouvelle notre interprétation des œuvres à partir de cette catégorie, et prétend découvrir un point originel où le langage se fait, les œuvres s'élaborent, les idées et les actions se nouent. Romantisme, symbolisme, mais aussi freudisme, marxisme deviennent aussi l'objet de réinterprétations profondes. Plus encore : c'est l'œuvre mythique, l'œuvre poétique, l'œuvre philosophique, les œuvres pratiques elles-mêmes qui sont sujettes à l'interprétation structurale. Mais cette réinterprétation ne vaut que dans la mesure où elle anime des œuvres nouvelles qui sont celles d'aujourd'hui, comme si le symbolique était une source, inséparablement, d'interprétation et de création vivantes.

Deuxième critère : local ou de position

En quoi consiste l'élément symbolique de la structure ? Nous sentons la nécessité d'aller lentement, de dire et de redire d'abord ce qu'il n'est pas. Distinct du réel et de l'imaginaire, il ne peut se définir ni par des réalités préexistantes auxquelles il renverrait, et qu'il désignerait, ni par des contenus imaginaires ou conceptuels qu'il impliquerait, et qui lui donneraient une signification. Les éléments d'une structure n'ont ni désignation extrinsèque ni signification intrinsèque. Que reste-t-il ? Comme Lévi-Strauss le rappelle avec rigueur, ils n'ont rien d'autre qu'un *sens* : un sens qui est nécessairement et uniquement de « position »³. Il ne s'agit pas d'une place dans une étendue réelle, ni de lieux dans des extensions imaginaires, mais de places et de lieux dans un espace proprement structural, c'est-à-dire topologique. Ce qui est structural, c'est l'espace, mais un espace inétendu, pré-extensif, pur *spatium* constitué de proche en proche comme ordre de voisinage, où la notion

de voisinage a précisément d'abord un sens ordinal et non pas une signification dans l'étendue. Ou bien en biologie génétique : les gènes font partie d'une structure pour autant qu'ils sont inséparables de « *loci* », lieux capables de changer de rapports à l'intérieur du chromosome. Bref, les places dans un espace purement structural sont premières par rapport aux choses et aux êtres réels qui viennent les occuper, premières aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent nécessairement lorsqu'elles sont occupées.

L'ambition scientifique du structuralisme n'est pas quantitative, mais topologique et relationnelle : Lévi-Strauss pose constamment ce principe. Et quand Althusser parle de structure économique, il précise que les vrais « sujets » n'y sont pas ceux qui viennent occuper les places, individus concrets ou hommes réels, pas plus que les vrais objets n'y sont les rôles qu'ils tiennent et les événements qui se produisent, mais d'abord les places dans un espace topologique et structural défini par les rapports de production⁴. Quand Foucault définit des déterminations telles que la mort, le désir, le travail, le jeu, il ne les considère pas comme des dimensions de l'existence humaine empirique, mais d'abord comme la qualification de places ou de positions qui rendront mortels et mourants, ou désirants, ou travailleurs, ou joueurs ceux qui viendront les occuper, mais qui ne viendront les occuper que secondairement, tenant leurs rôles d'après un ordre de voisinage qui est celui de la structure même. C'est pourquoi Foucault peut proposer une nouvelle répartition de l'empirique et du transcendantal, ce dernier se trouvant défini par un ordre de places indépendamment de ceux qui les occupent empiriquement⁵. Le structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendantale nouvelle, où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit. Père, mère, etc., sont d'abord des lieux dans une structure ; et si nous sommes mortels, c'est en prenant la file, en venant à tel lieu, marqué dans la structure

suivant cet ordre topologique des voisinages (quand bien même nous devançons notre tour).

« Ce n'est pas seulement le sujet, mais les sujets pris dans leur intersubjectivité qui prennent la file... et qui modèlent leur être même sur le moment qui les parcourt de la chaîne signifiante... Le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe⁶... » On ne peut mieux dire que la psychologie empirique se trouve non seulement fondée, mais déterminée par une topologie transcendantale.

De ce critère local ou positionnel, plusieurs conséquences découlent. Et d'abord, si les éléments symboliques n'ont pas de désignation extrinsèque ni de signification intrinsèque, mais seulement un sens de position, il faut poser en principe que *le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants*⁷. Comme Lévi-Strauss le dit dans sa discussion avec Paul Ricœur, le sens est toujours un résultat, un effet : non seulement un effet comme produit, mais un effet d'optique, un effet de langage, un effet de position. Il y a profondément un non-sens du sens, dont le sens lui-même résulte. Non pas qu'on revienne ainsi à ce qui fut appelé philosophie de l'absurde. Car pour la philosophie de l'absurde, c'est le sens qui manque, essentiellement. Pour le structuralisme au contraire, il y a toujours trop de sens, une surproduction, une surdétermination du sens, toujours produit en excès par la combinaison de places dans la structure. (D'où l'importance, chez Althusser par exemple, du concept de *surdétermination*.) Le non-sens n'est pas du tout l'absurde ou le contraire du sens, mais ce qui le fait valoir et le produit en circulant dans la structure. Le structuralisme ne doit rien à Albert Camus, mais beaucoup à Lewis Carroll.

La seconde conséquence, c'est le goût du structuralisme pour certains jeux et certain théâtre, pour certains espaces de jeu et de théâtre. Ce n'est pas par hasard que Lévi-Strauss se réfère souvent à la théorie des jeux, et donne tant d'importance aux cartes à jouer. Et Lacan, à des métaphores de jeux qui sont plus que des métaphores : non seulement le furet qui court dans la structure, mais la place du mort qui circule dans le bridge. Les jeux les plus nobles comme les échecs sont ceux qui organisent une combinatoire des places dans un pur *spatium* infiniment plus profond que l'étendue réelle de l'échiquier et l'extension imaginaire de chaque figure. Ou bien Althusser interrompt son commentaire de Marx pour parler théâtre, mais d'un théâtre qui n'est ni de réalité ni d'idées, pur théâtre de places et de positions dont il voit le principe chez Brecht, et qui trouverait peut-être aujourd'hui son expression la plus poussée chez Armand Gatti. Bref, le manifeste même du structuralisme doit être cherché dans la formule célèbre, éminemment poétique et théâtrale : penser, c'est émettre un coup de dés.

La troisième conséquence est que le structuralisme n'est pas séparable d'un nouveau matérialisme, d'un nouvel athéisme, d'un nouvel anti-humanisme. Car si la place est première par rapport à ce qui l'occupe, il ne suffira certes pas de mettre l'homme à la place de Dieu pour changer de structure. Et si cette place est la place du mort, la mort de Dieu veut dire aussi bien celle de l'homme, en faveur, nous l'espérons, de quelque chose à venir, mais qui ne peut venir que dans la structure et par sa mutation. Tel apparaît le caractère imaginaire de l'homme (Foucault), ou le caractère idéologique de l'humanisme (Althusser).

Troisième critère : le différentiel et le singulier

En quoi consistent enfin ces éléments symboliques ou unités de position ? Revenons au modèle linguistique. Ce qui est distinct à la fois

des parties sonores, et des images et concepts associés, est appelé phonème. Le phonème est la plus petite unité linguistique capable de différencier deux mots de signification diverse : par exemple *billard* et *pillard*. Il est clair que le phonème s'incarne dans des lettres, des syllabes et des sons, mais qu'il ne s'y réduit pas. Bien plus, les lettres, les syllabes et les sons lui donnent une indépendance, alors qu'en lui-même il est inséparable du rapport phonématique qui l'unit à d'autres phonèmes : *b/p* . Les phonèmes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement.

Nous pouvons distinguer trois types de relations. Un premier type s'établit entre des éléments qui jouissent d'indépendance ou d'autonomie : par exemple $3 + 2$, ou même $2/3$. Les éléments sont réels, et ces relations doivent être dites elles-mêmes réelles. Un second type de relations, par exemple $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, s'établit entre des termes dont la valeur n'est pas spécifiée, mais qui doivent pourtant *dans chaque cas* avoir une valeur déterminée. De telles relations peuvent être appelées imaginaires. Mais le troisième type s'établit entre des éléments qui n'ont eux-mêmes aucune valeur déterminée, et qui pourtant se déterminent réciproquement dans la relation : ainsi $ydy + xdx = 0$, ou $dy/dx = x/y$. De telles relations sont symboliques, et les éléments correspondants sont pris dans un rapport différentiel. Dy est tout à fait indéterminé par rapport à y , dx est tout à fait indéterminé par rapport à x : chacun n'a ni existence, ni valeur, ni signification. Et pourtant le rapport dy/dx est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. C'est ce processus d'une détermination réciproque au sein du rapport qui permet de définir la nature symbolique. Il arrive qu'on cherche l'origine du structuralisme du côté de l'axiomatique. Et il est vrai que Bourbaki, par exemple, emploie le mot structure. Mais c'est, nous semble-t-il, en un sens très différent du structuralisme. Car il s'agit de relations entre éléments non spécifiés, même qualitativement, et non pas

d'éléments qui se spécifient réciproquement dans des relations. L'axiomatique en ce sens serait encore imaginaire, non pas à proprement parler symbolique. L'origine mathématique du structuralisme doit plutôt être cherchée du côté du calcul différentiel, et précisément dans l'interprétation qu'en donnèrent Weierstrass et Russell, interprétation *statique et ordinale*, qui libère définitivement le calcul de toute référence à l'infiniment petit, et l'intègre à une pure logique des relations.

Aux déterminations des rapports différentiels correspondent des singularités, des répartitions de points singuliers qui caractérisent les courbes ou les figures (un triangle par exemple a trois points singuliers). Ainsi la détermination des rapports phonématiques propres à une langue donnée assigne les singularités au voisinage desquelles se constituent les sonorités et significations de la langue. *La détermination réciproque* des éléments symboliques se prolonge dès lors dans *la détermination complète* des points singuliers qui constituent un espace correspondant à ces éléments. La notion capitale de singularité, prise à la lettre, semble appartenir à tous les domaines où il y a structure. La formule générale « penser, c'est émettre un coup de dés » renvoie elle-même aux singularités représentées par les points brillants sur les dés. Toute structure présente les deux aspects suivants : un système de rapports différentiels d'après lesquels les éléments symboliques se déterminent réciproquement, un système de singularités correspondant à ces rapports et traçant l'espace de la structure. Toute structure est une multiplicité. La question : y a-t-il structure dans n'importe quel domaine ? doit donc être précisée ainsi : peut-on, dans tel ou tel domaine, dégager des éléments symboliques, des rapports différentiels et des points singuliers qui lui soient propres ? Les éléments symboliques s'incarnent dans les êtres et objets réels du domaine considéré ; les rapports différentiels s'actualisent dans les relations réelles entre ces êtres ; les singularités sont autant de

places dans la structure, qui distribuent les rôles ou attitudes imaginaires des êtres ou objets qui viennent les occuper.

Il ne s'agit pas de métaphores mathématiques. Dans chaque domaine il faut trouver les éléments, les rapports et les points. Lorsque Lévi-Strauss entreprend l'étude des structures élémentaires de parenté, il ne considère pas seulement des pères réels dans une société, ni les images de père qui ont cours dans les mythes de cette société. Il prétend découvrir de vrais phonèmes de parenté, c'est-à-dire des *parentèmes*, des unités de position qui n'existent pas indépendamment des rapports différentiels où ils entrent et se déterminent réciproquement. C'est ainsi que les quatre rapports frère / sœur, mari / femme, père / fils, oncle maternel / fils de la sœur, forment la structure la plus simple. Et à cette combinatoire des « appellations parentales », correspondent, mais sans ressemblance et d'une manière complexe, des « attitudes entre parents » qui effectuent les singularités déterminées dans le système. On peut aussi bien procéder à l'inverse : partir des singularités pour déterminer les rapports différentiels entre éléments symboliques ultimes. C'est ainsi que, prenant l'exemple du mythe d'Œdipe, Lévi-Strauss part des singularités du récit (Œdipe épouse sa mère, tue son père, immole le Sphinx, est nommé pied-enflé, etc.) pour en induire les rapports différentiels entre « mythèmes » qui se déterminent réciproquement (rapports de parenté surestimés, rapports de parenté sous-estimés, négation de l'autochtonie, persistance de l'autochtonie)⁸. Toujours en tout cas, les éléments symboliques et leurs rapports déterminent la nature des êtres et objets qui viennent les effectuer, tandis que les singularités forment un ordre des places qui détermine simultanément les rôles et attitudes de ces êtres en tant qu'ils les occupent. La détermination de la structure s'achève ainsi dans une théorie des attitudes qui en expriment le fonctionnement.

Les singularités correspondent avec les éléments symboliques et leurs rapports, mais elles ne leur ressemblent pas. On dirait plutôt qu'elles

« symbolisent » avec eux. Elles en dérivent, puisque toute détermination de rapports différentiels entraîne une répartition de points singuliers. Mais par exemple : les valeurs de rapports différentiels s'incarnent dans des espèces, tandis que les singularités s'incarnent dans des parties organiques correspondant à chaque espèce. Les unes constituent des variables, les autres des fonctions. Les unes constituent dans une structure le domaine des *appellations*, les autres, celui des *attitudes*. Lévi-Strauss a insisté sur le double aspect, de dérivation et pourtant d'irréductibilité, des attitudes par rapport aux appellations⁹. Un disciple de Lacan, Serge Leclaire, montre dans un autre domaine comment les éléments symboliques de l'inconscient renvoient nécessairement à des « mouvements libidinaux » du corps, incarnant les singularités de la structure à telle ou telle place¹⁰. Toute structure en ce sens est psychosomatique, ou plutôt représente un complexe catégorie-attitude.

Considérons l'interprétation du marxisme par Althusser et ses collaborateurs : avant tout, les rapports de production y sont déterminés comme des rapports différentiels qui s'établissent, non pas entre des hommes réels ou des individus concrets, mais entre des objets et des agents qui ont d'abord une valeur symbolique (objet de la production, instrument de production, force de travail, travailleurs immédiats, non-travailleurs immédiats, tels qu'ils sont pris dans des rapports de propriété et d'appropriation)¹¹. Chaque mode de production se caractérise alors par des singularités correspondant aux valeurs des rapports. Et s'il est évident que des hommes concrets viennent occuper les places et effectuer les éléments de la structure, c'est en tenant le rôle que la place structurale leur assigne (par exemple le « capitaliste »), et en servant de supports aux rapports structuraux : si bien que « les vrais sujets ne sont pas ces occupants et ces fonctionnaires... mais la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions ». Le vrai sujet est la structure même : le

différentiel et le singulier, les rapports différentiels et les points singuliers, la détermination réciproque et la détermination complète.

Quatrième critère : le différenciant, la différenciation

Les structures sont nécessairement inconscientes, en vertu des éléments, rapports et points qui les composent. Toute structure est une infrastructure, une micro-structure. D'une certaine manière elles ne sont pas actuelles. Ce qui est actuel, c'est ce dans quoi la structure s'incarne ou plutôt ce qu'elle constitue en s'incarnant. Mais en elle-même, elle n'est ni actuelle ni fictive ; ni réelle ni possible. Jakobson pose le problème du statut du phonème : celui-ci ne se confond pas avec une lettre, syllabe ou son actuels, et n'est pas davantage une fiction, une image associée¹². Peut-être le mot de virtualité désignerait-il exactement le mode de la structure ou l'objet de la théorie. A condition de lui ôter tout vague ; car le virtuel a une réalité qui lui est propre, mais qui ne se confond avec aucune réalité actuelle, aucune actualité présente ou passée ; il a une idéalité qui lui est propre, mais qui ne se confond avec aucune image possible, aucune idée abstraite. De la structure on dira : *réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite*. C'est pourquoi Lévi-Strauss présente souvent la structure comme une sorte de réservoir ou de répertoire idéal, où tout coexiste virtuellement, mais où l'actualisation se fait nécessairement suivant des directions exclusives, impliquant toujours des combinaisons partielles et des choix inconscients. Dégager la structure d'un domaine, c'est déterminer toute une virtualité de coexistence qui préexiste aux êtres, aux objets et aux œuvres de ce domaine. Toute structure est une multiplicité de coexistence virtuelle. L. Althusser, par exemple, montre en ce sens que l'originalité de Marx (son anti-hégélianisme) réside dans la manière dont le système social est défini par une coexistence d'éléments et de

rapports économiques, sans qu'on puisse les engendrer successivement suivant l'illusion d'une fausse dialectique¹³.

Qu'est-ce qui coexiste dans la structure ? Tous les éléments, les rapports et valeurs de rapports, toutes les singularités propres au domaine considéré. Une telle coexistence n'implique nulle confusion, nulle indétermination : ce sont des rapports et éléments différentiels qui coexistent en un tout parfaitement et complètement déterminé. Reste que ce tout ne s'actualise pas comme tel. Ce qui s'actualise, ici et maintenant, ce sont tels rapports, telles valeurs de rapports, telle répartition de singularités ; d'autres s'actualisent ailleurs ou en d'autres temps. Il n'y a pas de langue totale, incarnant tous les phonèmes et rapports phonématiques possibles ; mais la totalité virtuelle du langage s'actualise suivant des directions exclusives dans des langues diverses, dont chacune incarne certains rapports, certaines valeurs de rapports et certaines singularités. Il n'y a pas de société totale, mais chaque forme sociale incarne certains éléments, rapports et valeurs de production (par exemple le « capitalisme »). Nous devons donc distinguer la structure totale d'un domaine comme ensemble de coexistence virtuelle, et les sous-structures qui correspondent aux diverses actualisations dans le domaine. De la structure comme virtualité, nous devons dire qu'elle est encore indifférenciée, bien qu'elle soit tout à fait et complètement différenciée. Des structures qui s'incarnent dans telle ou telle forme actuelle (présente ou passée), nous devons dire qu'elles se différencient, et que s'actualiser, pour elles, c'est précisément se différencier. La structure est inséparable de ce double aspect, ou de ce complexe qu'on peut désigner sous le nom de différent/ciation, où *t/c* constitue le rapport phonématique universellement déterminé.

Toute différenciation, toute actualisation se fait suivant deux voies : espèces et parties. Les rapports différentiels s'incarnent dans des espèces qualitativement distinctes, tandis que les singularités correspondantes

s'incarnent dans les parties et figures étendues qui caractérisent chaque espèce. Ainsi les espèces de langues, et les parties de chacune au voisinage des singularités de la structure linguistique ; les modes sociaux de production spécifiquement définis, et les parties organisées correspondant à chacun de ses modes, etc. On remarquera que le processus d'actualisation implique toujours une temporalité interne, variable suivant ce qui s'actualise. Non seulement chaque type de production sociale a une temporalité globale interne, mais ses parties organisées ont des rythmes particuliers. La position du structuralisme à l'égard du temps est donc très claire : le temps y est toujours un temps d'actualisation, suivant lequel s'effectuent à des rythmes divers les éléments de coexistence virtuelle. Le temps va du virtuel à l'actuel, c'est-à-dire de la structure à ses actualisations, et non pas d'une forme actuelle à une autre. Ou du moins le temps conçu comme relation de succession de deux formes actuelles se contente d'exprimer abstraitement les temps internes de la structure ou des structures qui s'effectuent en profondeur dans ces deux formes, et les rapports différentiels entre ces temps. Et, précisément, parce que la structure ne s'actualise pas sans se différencier dans l'espace et dans le temps, sans différencier par là même des espèces et des parties qui l'effectuent, nous devons dire en ce sens que la structure *produit* ces espèces et ces parties elles-mêmes. Elle les produit comme espèces et parties différenciées. Si bien qu'on ne peut pas plus opposer le génétique au structural que le temps à la structure. La genèse, comme le temps, va du virtuel à l'actuel, de la structure à son actualisation ; les deux notions de temporalité multiple interne, et de genèse ordinale statique, sont en ce sens inséparables du jeu des structures¹⁴.

Il faut insister sur ce rôle différenciateur. La structure est en elle-même un système d'éléments et de rapports différentiels ; mais aussi elle différencie les espèces et les parties, les êtres et les fonctions dans lesquels elle s'actualise. Elle est différentielle en elle-même, et différenciatrice en

son effet. Commentant Lévi-Strauss, Jean Pouillon définissait le problème du structuralisme : peut-on élaborer « un système de différences qui ne conduise ni à leur simple juxtaposition, ni à leur effacement artificiel »¹⁵ ? A cet égard l'œuvre de Georges Dumézil est exemplaire, du point de vue même du structuralisme : personne n'a mieux analysé les différences génériques et spécifiques entre religions, et aussi les différences de parties et de fonctions entre dieux d'une même religion. C'est que les dieux d'une religion, par exemple Jupiter, Mars, Quirinus, incarnent des éléments et rapports différentiels, en même temps qu'ils trouvent leurs attitudes et fonctions au voisinage des singularités du système ou des « parties de la société » considérée : ils sont donc essentiellement différenciés par la structure qui s'actualise ou s'effectue en eux, et qui les produit en s'actualisant. Il est vrai que chacun d'eux, considéré dans sa seule actualité, attire et réfléchit la fonction des autres, si bien qu'on risque de ne plus rien retrouver de cette différenciation originale qui les produit du virtuel à l'actuel. Mais c'est précisément ici que passe la frontière entre l'imaginaire et le symbolique : l'imaginaire tend à réfléchir et à regrouper sur chaque terme l'effet total d'un mécanisme d'ensemble, tandis que la structure symbolique assure la différenciation des termes et la différenciation des effets. D'où l'hostilité du structuralisme à l'égard des méthodes de l'imaginaire : la critique de Jung par Lacan, la critique de Bachelard par la « nouvelle critique ». L'imagination dédouble et réfléchit, elle projette et identifie, se perd en jeux de miroirs, mais les distinctions qu'elle fait, comme les assimilations qu'elle opère, sont des effets de surface qui cachent les mécanismes différentiels autrement subtils d'une pensée symbolique. Commentant Dumézil, Edmond Ortigues dit très bien : « Quand on se rapproche de l'imagination matérielle, la fonction différentielle diminue, on tend vers des équivalences ; quand on se rapproche des éléments formateurs de la

société, la fonction différentielle augmente, on tend vers des valences distinctives¹⁶. »

Les structures sont inconscientes, étant nécessairement recouvertes par leurs produits ou effets. Une structure économique n'existe jamais pure, mais recouverte par les relations juridiques, politiques, idéologiques où elle s'incarne. On ne peut *lire*, trouver, retrouver les structures qu'à partir de ces effets. Les termes et les relations qui les actualisent, les espèces et les parties qui les effectuent, sont des brouillages autant que des expressions. C'est pourquoi un disciple de Lacan, J.-A. Miller, forme le concept d'une « causalité métonymique », ou bien Althusser, celui d'une causalité proprement structurale, pour rendre compte de la présence très particulière d'une structure dans ses effets, et de la manière dont elle différencie ces effets, en même temps que ceux-ci l'assimilent et l'intègrent¹⁷. L'inconscient de la structure est un inconscient différentiel. On pourrait croire ainsi que le structuralisme revient à une conception préfreudienne : Freud ne conçoit-il pas l'inconscient sur le mode du conflit des forces ou de l'opposition des désirs, tandis que la métaphysique leibnizienne proposait déjà l'idée d'un inconscient différentiel des petites perceptions ? Mais chez Freud même, il y a tout un problème de l'origine de l'inconscient, de sa constitution comme « langage », qui dépasse le niveau du désir, des images associées et des rapports d'opposition. Inversement l'inconscient différentiel n'est pas fait de petites perceptions du réel et de passages à la limite, mais bien de variations de rapports différentiels dans un système symbolique en fonction de répartitions de singularités. Lévi-Strauss a raison de dire que l'inconscient n'est ni de désirs ni de représentations, qu'il est « toujours vide », consistant uniquement dans les lois structurales qu'il impose aux représentations comme aux désirs¹⁸.

C'est que l'inconscient est toujours un problème. Non pas au sens où son existence serait douteuse. Mais il forme lui-même les problèmes et

les questions qui se résolvent seulement dans la mesure où la structure correspondante s'effectue, et qui se résolvent toujours d'après la manière dont elle s'effectue. Car un problème a toujours la solution qu'il mérite suivant la manière dont il est posé, et le champ symbolique dont on dispose pour le poser. Althusser peut présenter la structure économique d'une société comme le champ de problèmes qu'elle se pose, qu'elle est déterminée à se poser, et qu'elle résout d'après ses propres moyens, c'est-à-dire d'après les lignes de différenciation suivant lesquelles la structure s'actualise. Compte tenu des absurdités, ignominies et cruautés que ces « solutions » comportent en raison de la structure. De même Serge Leclaire, à la suite de Lacan, peut distinguer les psychoses et les névroses, et les névroses entre elles, moins par des types de conflits que par des modes de questions, qui trouvent toujours la réponse qu'ils méritent en fonction du champ symbolique où ils se posent : ainsi la question hystérique n'est pas celle de l'obsédé¹⁹. En tout cela, problèmes et questions ne désignent pas un moment provisoire et subjectif dans l'élaboration de notre savoir, mais au contraire une catégorie parfaitement objective, des « objectités » pleines et entières qui sont celles de la structure. L'inconscient structural est à la fois différentiel, problématisant, questionnant. Il est enfin, nous allons le voir, sériel.

Cinquième critère : sériel

Tout cela pourtant semble encore incapable de fonctionner. C'est que nous n'avons pu définir qu'une moitié de structure. Une structure ne se met à bouger, ne s'anime, que si nous lui restituons son autre moitié. En effet les éléments symboliques que nous avons précédemment définis, pris dans leurs rapports différentiels, s'organisent nécessairement en série. Mais comme tels, ils se rapportent à une autre série, constituée par d'autres éléments symboliques et d'autres rapports : cette référence à une

seconde série s'explique facilement si l'on se rappelle que les singularités dérivent des termes et rapports de la première, mais ne se contentent pas de les reproduire ou de les réfléchir. Ils s'organisent donc eux-mêmes en une autre série capable d'un développement autonome, ou du moins rapportent nécessairement la première à une telle autre série. Ainsi les phonèmes et les morphèmes. Ou bien la série économique et d'autres séries sociales. Ou bien la triple série de Foucault, linguistique, économique et biologique, etc. La question de savoir si la première série forme une base et en quel sens, si elle est signifiante, les autres étant seulement signifiées, est une question complexe dont nous ne pouvons pas encore préciser la nature. On doit seulement constater que toute structure est sérielle, multi-sérielle, et ne fonctionnerait pas sans cette condition.

Lorsque Lévi-Strauss reprend l'étude du totémisme, il montre à quel point le phénomène est mal compris tant qu'on l'interprète en termes d'imagination. Car *l'imagination*, suivant sa loi, conçoit nécessairement le totémisme comme l'opération par laquelle un homme ou un groupe s'identifie à un animal. Mais *symboliquement*, il s'agit de tout autre chose : non pas l'identification imaginaire d'un terme à un autre, mais l'homologie structurale de deux séries de termes. D'une part une série d'espèces animales prises comme éléments de rapports différentiels, d'autre part une série de positions sociales elles-mêmes saisies symboliquement dans leurs propres rapports : la confrontation se fait « entre ces deux systèmes de différences », ces deux séries d'éléments et de rapports²⁰.

L'inconscient, selon Lacan, n'est ni individuel ni collectif, mais intersubjectif. C'est dire qu'il implique un développement en séries : non seulement le signifiant et le signifié, mais les deux séries au minimum s'organisent de manière très variable suivant le domaine considéré. Un des textes les plus célèbres de Lacan commente *La Lettre volée* d'Edgar

Poe, en montrant comment la « structure » met en scène deux séries dont les places sont occupées par des sujets variables : roi qui ne voit pas la lettre – reine qui se réjouit de l’avoir d’autant mieux cachée qu’elle l’a laissée en évidence – ministre qui voit tout et qui prend la lettre (première série) ; police qui ne trouve rien chez le ministre ; ministre qui se réjouit d’avoir d’autant mieux caché la lettre qu’il l’a laissée en évidence – Dupin qui voit tout et qui reprend la lettre (seconde série)²¹. Déjà dans un texte précédent, Lacan commentait le cas de *L’Homme aux rats* sur la base d’une double série, paternelle et filiale, dont chacune mettait en jeu quatre termes en rapport suivant un ordre des places : dette-ami, femme riche-femme pauvre²².

Il va de soi que l’organisation des séries constitutives d’une structure suppose une véritable mise en scène, et exige dans chaque cas des évaluations et interprétations précises. Il n’y a pas du tout de règle générale ; nous touchons ici au point où le structuralisme implique tantôt une véritable création, tantôt une initiative et une découverte qui ne vont pas sans risques. La détermination d’une structure ne se fait pas seulement par un choix des éléments symboliques de base et des rapports différentiels où ils entrent ; pas seulement non plus par une répartition des points singuliers qui leur correspondent ; mais encore par la constitution d’une seconde série, au moins, qui entretient des relations complexes avec la première. Et si la structure définit un champ problématique, un champ de problèmes, c’est au sens où la nature du problème révèle son objectivité propre dans cette constitution sérielle, qui fait que le structuralisme se sent parfois proche d’une musique. Philippe Sollers écrit un roman, *Drame*, rythmé par les expressions « Problème » et « Manqué », au cours duquel des séries tâtonnantes s’élaborent (« une chaîne de souvenirs maritimes passe dans son bras droit... la jambe gauche au contraire semble travaillée par des

groupements minéraux »)²³. Ou bien la tentative de Jean-Pierre Faye dans *Analogues*, concernant une coexistence sérielle des modes de récits²⁴.

Or qu'est-ce qui empêche les deux séries de se réfléchir simplement l'une l'autre, et dès lors d'identifier leurs termes un à un ? L'ensemble de la structure retomberait dans l'état d'une figure de l'imagination. La raison qui conjure un tel risque est étrange en apparence. En effet, les termes de chaque série sont inséparables en eux-mêmes des décalages ou déplacements qu'ils subissent par rapport aux termes de l'autre ; ils sont donc inséparables de la variation des rapports différentiels. Pour la lettre volée, le ministre dans la seconde série vient à la place que la reine avait dans la première. Dans la série filiale de *L'Homme aux rats*, c'est la femme pauvre qui vient à la place de l'ami par rapport à la dette²⁵. Ou bien dans une double série d'oiseaux et de jumeaux, citée par Lévi-Strauss, les jumeaux qui sont les « personnes d'en haut », par rapport à des personnes d'en bas, viennent nécessairement à la place des « oiseaux d'en bas », non pas des oiseaux d'en haut²⁶. Ce déplacement relatif des deux séries n'est pas du tout secondaire ; il ne vient pas affecter un terme, du dehors et secondairement, comme pour lui donner un déguisement imaginaire. Au contraire, le déplacement est proprement structural ou symbolique : il appartient essentiellement aux places dans l'espace de la structure, et commande ainsi à tous les déguisements imaginaires des êtres et objets qui viennent secondairement occuper ces places. C'est pourquoi le structuralisme porte tant d'attention à la métaphore et à la métonymie. Celles-ci ne sont nullement des figures de l'imagination, mais d'abord des facteurs structuraux. Ce sont même les deux facteurs structuraux, en ce sens qu'ils expriment les deux degrés de liberté du déplacement, d'une série à l'autre et à l'intérieur d'une même série. Loin d'être imaginaires, ils empêchent les séries qu'ils animent de confondre ou de dédoubler imaginairement leurs termes. Mais qu'est-ce donc que ces déplacements relatifs, s'ils font absolument partie des places dans la structure ?

Sixième critère : la case vide

Il apparaît que la structure enveloppe un objet ou élément tout à fait paradoxal. Considérons le cas de la lettre, dans l'histoire d'Edgar Poe telle que Lacan la commente ; ou le cas de la dette, chez *L'Homme aux rats*. Il est évident que cet objet est éminemment symbolique. Mais nous disons « éminemment », parce qu'il n'appartient à aucune série en particulier : la lettre est pourtant présente dans les deux séries d'Edgar Poe ; la dette est présente dans les deux séries de *L'Homme aux rats*. Un tel objet est toujours présent dans les séries correspondantes, il les parcourt et se meut en elles, il ne cesse de circuler en elles, et de l'une à l'autre, avec une agilité extraordinaire. On dirait qu'il est *sa propre* métaphore, et *sa propre* métonymie. Les séries dans chaque cas sont constituées de termes symboliques et de rapports différentiels ; mais lui, semble d'une autre nature. En effet, c'est par rapport à lui que la variété des termes et la variation des rapports différentiels sont chaque fois déterminées. Les deux séries d'une structure sont toujours divergentes (en vertu des lois de la différenciation). Mais cet objet singulier est le point de convergence des séries divergentes en tant que telles. Il est « éminemment » symbolique, mais précisément parce qu'il est immanent aux deux séries à la fois. Comment l'appeler, sinon Objet = x , Objet de devinette ou grand Mobile ? Nous pouvons toutefois avoir des doutes : ce que J. Lacan nous invite à découvrir dans deux cas, le rôle particulier d'une lettre ou d'une dette – est-ce un artifice, à la rigueur applicable à ces cas, ou bien est-ce une méthode vraiment générale, valable pour tous les domaines structurables, critère pour toute structure, comme si une structure ne se définissait pas sans l'assignation d'un objet = x qui ne cesse d'en parcourir les séries ? Comme si l'œuvre littéraire par exemple, ou l'œuvre d'art, mais d'autres œuvres aussi, les œuvres de la société, celles de la maladie, celles de la vie en général, enveloppaient cet objet très particulier qui commande à leur structure. Et comme s'il s'agissait toujours de trouver

qui est H, ou de découvrir un x enveloppé dans l'œuvre. Il en est ainsi pour les chansons : le refrain concerne un objet = x , tandis que les couplets forment les séries divergentes où celui-ci circule. Ce pour quoi les chansons présentent vraiment une structure élémentaire.

Un disciple de Lacan, André Green, signale l'existence du mouchoir qui circule dans *Othello*, parcourant toutes les séries de la pièce²⁷. Nous parlions aussi des deux séries du prince de Galles, Falstaff ou le père-bouffon, Henri IV ou le père royal, les deux images de père. La couronne est l'objet = x qui parcourt les deux séries, avec des termes et sous des rapports différents ; le moment où le prince essaie la couronne, son père n'étant pas encore mort, marque le passage d'une série à l'autre, le changement des termes symboliques et la variation des rapports différentiels. Le vieux roi mourant se fâche, et croit que son fils veut prématurément s'identifier à lui ; pourtant le prince sait répondre, et montrer dans un discours splendide que la couronne n'est pas l'objet d'une identification imaginaire, mais au contraire le terme éminemment symbolique qui parcourt toutes les séries, la série infâme de Falstaff et la grande série royale, et qui permet le passage de l'une à l'autre au sein de la même structure. Il y avait, nous l'avons vu, une première différence entre l'imaginaire et le symbolique : le rôle différenciateur du symbolique, par opposition au rôle assimilateur réfléchissant, dédoublant et redoublant de l'imaginaire. Mais la seconde frontière apparaît mieux ici : contre le caractère duel de l'imagination, le Tiers qui intervient essentiellement dans le système symbolique, qui distribue les séries, les déplace relativement, les fait communiquer, tout en empêchant l'une de se rabattre imaginairement sur l'autre.

Dette, lettre, mouchoir ou couronne, la nature de cet objet est précisée par Lacan : il est toujours déplacé par rapport à lui-même. Il a pour propriété de ne pas être où on le cherche, mais en revanche aussi d'être trouvé où il n'est pas. On dira qu'il « manque à sa place » (et par là n'est

pas quelque chose de réel). Aussi bien, qu'il manque à sa propre ressemblance (et par là n'est pas une image) – qu'il manque à sa propre identité (et par là n'est pas un concept). « Ce qui est caché n'est jamais que *ce qui manque à sa place*, comme s'exprime la fiche de recherche d'un volume quand il est égaré dans la bibliothèque. Et celui-ci serait-il en effet sur le rayon ou sur la case d'à côté qu'il y serait caché, si visible qu'il y paraisse. C'est qu'on ne peut dire *à la lettre* que ceci manque à sa place que de ce qui peut en changer, c'est-à-dire du symbolique. Car pour le réel, quelque bouleversement qu'on puisse y apporter, il y est toujours et en tout cas, il l'emporte collée à sa semelle, sans rien connaître qui puisse l'en exiler²⁸. » Si les séries que l'objet = x parcourt présentent nécessairement des déplacements *relatifs* l'une par rapport à l'autre, c'est donc parce que les places *relatives* de leurs termes dans la structure dépendent d'abord de la place *absolue* de chacun, à chaque moment, par rapport à l'objet = x toujours circulant, toujours déplacé par rapport à lui-même. C'est en ce sens que le déplacement, et plus généralement toutes les formes d'échange, ne forme pas un caractère ajouté du dehors, mais la propriété fondamentale qui permet de définir la structure comme ordre des places sous la variation des rapports. Toute la structure est mue par ce Tiers originaire – mais aussi qui manque à sa propre origine. Distribuant les différences dans toute la structure, faisant varier les rapports différentiels avec ses déplacements, l'objet = x constitue le différenciant de la différence elle-même.

Les jeux ont besoin de la case vide, sans quoi rien n'avancerait ni ne fonctionnerait. L'objet = x ne se distingue pas de sa place, mais il appartient à cette place de se déplacer tout le temps, comme à la case vide de sauter sans cesse. Lacan invoque la *place du mort* au bridge. Dans les pages admirables qui ouvrent *Les Mots et les choses*, où il décrit un tableau de Vélasquez, Foucault invoque la *place du roi*, par rapport à laquelle tout se déplace et glisse, Dieu, puis l'homme, sans jamais la remplir²⁹. Pas de

structuralisme sans ce degré zéro. Philippe Sollers et Jean-Pierre Faye aiment à invoquer la *tache aveugle*, comme désignant ce point toujours mobile qui comporte l'aveuglement, mais à partir duquel l'écriture devient possible, parce que s'y organisent les séries comme de véritables littérèmes. J.-A. Miller, dans son effort pour élaborer un concept de causalité structurale ou métonymique, emprunte à Frege la position d'un zéro, défini comme manquant à sa propre identité, et qui conditionne la constitution sérielle des nombres²⁰. Et même Lévi-Strauss, qui à certains égards est le plus positiviste des structuralistes, le moins romantique, le moins enclin à accueillir un élément fuyant, reconnaissait dans le « *mana* » ou ses équivalents, l'existence d'un « signifiant flottant », d'une valeur symbolique zéro circulant dans la structure²¹. Il rejoignait par là le phonème zéro de Jakobson, qui ne comporte par lui-même aucun caractère différentiel ni valeur phonétique, mais par rapport auquel tous les phonèmes se situent dans leurs propres rapports différentiels.

S'il est vrai que la critique structurale a pour objet de déterminer dans le langage les « virtualités » qui préexistent à l'œuvre, l'œuvre est elle-même structurale lorsqu'elle se propose d'exprimer ses propres virtualités. Lewis Carroll, Joyce inventaient des « mots-valises », ou plus généralement des mots ésotériques, pour assurer la coïncidence de séries verbales sonores et la simultanéité de séries d'histoires associées. Dans *Finnegans Wake*, c'est encore une *lettre* qui est Cosmos, et qui réunit toutes les séries du monde. Chez Lewis Carroll, le mot-valise connote deux séries de base au moins (parler et manger, série verbale et série alimentaire) qui peuvent elles-mêmes se ramifier : ainsi le Snark. C'est une erreur de dire qu'un tel mot a deux sens ; en fait, il est d'un autre ordre que les mots ayant un sens. Il est le non-sens qui anime au moins les deux séries, mais qui les pourvoit de sens en circulant à travers elles. C'est lui, dans son ubiquité, dans son perpétuel déplacement, qui produit le sens dans chaque série, et d'une série à l'autre, et ne cesse de décaler les deux séries. Il est le mot = x en

tant qu'il désigne l'objet = x , l'objet *problématique*. En tant que mot = x , il parcourt une série déterminée comme celle du signifiant ; mais en même temps comme objet = x , il parcourt l'autre série déterminée comme celle du signifié. Il ne cesse à la fois de creuser et de combler l'écart entre les deux séries : Lévi-Strauss le montre à propos du « *mana* », qu'il assimile aux mots « truc » ou « machin ». C'est bien de cette manière, nous l'avons vu, que le non-sens n'est pas l'absence de signification, mais au contraire l'excès de sens, ou ce qui pourvoit de sens le signifié et le signifiant. Le sens apparaît ici comme l'effet de fonctionnement de la structure, dans l'animation de ses séries composantes. Et sans doute les mots-valises ne sont qu'un procédé parmi d'autres pour assurer cette circulation. Les techniques de Raymond Roussel, tels que Foucault les a analysés, sont d'une autre nature : fondés sur des rapports différentiels phonématiques, ou sur des relations encore plus complexes³². Chez Mallarmé, nous trouvons des systèmes de rapports entre séries, et des mobiles qui les animent, d'un tout autre type encore. Notre but n'est pas d'analyser l'ensemble des procédés qui ont fait et font la littérature moderne, jouant de toute une topographie, de toute une typographie du « livre à venir », mais seulement de marquer dans tous les cas l'efficacité de cette case vide à double face, à la fois mot et objet.

En quoi consiste-t-il, cet objet = x ? Est-il et doit-il rester l'objet perpétuel d'une devinette, le *perpetuum mobile* ? Ce serait une manière de rappeler la consistance objective que prend la catégorie du problématique au sein des structures. Et il est bon finalement que la question « à quoi reconnaît-on le structuralisme ? » conduise à la position de quelque chose qui n'est pas reconnaissable ou identifiable. Considérons la réponse psychanalytique de Lacan : l'objet = x est déterminé comme phallus. Mais ce phallus n'est ni l'organe réel, ni la série des images associées ou associables : il est phallus symbolique. C'est pourtant bien de sexualité qu'il est question, il n'est pas question d'autre chose ici, contrairement

aux pieuses tentations toujours renouvelées en psychanalyse d'abjurer ou de minimiser les références sexuelles. Mais le phallus apparaît, non pas comme une donnée sexuelle ni comme la détermination empirique d'un des sexes, mais comme l'organe symbolique qui fonde la sexualité *tout entière* comme système ou structure, et par rapport auquel se distribuent les places occupées de façon variable par les hommes et les femmes, et aussi les séries d'images et de réalités. En désignant l'objet = x comme phallus, il n'est donc pas question d'identifier cet objet, de conférer à cet objet une identité qui répugne à sa nature ; car, au contraire, le phallus symbolique est ce qui manque à sa propre identité, toujours trouvé là où il n'est pas puisqu'il n'est pas là où on le cherche, toujours déplacé par rapport à soi, *du côté de la mère*. En ce sens il est bien la lettre et la dette, le mouchoir ou la couronne, le Snark et le « *mana* ». Père, mère, etc., sont des éléments symboliques pris dans des rapports différentiels, mais le phallus est bien autre chose, l'objet = x qui détermine la place relative des éléments et la valeur variable des rapports, faisant de la sexualité tout entière une structure. C'est en fonction des déplacements de l'objet = x que les rapports varient, comme rapports entre « pulsions partielles » constitutifs de la sexualité.

Le phallus évidemment n'est pas une dernière réponse. C'est même plutôt le lieu d'une question, d'une « demande » qui caractérise la case vide de la structure sexuelle. Les questions comme les réponses varient d'après la structure considérée, mais jamais elles ne dépendent de nos préférences, ni d'un ordre de causalité abstraite. Il est évident que la case vide d'une structure économique, comme échange de marchandises, doit être déterminée tout autrement : elle consiste en « quelque chose » qui ne se réduit ni aux termes de l'échange, ni au rapport d'échange lui-même, mais qui forme un tiers éminemment symbolique en perpétuel déplacement, et en fonction duquel vont se définir les variations de rapports. Telle est la *valeur* comme expression d'un « travail en général »,

au-delà de toute qualité empiriquement observable, lieu de la question qui traverse ou parcourt l'économie comme structure³³.

Une conséquence plus générale en découle, concernant les différents « ordres ». Il ne convient sans doute pas, dans la perspective du structuralisme, de ressusciter le problème : y a-t-il une structure qui détermine toutes les autres en dernière instance ? Par exemple, qui est premier, la valeur ou le phallus, et le fétiche économique ou le fétiche sexuel ? Pour plusieurs raisons ces questions n'ont pas de sens. Toutes les structures sont des infra-structures. Les ordres de structures, linguistiques, familial, économique, sexuel, etc., se caractérisent par la forme de leurs éléments symboliques, la variété de leurs rapports différentiels, l'espèce de leurs singularités, enfin et surtout par la nature de l'objet = x qui préside à leur fonctionnement. Or nous ne pourrions établir un ordre de causalité linéaire d'une structure à l'autre, qu'en conférant à l'objet = x dans chaque cas le genre d'identité auquel il répugne essentiellement. Entre structures, la causalité ne peut être qu'un type de causalité structurale. Dans chaque ordre de structure, certes, l'objet = x n'est nullement un inconnaissable, un pur indéterminé ; il est parfaitement déterminable, y compris dans ses déplacements, et par le mode de déplacement qui le caractérise. Simplement il n'est pas assignable : c'est-à-dire il n'est pas fixable à une place identifiable en un genre ou une espèce. C'est qu'il constitue lui-même le genre ultime de la structure ou sa place totale : il n'a donc d'identité que pour manquer à cette identité, et de place que pour se déplacer par rapport à toute place. Par là, l'objet = x est pour chaque ordre de structure le lieu vide ou perforé qui permet à cet ordre de s'articuler avec les autres, dans un espace qui comporte autant de directions que d'ordres. Les ordres de structure ne communient pas dans un même lieu, mais ils communiquent tous par leur place vide ou objet = x respectif. C'est pourquoi, malgré certaines pages hâtives de Lévi-Strauss, on ne réclamera pas un privilège

pour les structures sociales ethnographiques, en renvoyant les structures sexuelles psychanalytiques à la détermination empirique d'un individu plus ou moins désocialisé. Même les structures de la linguistique ne peuvent pas passer pour des éléments symboliques ou des signifiants ultimes : précisément dans la mesure où les autres structures ne se contentent pas d'appliquer par analogie des méthodes empruntées à la linguistique, mais découvrent pour leur compte de véritables langages, fussent-ils non verbaux, comportant toujours leurs signifiants, leurs éléments symboliques et rapports différentiels. Foucault, posant par exemple le problème des rapports ethnographie-psychanalyse, a donc raison de dire : « elles se coupent à angle droit ; car la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture. A chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues) ; inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas) »³⁴.

Et dans chaque structure, l'objet = x doit être susceptible de rendre compte : 1° de la manière dont il se subordonne dans son ordre les autres ordres de structure, ceux-ci n'intervenant alors que comme dimensions d'actualisation ; 2° de la manière dont il est lui-même subordonné aux autres ordres dans le leur (et n'intervient plus que dans leur propre actualisation) ; 3° de la manière dont tous les objets = x et tous les ordres de structure communiquent les uns avec les autres, chaque ordre définissant une dimension de l'espace où il est absolument premier ; 4° des conditions dans lesquelles, à tel moment de l'histoire ou dans tel cas, telle dimension correspondant à tel ordre de la structure ne se déploie pas pour elle-même et reste soumise à l'actualisation d'un autre ordre (le

concept lacanien de « forclusion » aurait ici encore une importance décisive).

Derniers critères : du sujet à la pratique

En un sens, les places ne sont remplies ou occupées par des êtres réels que dans la mesure où la structure est « actualisée ». Mais, en un autre sens, nous pouvons dire que les places sont déjà remplies ou occupées par les éléments symboliques, au niveau de la structure elle-même ; et ce sont les rapports différentiels de ces éléments qui déterminent l'ordre des places en général. Il y a donc un remplissement symbolique primaire, avant tout remplissement ou toute occupation secondaire par des êtres réels. Seulement, nous retrouvons le paradoxe de la case vide ; car celle-ci est la seule place qui ne puisse ni ne doive être remplie, fût-ce par un élément symbolique. Elle doit garder la perfection de son vide pour se déplacer par rapport à soi-même, et pour circuler à travers les éléments et les variétés de rapports. Symbolique, elle doit être à elle-même son propre symbole, et manquer éternellement de sa propre moitié qui serait susceptible de venir l'occuper. (Ce vide pourtant n'est pas un non-être ; ou du moins ce non-être n'est pas l'être du négatif, c'est l'être positif du « problématique », l'être objectif d'un problème et d'une question.) C'est pourquoi Foucault peut dire : « On ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car *ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler*. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser³⁵. »

Or si la place vide n'est pas remplie par un terme, elle n'en est pas moins accompagnée par une instance éminemment symbolique qui en suit tous les déplacements : accompagnée sans être occupée ni remplie. Et les deux, l'instance et la place, ne cessent de manquer l'une à l'autre, et de s'accompagner de cette façon-là. Le *sujet* est précisément l'instance qui

suit la place vide : comme dit Lacan, il est moins sujet qu'assujetti – assujetti à la case vide, assujetti au phallus et à ses déplacements. Son agilité est sans pareil, ou devrait l'être. Aussi le sujet est-il essentiellement intersubjectif. Annoncer la mort de Dieu, ou même la mort de l'homme n'est rien. Ce qui compte, c'est le *comment*. Nietzsche montrait déjà que Dieu meurt de plusieurs façons ; et que les dieux meurent, mais de rire, en entendant un dieu dire qu'il est le Seul. Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles. C'est en ce sens que Foucault parle de « dispersion » ; et Lévi-Strauss ne peut définir une instance subjective que comme dépendante des conditions d'Objet sous lesquelles des systèmes de vérité deviennent convertibles et, donc, « simultanément recevables pour plusieurs sujets »³⁶.

Dès lors deux grands accidents de la structure se laissent définir. Ou bien la case vide et mobile n'est plus accompagnée d'un sujet nomade qui en souligne le parcours ; et son vide devient un véritable manque, une lacune. Ou bien elle est au contraire remplie, occupée par ce qui l'accompagne, et sa mobilité se perd dans l'effet d'une plénitude sédentaire ou figée. On pourrait dire aussi bien, en termes linguistiques, tantôt que le « signifiant » a disparu, que le flot du signifié ne trouve plus d'élément signifiant qui le scande, tantôt que le « signifié » s'est évanoui, que la chaîne du signifiant ne trouve plus de signifié qui la parcourt : les deux aspects pathologiques de la psychose³⁷. On pourrait dire encore, en termes théo-anthropologiques, que tantôt Dieu fait croître le désert et creuse dans la terre une lacune, et tantôt l'homme la remplit, il occupe la place, et dans cette vaine permutation nous fait passer d'un accident à

l'autre : ce pourquoi l'homme et Dieu sont les deux maladies de la terre, c'est-à-dire de la structure.

L'important, c'est de savoir sous quels facteurs et à quels moments ces accidents sont déterminés dans des structures de tel ou tel ordre. Considérons à nouveau les analyses d'Althusser et de ses collaborateurs : d'une part ils montrent comment, dans l'ordre économique, les aventures de la case vide (la Valeur comme objet = x) sont marquées par la marchandise, l'argent, le fétiche, le capital, etc. qui caractérisent la structure capitaliste. D'autre part, ils montrent comment les contradictions naissent ainsi dans la structure. Enfin, comment le réel et l'imaginaire, c'est-à-dire les êtres réels qui viennent occuper les places et les idéologies qui expriment l'image qu'ils s'en font, sont étroitement déterminés par le jeu de ces aventures structurales et des contradictions qui en découlent. Non pas certes que les contradictions soient imaginaires : elles sont proprement structurales, et qualifient les effets de la structure dans le temps interne qui lui est propre. On ne dira donc pas de la contradiction qu'elle est apparente, mais qu'elle est dérivée : elle dérive de la place vide et de son devenir dans la structure. *En règle générale, le réel, l'imaginaire et leurs rapports sont toujours engendrés secondairement par le fonctionnement de la structure, qui commence par avoir ses effets primaires en elle-même.* C'est pourquoi ce n'est pas du tout du dehors que ce que nous appelions tout à l'heure « accidents » arrive à la structure. Il s'agit au contraire d'une « tendance » immanente³⁸. Il s'agit d'événements idéels qui font partie de la structure elle-même, et qui en affectent symboliquement la case vide ou le sujet. Nous les appelons « accidents » pour mieux marquer, non pas un caractère de contingence ou d'extériorité, mais ce caractère d'événement très spécial, intérieur à la structure en tant que celle-ci ne se réduit jamais à une essence simple.

Dès lors, un ensemble de problèmes complexes se pose au structuralisme, concernant les « mutations » structurales (Foucault) ou les

« formes de transition » d'une structure à une autre (Althusser). C'est toujours en fonction de la case vide que les rapports différentiels sont susceptibles de nouvelles valeurs ou de variations, et les singularités, capables de distributions nouvelles, constitutives d'une autre structure. Encore faut-il que les contradictions soient « résolues », c'est-à-dire que la place vide soit débarrassée des événements symboliques qui l'occultent ou la remplissent, qu'elle soit rendue au sujet qui doit l'accompagner sur de nouveaux chemins, sans l'occuper ni la désert. Aussi y a-t-il un *héros* structuraliste : ni Dieu ni homme, ni personnel ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles. Il assure l'éclatement d'une structure affectée d'excès ou de défaut, il oppose *son propre* événement idéal aux événements idéaux que nous venons de définir²⁹. Qu'il appartienne à une nouvelle structure de ne pas recommencer des aventures analogues à celles de l'ancienne, de ne pas faire renaître des contradictions mortelles, cela dépend de la force résistante et créatrice de ce héros, de son agilité à suivre et sauvegarder les déplacements, de son pouvoir de faire varier les rapports et de redistribuer les singularités, toujours émettant encore un coup de dés. Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s'installer. Car le structuralisme n'est pas seulement inséparable des œuvres qu'il crée, mais aussi d'une pratique par rapport aux produits qu'il interprète. Que cette pratique soit thérapeutique ou politique, elle désigne un point de révolution permanente, ou de transfert permanent.

Ces derniers critères, du sujet à la praxis, sont les plus obscurs – critères de l'avenir. A travers les six caractères précédents, nous avons seulement voulu recueillir un système d'échos entre auteurs très indépendants les uns des autres, explorant des domaines très divers. Et aussi la théorie qu'ils proposent eux-mêmes de ces échos. Aux différents niveaux de la structure, le réel et l'imaginaire, les êtres réels et les idéologies, le sens et

la contradiction sont des « effets » qui doivent être compris à l'issue d'un « procès », d'une production différenciée proprement structurale : étrange genèse statique pour des « effets » physiques (optiques, sonores, etc.). Les livres contre le structuralisme (ou ceux contre le nouveau roman) n'ont strictement aucune importance ; ils ne peuvent empêcher que le structuralisme ait une productivité qui est celle de notre époque. Aucun livre *contre* quoi que ce soit n'a jamais d'importance ; seuls comptent les livres « pour » quelque chose de nouveau, et qui savent le produire.

* In François Châtelet, éd., *Histoire de la philosophie, t. VIII : le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1972, p. 299-335.

1. Cf. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 386-389.

2. J. Lacan est sans doute celui qui va le plus loin dans l'*analyse* originale de la distinction entre imaginaire et symbolique. Mais cette distinction même, sous des formes diverses, se retrouve chez tous les structuralistes.

3. Cf. *Esprit*, novembre 1963.

4. L. Althusser, in *Lire le Capital*, 2 vol., Paris, Maspero, 1965, t. II, p. 157.

5. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329 sq.

6. J. Lacan, *Écrits*, p. 30.

7. C. Lévi-Strauss, cf. *Esprit*, novembre 1963.

8. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 235 sq.

9. *Ibid.*, p. 343 sq.

10. S. Leclaire, « Compter avec la psychanalyse », in *Cahiers pour l'analyse*, n° 8.
11. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. II, p. 152-157 (cf. aussi E. Balibar, p. 205 sq.).
12. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, vol. I, Paris, Ed. de Minuit, 1963, chap. VI.
13. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. I, p. 82 ; t. II, p. 44.
14. Le livre de Jules Vuillemin, *Philosophie de l'algèbre* (PUF, 1960), propose une détermination des structures en mathématiques. Il insiste sur l'importance à cet égard d'une théorie des problèmes (suivant le mathématicien Abel), et de principes de détermination (détermination réciproque, complète et progressive selon Galois). Il montre comment les structures, en ce sens, donnent les seuls moyens de réaliser les ambitions d'une véritable méthode génétique.
15. Cf. *Les Temps Modernes*, juillet 1956.
16. E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 197. Ortigues marque également la seconde différence entre l'imaginaire et le symbolique : le caractère « duel » ou « spéculaire » de l'imagination, par opposition au Tiers, au troisième terme qui appartient au système symbolique.
17. L. Althusser, *Lire le Capital*, t. II, p. 169 sq.
18. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 224.
19. S. Leclaire, « La mort dans la vie de l'obsédé », *La Psychanalyse*, n° 2, 1956.
20. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 112.
21. J. Lacan, *Écrits*, p. 15.
22. J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, CDU, 1953. Repris, modifié, in *Ornicar*, n° 17-18, 1979.
23. P. Sollers, *Drame*, Paris, Seuil, 1965.
24. J.-P. Faye, *Analogues*, Paris, Seuil, 1964.
25. S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. IX, Paris, PUF, 1998.
26. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 115.
27. A. Green, « L'objet (a) de J. Lacan », *Cahiers pour l'analyse*, n° 3, p. 32.
28. J. Lacan, *Écrits*, p. 25.

29. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, chap. I.
30. J.-A. Miller, « La suture », *Cahiers pour l'analyse*, n° 1.
31. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, p. 49-59 (in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950).
32. Cf. M. Foucault, *Raymond Roussel*.
33. Cf. *Lire le Capital*, t. I, p. 242 sq. : l'analyse que Pierre Macherey fait de la notion de valeur, en montrant que celle-ci est toujours décalée par rapport à l'échange où elle apparaît.
34. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 392.
35. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 353.
36. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 19.
37. Cf. le schéma proposé par S. Leclaire, à la suite de Lacan, in « A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses », *L'Evolution psychiatrique*, 1958.
38. Sur les notions marxistes de « contradiction » et de « tendance », cf. les analyses de E. Balibar, *Lire le Capital*, t. II, p. 296 sq.
39. Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 230 : la mutation structurale « si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être expliquée ni même recueillie en une parole unique ; elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets ».

TROIS PROBLÈMES DE GROUPE*

Il arrive qu'un militant politique et un psychanalyste se rencontrent dans la même personne, et que, au lieu de rester cloisonnés, ils ne cessent de se mêler, d'interférer, de communiquer, de se prendre l'un pour l'autre. C'est un événement assez rare depuis Reich. Pierre-Félix Guattari ne se laisse guère occuper par les problèmes de l'unité d'un Moi. Le moi fait plutôt partie de ces choses qu'il faut dissoudre, sous l'assaut conjugué des forces politiques et analytiques. Le mot de Guattari, « nous sommes tous des groupuscules », marque bien la recherche d'une nouvelle subjectivité, subjectivité de groupe, qui ne se laisse pas enfermer dans un tout forcément prompt à reconstituer un moi, ou pire encore un surmoi, mais qui s'étend sur plusieurs groupes à la fois, divisibles, multipliables, communicants et toujours révocables. Le critère d'un bon groupe est qu'il ne se rêve pas unique, immortel et signifiant, comme un syndicat de défense ou de sécurité, comme un ministère d'anciens combattants, mais se branche sur un dehors qui le confronte à ses possibilités de non-sens, de mort ou d'éclatement, « en raison même de son ouverture aux autres groupes ». L'individu à son tour est un tel groupe. Guattari incarne de la façon la plus naturelle les deux aspects d'un anti-Moi : d'un côté, comme un caillou catatonique, corps aveugle et durci qui se pénètre de mort dès qu'il ôte ses lunettes ; d'un autre côté brillant de mille feux, fourmillant de vies multiples dès qu'il regarde, agit, rit, pense, attaque. Aussi s'appelle-t-il Pierre et Félix : puissances schizophréniques.

Dans cette rencontre du psychanalyste et du militant, trois ordres de problèmes au moins se dégagent : 1° Sous quelle forme introduire la

politique dans la pratique et la théorie psychanalytiques (une fois dit que, de toute façon, la politique est dans l'inconscient lui-même) ? 2° Y a-t-il lieu, et comment, d'introduire la psychanalyse dans les groupes militants révolutionnaires ? 3° Comment concevoir et former des groupes thérapeutiques spécifiques, dont l'influence réagirait sur les groupes politiques, et aussi sur les structures psychiatriques et psychanalytiques ? Concernant ces trois sortes de problèmes, Guattari présente ici un certain nombre d'articles, de 1955 à 1970, qui marquent une évolution, avec deux grands repères, les espoirs-désespoirs d'après la Libération, les espoirs-désespoirs d'après Mai 1968, et entre les deux le travail de taupe qui prépara Mai.

Quant au premier problème, on verra comment Guattari eut très tôt le sentiment que l'inconscient se rapporte directement à tout un champ social, économique et politique, plutôt qu'aux coordonnées mythiques et familiales invoquées traditionnellement par la psychanalyse. Il s'agit de la libido comme telle, comme essence de désir et de sexualité : elle investit et désinvestit les flux de toute nature qui coulent dans le champ social, elle opère des coupures de ces flux, des blocages, des fuites, des rétentions. Et sans doute n'opère-t-elle pas d'une manière manifeste, à la façon des intérêts objectifs de la conscience et des enchaînements de la causalité historique ; mais elle déploie un désir latent coextensif au champ social, entraînant des ruptures de causalité, des émergences de singularités, des points d'arrêt comme de fuite. 1936 n'est pas seulement un événement dans la conscience historique, mais un complexe de l'inconscient. Nos amours, nos choix sexuels sont moins des dérivés d'un Papa-Maman mythique, que les dérives d'un réel-social, les interférences et les effets de flux investis par la libido. Avec quoi ne fait-on pas l'amour et la mort. Guattari peut donc reprocher à la psychanalyse la manière dont elle écrase systématiquement tous les contenus socio-politiques de l'inconscient, qui déterminent pourtant en réalité les objets du désir. La

psychanalyse, dit-il, part d'une sorte de narcissisme absolu (*Das Ding*) pour aboutir à un idéal d'adaptation sociale qu'elle appelle guérison ; mais cette démarche laisse toujours dans l'ombre une constellation sociale singulière, qu'il faudrait au contraire explorer, au lieu de la sacrifier à l'invention d'un inconscient symbolique abstrait. Le *Das Ding* n'est pas l'horizon récurrent qui fonde illusoirement une personne individuelle, mais un corps social qui sert de base à des potentialités latentes (pourquoi y a-t-il ici des fous, là des révolutionnaires ?). Plus importants que le père, la mère, la grand-mère, il y a tous les personnages qui hantent les questions fondamentales de la société comme la lutte des classes de notre époque. Plus important que de raconter comment la société grecque, un beau jour, a fait avec Œdipe « le virage de sa cuti », il y a l'énorme *Spaltung* qui traverse aujourd'hui le monde communiste. Comment oublier le rôle de l'Etat dans toutes les impasses où la libido se trouve prise, réduite à investir les images intimistes de la famille ? Comment croire que le complexe de castration puisse jamais trouver de solution satisfaisante tant que la société lui confie un rôle inconscient de régulation et de répression sociales ? Bref, la relation sociale ne constitue jamais un au-delà ni un par-après des problèmes individuels et familiaux. C'est même curieux, à quel point les contenus sociaux économiques et politiques de la libido se montrent d'autant mieux qu'on se trouve devant des syndromes aux aspects les plus désocialisés, comme dans la psychose. « Au-delà du Moi, le sujet se trouve éclaté aux quatre coins de l'univers historique, le délirant se met à parler des langues étrangères, il hallucine l'histoire, et les conflits de classe ou les guerres deviennent les instruments de l'expression de lui-même [...] la distinction entre la vie privée et les divers niveaux de la vie sociale n'a plus de portée. » (Comparer avec Freud, qui ne retient de la guerre qu'un instinct de mort indéterminé, et un choc non qualifié, excès d'excitation du type boum-boum.) Restituer à l'inconscient ses perspectives historiques sur fond

d'inquiétude et d'inconnu, implique un renversement de la psychanalyse, et sans doute une re-découverte de la psychose sous les oripeaux de la névrose. Car la psychanalyse a joint tous ses efforts à ceux de la psychiatrie la plus traditionnelle, pour étouffer la voix des fous qui nous parlent essentiellement politique, économie, ordre et révolution. Dans un article récent, Marcel Jaeger montre comment « les propos tenus par les fous n'ont pas seulement l'épaisseur de leurs désordres psychiques individuels : le discours de la folie s'articule sur un autre discours, celui de l'histoire politique, sociale, religieuse, qui parle en chacun d'eux. [...] Dans certains cas, c'est l'utilisation de concepts politiques qui provoque un état de crise chez le malade, comme si elle mettait à jour le nœud de contradictions dans lesquelles le fou s'est empêtré. [...] Il n'est pas de lieu du champ social, pas même l'asile, où ne s'écrive l'histoire du mouvement ouvrier »¹. Ces formules expriment la même orientation que les travaux de Guattari depuis ses premiers articles, la même entreprise d'une réévaluation de la psychose.

On voit la différence avec Reich : il n'y a pas une économie libidinale qui viendrait par d'autres moyens prolonger subjectivement l'économie politique, il n'y a pas une répression sexuelle qui viendrait intérioriser l'exploitation économique et l'assujettissement politique. Mais le désir comme libido est partout déjà là, la sexualité parcourt et épouse tout le champ social, coïncidant avec les flux qui passent sous les objets, les personnes et les symboles d'un groupe, et dont ceux-ci dépendent dans leur découpage et leur constitution même. C'est précisément là le caractère latent de la sexualité de désir, qui ne devient manifeste qu'avec les choix d'objets sexuels et de leurs symboles (il est trop évident que les symboles sont consciemment sexuels). C'est donc l'économie politique en tant que telle, économie des flux, qui est inconsciemment libidinale : il n'y a pas deux économies, et le désir ou la libido sont seulement la subjectivité de l'économie politique. « L'économique, c'est en fin de

compte le ressort même de la subjectivité. » C'est ce qu'exprime la notion d'*institution*, qui se définit par une subjectivité de flux et de coupure de flux dans les formes objectives d'un groupe. Les dualités de l'objectif et du subjectif, de l'infrastructure et des suprastructures, de la production et de l'idéologie s'évanouissent pour faire place à la stricte complémentarité du sujet désirant de l'institution et de l'objet institutionnel. (Il faudrait comparer ces analyses institutionnelles de Guattari avec celles que Cardan faisait au même moment dans *Socialisme ou Barbarie*, et qui furent assimilées sous une même critique amère des trotskystes².)

Le second problème « y a-t-il lieu d'introduire la psychanalyse dans les groupes politiques, et comment ? », exclut évidemment toute « application » de la psychanalyse aux phénomènes historiques et sociaux. Dans de telles applications, Œdipe en tête, la psychanalyse a cumulé bien des ridicules. Le problème est tout autre : la situation qui fait du capitalisme la chose à abattre par révolution, mais qui a fait aussi de la révolution russe, de l'histoire qui lui succéda, de l'organisation des partis communistes et des syndicats nationaux, autant d'instances incapables d'opérer cette destruction. A cet égard, le caractère propre du capitalisme, qu'on présente comme une contradiction entre le développement des forces productives et les rapports de production, consiste en ceci : le procès de reproduction du capital, dont les forces productives dépendent dans le régime, est en lui-même un phénomène international impliquant une division mondiale du travail ; mais le capitalisme ne peut pourtant pas briser les cadres nationaux à l'intérieur desquels il développe ses rapports de production, ni l'Etat comme instrument de la mise en valeur du capital³. L'internationalisme du capital se fait donc par les structures nationales et étatiques, qui l'enrayent en même temps qu'elles l'effectuent, et qui jouent le rôle d'archaïsmes à fonction actuelle. Le capitalisme monopoliste d'Etat, loin d'être une

donnée ultime, est le résultat d'un compromis. Dans cette « expropriation des capitalistes au sein du capital », la bourgeoisie maintient sa pleine domination sur l'appareil d'Etat, mais en s'efforçant de plus en plus d'institutionnaliser et d'intégrer la classe ouvrière, de telle manière que les luttes de classe se trouvent décentrées par rapport aux lieux et facteurs de décision réels qui renvoient à l'économie capitaliste internationale et débordent largement les Etats. C'est en vertu du même principe que, « seule, une étroite sphère de production est insérée dans le procès mondial de reproduction du capital », le reste demeurant soumis dans les Etats du tiers monde à des rapports précapitalistes (archaïsmes actuels d'un second genre).

Dans cette situation, on constate la complicité des partis communistes nationaux qui militent pour l'intégration du prolétariat dans l'Etat, au point que « les particularismes nationaux de la bourgeoisie sont pour une bonne part le résultat des particularismes nationaux du prolétariat lui-même, et la division intérieure de la bourgeoisie, l'expression de la division du prolétariat ». D'autre part, même quand la nécessité des luttes révolutionnaires dans le tiers monde est affirmée, ces luttes servent avant tout de monnaie d'échange dans une négociation, et marquent le même renoncement à une stratégie internationale et au développement de la lutte de classes dans les pays capitalistes. Tout ne vient-il pas du mot d'ordre : *défense des forces productives nationales par la classe ouvrière*, lutte contre les monopoles et conquête d'un appareil d'Etat ?

L'origine d'une telle situation est dans ce que Guattari appelle « la grande coupure léniniste » de 1917, qui fixa pour le meilleur et pour le pire les grandes attitudes, les énoncés principaux, les initiatives et les stéréotypes, les fantasmes et les interprétations, du mouvement révolutionnaire. Cette coupure s'est présentée comme la possibilité d'opérer une véritable rupture de la causalité historique, en « interprétant » la débandade militaire, économique, politique et sociale

comme une victoire des masses. Au lieu d'une nécessité de l'union sacrée de centre gauche, surgissait la possibilité de la révolution socialiste. Mais cette possibilité ne fut assumée qu'en érigeant le parti, hier encore modeste formation clandestine, en embryon d'appareil d'Etat capable de tout diriger, remplir une vocation messianique et se substituer aux masses. Deux conséquences à plus ou moins longue échéance en découlaient. Pour autant que le nouvel Etat se dressait face aux Etats capitalistes, il entrait avec eux dans des rapports de force qui avaient pour idéal une sorte de *statu quo* : ce qui avait été la tactique léniniste au moment de la NEP se transformait en idéologie de la coexistence pacifique et de la compétition économique. L'idée de rivalité fut ruineuse pour le mouvement révolutionnaire. Et pour autant que le nouvel Etat se chargeait de l'internationalisme prolétarien, il ne pouvait développer l'économie socialiste qu'en fonction des données du marché mondial et sur des objectifs similaires à ceux du capital international, acceptant d'autant mieux l'intégration des partis communistes locaux dans les rapports de production capitalistes, toujours au nom de la défense par la classe ouvrière des forces productives nationales. Bref, il n'est pas juste de dire avec les technocrates que les deux sortes de régimes et d'Etats convergeaient au fur et à mesure de leur évolution ; mais pas davantage de supposer, avec Trotski, un Etat prolétarien sain qui aurait été perverti par la bureaucratie, et qui pourrait être redressé par une simple révolution politique. C'est dans la manière dont l'Etat-parti *répondait* aux Etats-cités du capitalisme, même dans les rapports d'hostilité et de contrariété, que tout était déjà joué ou trahi. En témoigne précisément la faiblesse de la création institutionnelle en Russie dans tous les domaines, dès la précoce liquidation des Soviets (par exemple, en important des usines automobiles toutes montées, on importe aussi des types de rapports humains, des fonctions technologiques, des séparations entre travail

intellectuel et travail manuel, des modes de consommation foncièrement étrangers au socialisme).

Toute cette analyse prend son sens en fonction de la distinction que Guattari propose entre *groupes assujettis* et *groupes-sujets*. Les groupes assujettis ne le sont pas moins dans les maîtres qu'ils se donnent ou qu'ils acceptent, que dans leurs masses ; la hiérarchie, l'organisation verticale ou pyramidale qui les caractérise est faite pour conjurer toute inscription possible de non-sens, de mort ou d'éclatement, pour empêcher le développement des coupures créatrices, pour assurer les mécanismes d'auto-conservation fondés sur l'exclusion des autres groupes ; leur centralisme opère par structuration, totalisation, unification, substituant aux conditions d'une véritable « énonciation » collective un agencement d'énoncés stéréotypés coupés à la fois du réel et de la subjectivité (c'est là que se produisent les phénomènes imaginaires d'œdipianisation, de surmoïisation et de castration de groupe). Les groupes-sujets au contraire se définissent par des coefficients de *transversalité*, qui conjurent les totalités et hiérarchies ; ils sont agents d'énonciation, supports de désir, éléments de création institutionnelle ; à travers leur pratique, ils ne cessent de se conformer à la limite de leur propre non-sens, de leur propre mort ou rupture. Encore s'agit-il moins de deux sortes de groupes que de deux versants de l'institution, puisqu'un groupe-sujet risque toujours de se laisser assujettir, dans une crispation paranoïaque où il veut à tout prix se maintenir et s'éterniser comme sujet ; inversement, « un parti, autrefois révolutionnaire et maintenant plus ou moins assujetti à l'ordre dominant, peut encore occuper aux yeux des masses la place laissée vide du sujet de l'histoire, devenir comme malgré lui le porte-parole d'un discours qui n'est pas le sien, quitte à le trahir lorsque l'évolution du rapport de force entraîne un retour à la normale : il n'en conserve pas moins comme involontairement une potentialité de coupure subjective qu'une transformation du contexte pourra révéler ».

(Exemple extrême : comment les pires archaïsmes peuvent devenir révolutionnaires, les Basques, les catholiques irlandais, etc.)

Il est vrai que, si le problème des fonctions de groupe n'est pas posé dès le début, il sera trop tard ensuite. Combien de groupuscules qui n'animent encore que des masses fantômes ont déjà une structure d'assujettissement, avec direction, courroie de transmission, base, qui reproduisent dans le vide les erreurs et perversions qu'ils combattent. L'expérience de Guattari passe par le trotskysme, l'entrisme, l'opposition de gauche (la Voie communiste), le mouvement du 22 Mars. Le long de ce chemin, le problème reste celui du désir ou de la subjectivité inconsciente : comment un groupe peut-il porter son propre désir, le mettre en connexion avec les désirs d'autres groupes et les désirs de masse, produire les énoncés créateurs correspondants et constituer les conditions, non pas de leur unification, mais d'une multiplication propice à des énoncés en rupture ? La méconnaissance et la répression des phénomènes de désir inspirent les structures d'assujettissement et de bureaucratisation, le style militant fait d'amour haineux qui décide d'un certain nombre d'énoncés dominants exclusifs. La manière constante dont les groupes révolutionnaires ont trahi leur tâche est trop connue. Ils procèdent par détachement, prélèvement et sélection résiduelle : détachement d'une avant-garde supposée savoir ; prélèvement d'un prolétariat bien discipliné, organisé, hiérarchisé ; résidu d'un sous-prolétariat présenté comme à exclure ou à rééduquer. Or cette division tripartite reproduit précisément les divisions que la bourgeoisie a introduites dans le prolétariat, et sur lesquelles elle a fondé son pouvoir dans le cadre des rapports de production capitalistes. Prétendre les retourner contre la bourgeoisie est perdu d'avance. La tâche révolutionnaire est la suppression du prolétariat lui-même, c'est-à-dire dès maintenant la suppression des distinctions correspondantes entre avant-garde et prolétariat, prolétariat et sous-prolétariat, la lutte effective

contre toute opération de détachement, de prélèvement et de sélection résiduelle, pour dégager au contraire des positions subjectives et singulières capables de communiquer transversalement (cf. le texte de Guattari, « L'Etudiant, le fou et le Katangais »).

C'est la force de Guattari de montrer que le problème n'est nullement celui d'une alternative entre le spontanéisme et le centralisme. Pas d'alternative entre guérilla et guerre généralisée. Il ne sert à rien de reconnaître du bout des lèvres un certain droit à la spontanéité dans une première étape, quitte à réclamer l'exigence de centralisation pour une seconde étape : la théorie des étapes est ruineuse pour tout mouvement révolutionnaire. Nous devons être dès le début plus centralistes que les centralistes. Il est évident qu'une machine révolutionnaire ne peut pas se contenter de luttes locales et ponctuelles : hyper-désirante et hyper-centralisée, elle doit être tout cela à la fois. Le problème concerne donc la nature de l'unification qui doit opérer transversalement, à travers une multiplicité, non pas verticalement et de manière à écraser cette multiplicité propre au désir. C'est dire en premier lieu que l'unification doit être celle d'une *machine de guerre* et non d'un *appareil d'Etat* (une Armée rouge cesse d'être une machine de guerre dans la mesure où elle devient rouage plus ou moins déterminant d'un appareil d'Etat). C'est dire en second lieu que l'unification doit se faire par *analyse*, doit avoir un *rôle d'analyste* par rapport au désir de groupe et de masse, et non pas un rôle de synthèse procédant par rationalisation, totalisation, exclusion, etc. Ce qu'est une machine de guerre par différence avec un appareil d'Etat, ce qu'est une analyse ou un analyste de désir par opposition avec les synthèses pseudo-rationnelles et scientifiques, telles sont les deux grandes lignes où nous porte le livre de Guattari, et qui marquent pour lui la tâche théorique à poursuivre actuellement.

Dans cette dernière direction, il ne s'agit certainement pas d'une « application » de la psychanalyse aux phénomènes de groupe. Il ne s'agit

pas davantage d'un groupe thérapeutique qui se proposerait de « traiter » les masses. Mais constituer dans le groupe les conditions d'une analyse de désir, sur soi-même et sur les autres ; suivre les flux qui constituent autant de lignes de fuite dans la société capitaliste, et opérer des ruptures, imposer des coupures au sein même du déterminisme social et de la causalité historique ; dégager les agents collectifs d'énonciation capables de former les nouveaux énoncés de désir ; constituer non pas une avant-garde, mais des groupes en adjacence avec les processus sociaux, et qui s'emploient seulement à faire avancer une vérité sur des chemins où elle ne s'engage jamais d'ordinaire ; bref, une subjectivité révolutionnaire par rapport à laquelle il n'y a plus lieu de se demander ce qui est premier, des déterminations économiques, politiques, libidinales, etc., puisqu'elle traverse les ordres traditionnellement séparés ; saisir ce point de *rupture* où, précisément, l'économie politique et l'économie libidinale *ne font plus qu'un*. Car l'inconscient n'est pas autre chose : cet ordre de la subjectivité de groupe qui introduit des machines à explosion dans les structures dites signifiantes comme dans les chaînes causales, et qui les force à s'ouvrir pour libérer leurs potentialités cachées comme réel à venir sous l'effet de rupture. Le mouvement du 22 Mars reste exemplaire à cet égard ; car s'il fut une machine de guerre insuffisante, du moins fonctionna-t-il admirablement comme groupe analytique et désirant, qui ne tenait pas seulement son discours sur le mode d'une association vraiment libre, mais qui put « se constituer en *analyste* d'une masse considérable d'étudiants et de jeunes travailleurs », sans prétention d'avant-garde ou d'hégémonie, simple support permettant le transfert et la levée des inhibitions. Et une telle analyse en acte, où l'analyse et le désir passent enfin du même côté, où c'est le désir enfin qui mène l'analyse, caractérise bien les groupes-sujets, tandis que les groupes assujettis continuent à vivre sous les lois d'une simple « application » de la psychanalyse en milieu clos (la famille comme continuation de l'Etat par d'autres

moyens). La teneur économique et politique de la libido comme telle, la teneur libidinale et sexuelle du champ politique-économique, toute cette *dérive de l'histoire*, ne se découvrent qu'en milieu ouvert et dans les groupes-sujets, là où se lève une vérité. Car « la vérité n'est pas la théorie, ni l'organisation ». Ce n'est pas la structure ni le signifiant, mais plutôt la machine de guerre et son non-sens. « La vérité, c'est quand elle a surgi que la théorie et l'organisation auront à s'en démerder. L'autocritique, c'est toujours à la théorie et à l'organisation de la faire, jamais au désir. »

Une telle transformation de la psychanalyse en schizo-analyse implique une évaluation de la spécificité de la folie. Et c'est un des points sur lesquels Guattari insiste, rejoignant Foucault quand celui-ci annonce que ce n'est pas la folie qui disparaîtra au profit de maladies mentales positivement déterminées, traitées, aseptisées, mais au contraire les maladies mentales, au profit de quelque chose que nous n'avons pas su comprendre encore dans la folie⁴. Car les vrais problèmes sont du côté de la psychose (pas du tout des névroses d'application). C'est toujours une joie de susciter les moqueries du positivisme : Guattari ne cesse de réclamer les droits d'un point de vue métaphysique ou transcendantal, qui consiste à purger la folie de la maladie mentale et non l'inverse : « viendra-t-il un temps où l'on étudiera avec le même sérieux, la même rigueur, les définitions de Dieu du président Schreber ou d'Antonin Artaud, que celles de Descartes ou de Malebranche ? Continuera-t-on longtemps à perpétuer le clivage entre ce qui serait du ressort d'une critique théorique pure et l'activité analytique concrète des sciences humaines ? » (Comprenons que les folles définitions sont en fait plus sérieuses, plus rigoureuses que les définitions rationnelles-maladives par lesquelles les groupes assujettis se rapportent à Dieu sous les espèces de la raison.) Précisément, l'analyse institutionnelle reproche à l'anti-psychiatrie non seulement de refuser toute fonction pharmacologique,

non seulement de nier toute possibilité révolutionnaire de l'institution, mais surtout de confondre à la limite l'aliénation mentale avec l'aliénation sociale et de supprimer ainsi la spécificité de la folie. « Avec les meilleures intentions du monde, morales et politiques, on en vient à refuser au fou le droit d'être fou, le *c'est la faute de la société* peut masquer une façon de réprimer toute déviance. La négation de l'institution deviendrait alors une dénégation du fait singulier de l'aliénation mentale. » Non pas du tout qu'il faille poser une sorte de généralité de la folie, ni invoquer une identité mystique du révolutionnaire et du fou. Sans doute est-il inutile d'essayer d'échapper à une critique qui sera faite de toute façon. Juste pour dire que ce n'est pas la folie qui doit être réduite à l'ordre du général, mais au contraire le monde moderne en général ou l'ensemble du champ social qui doivent être interprétés *aussi* en fonction de la singularité du fou dans sa position subjective elle-même. Les militants révolutionnaires ne peuvent pas ne pas être étroitement concernés par la délinquance, la déviance et la folie, non pas comme des éducateurs ou des réformateurs, mais comme ceux qui ne peuvent lire que dans ces miroirs-là le visage de leur propre différence. Témoin ce morceau de dialogue avec Jean Oury, dès le début du présent recueil : « Il y a quelque chose qui devrait spécifier un groupe de militants dans le domaine psychiatrique, c'est d'être engagé dans la lutte sociale, mais aussi d'être assez fou pour avoir la possibilité d'*être avec* des fous ; or il existe des gens très bien sur le plan politique qui sont incapables de faire partie de ce groupe-là... »

L'apport propre de Guattari à la psychothérapie institutionnelle consiste en un certain nombre de notions, dont on suivra la formation ici même : la distinction des deux sortes de groupes, l'opposition des fantasmes de groupe et des fantasmes individuels, la conception de la transversalité. Et ces notions ont une orientation pratique précise : introduire dans l'institution une fonction politique militante, constituer

une sorte de « monstre » qui n'est ni la psychanalyse, ni la pratique d'hôpital, encore moins la dynamique de groupe, et qui se veut applicable partout, à l'hôpital, à l'école, dans le militantisme – une machine à produire et à énoncer le désir. Ce pourquoi Guattari réclamait le nom d'analyse institutionnelle plutôt que de psychothérapie institutionnelle. Dans le mouvement institutionnel tel qu'il apparaîtrait avec Tosquelles et Jean Oury s'amorçait en effet un troisième âge de la psychiatrie : l'institution comme modèle, au-delà de la loi et du contrat. S'il est vrai que l'ancien asile était régi par la loi répressive, en tant que les fous étaient jugés « incapables » et par là même exclus des relations contractuelles unissant des êtres supposés raisonnables, le coup freudien fut de montrer que, dans les familles bourgeoises et à la frontière des asiles, un large groupe de gens nommés névrosés pouvaient être introduits dans un contrat particulier qui les ramenait par des moyens originaux aux normes de la médecine traditionnelle (le contrat psychanalytique comme cas particulier de la relation contractuelle médicale-libérale). L'abandon de l'hypnose fut une étape importante dans cette voie. Il ne nous semble pas qu'on ait encore analysé le rôle et les effets de ce modèle du contrat dans lequel s'est coulée la psychanalyse ; une des principales conséquences en fut que la psychose restait à l'horizon de la psychanalyse, comme la véritable source de son matériel clinique, et pourtant en était exclue comme hors du champ contractuel. On ne s'étonnera pas que la psychothérapie institutionnelle, comme en témoignent ici plusieurs textes, ait impliqué dans ses propositions principales une critique du contrat dit libéral non moins que de la loi répressive, auquel elle cherchait à substituer le modèle de l'institution. Cette critique devait s'étendre dans des directions très diverses, tant il est vrai que l'organisation pyramidale des groupes, leur assujettissement, leur division hiérarchique du travail reposent sur des relations contractuelles non moins que sur des structures legalistes. Dès le premier texte de ce

recueil, sur les rapports infirmiers-médecins, Oury intervient pour dire : « Il y a un rationalisme de la société qui est plutôt une rationalisation de la mauvaise foi, de la saloperie. La vue de l'intérieur, ce sont les rapports avec les fous dans des contacts quotidiens, à *condition d'avoir rompu un certain "contrat" avec le traditionnel*. On peut donc dire en un sens que savoir ce que c'est qu'être en contact avec les fous, c'est en même temps être progressiste. [...] Il est évident que les termes mêmes infirmier-médecin appartiennent à ce contrat qu'on a dit devoir rompre. » Il y a dans la psychothérapie institutionnelle une sorte d'inspiration à la Saint-Just psychiatrique, au sens où Saint-Just définit le régime républicain par beaucoup d'institutions et peu de lois (peu de relations contractuelles aussi). La psychothérapie institutionnelle se fraie son difficile chemin entre l'antipsychiatrie, qui tend à retomber dans des formes contractuelles désespérées (cf. une interview récente de Laing), et la psychiatrie de secteur, avec son quadrillage de quartier, sa triangulation planifiée, qui risquent de nous faire bientôt regretter les asiles fermés d'autrefois, ah le bon temps, le vieux style.

C'est là que se posent les problèmes propres à Guattari sur la nature des groupes soignants-soignés capables de former des groupes-sujets, c'est-à-dire de faire de l'institution l'objet d'une véritable création où la folie et la révolution, sans se confondre, se renvoient précisément ce visage de leur différence dans les positions singulières d'une subjectivité désirante. Par exemple, l'analyse des UTB à La Borde, unités thérapeutiques de base, dans le texte « Où commence la psychothérapie de groupe ? » Comment conjurer l'assujettissement à des groupes eux-mêmes assujettis, auxquels concourt la psychanalyse traditionnelle ? Et les associations psychanalytiques, sur quel versant de l'institution sont-elles, dans quel groupe ? Une grande partie du travail de Guattari avant Mai 68 fut « la prise en charge de la maladie par les malades eux-mêmes, avec l'appui de l'ensemble du mouvement étudiant ». Un certain rêve du non-sens et de

la *parole vide*, instituée, contre la loi ou le contrat de la parole pleine, un certain droit du *flux-schizo* n'ont jamais cessé d'animer Guattari, dans une entreprise pour abattre les divisions et les cloisonnements hiérarchiques ou pseudo-fonctionnels – pédagogues, psychiatres, analystes, militants... Tous les textes de ce recueil sont des articles de circonstance. Ils sont marqués d'une double finalité, celle de leur origine dans tel tournant de la psychothérapie institutionnelle, tel moment de la vie politique militante, tel aspect de l'Ecole freudienne et de l'enseignement de Lacan, mais aussi celle de leur fonction, de leur fonctionnement possible dans d'autres circonstances que de leur origine. Le livre doit être pris comme le montage ou l'installation, ici et là, de pièces et rouages d'une machine. Parfois des rouages tout petits, très minutieux, mais en désordre, et d'autant plus indispensables. Machine de désir, c'est-à-dire de guerre et d'analyse. C'est pourquoi l'on peut attacher une importance particulière à deux textes, un texte théorique où le principe même d'une *machine* se dégage de l'hypothèse de la structure et se détache des liens structuraux (« Machine et Structure »), un texte-schizo où les notions de « point-signe » et de « signe-tache » se libèrent de l'hypothèque du signifiant.

* Préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, François Maspero, 1972, p. i-xi. Deleuze et Guattari se rencontrent, au cours de l'été 1969, dans le Limousin et forment très vite le projet de travailler ensemble. En 1972, *L'Anti-Œdipe* marque le début d'un « travail à deux » qui se poursuivra pendant vingt ans. Suivront en 1975, *Kafka – pour une littérature mineure*, en 1980, *Mille plateaux*, et en 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Voir DRF, la lettre à Uno : « comment nous avons travaillé à deux ».

Militant d'abord proche du trotskysme (ce qui lui vaut d'être évincé du PC), Guattari milite ensuite dans plusieurs groupes (dont successivement la Voie communiste, l'Opposition de

Gauche, le mouvement du 22 mars) ; parallèlement, il rejoint, dès sa création en 1953 par le Dr Jean Oury, l'équipe d'animation de la clinique de La Borde. C'est dans cette clinique psychiatrique et dans le prolongement des travaux du Dr Tosquelles que sont définies pratiquement et théoriquement les bases de la psychothérapie institutionnelle (considérer la cure psychothérapeutique comme inséparable de l'analyse des institutions). Membre du CERFI (centre d'étude de recherche et de formation institutionnelle), Guattari est élève de Lacan depuis l'origine du Séminaire et psychanalyste membre de l'Ecole freudienne de Paris. Les textes de *Psychanalyse et transversalité* retracent, sur un plan à la fois théorique et pratique, l'ensemble de ce parcours.

1. Marcel Jaeger, « L'*Underground* de la folie », in « Folie pour folie », *Partisans*, février 1972.
2. *Cahiers de la Vérité*, série « Sciences humaines et Lutte des classes », n° 1.
3. Deleuze ajoute en note sur un exemplaire personnel : « par exemple, la politique économique est décidée au moins à l'échelle européenne, tandis que la politique sociale reste le soin des Etats ».
4. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard 1972, appendice I.

« CE QUE LES PRISONNIERS
ATTENDENT DE NOUS... »*

Quelque chose de nouveau se passe dans les prisons et autour des prisons. Les détenus jugent des formes qu'ils doivent donner à leur action collective dans le cadre de telle ou telle prison (par exemple, depuis Toul, tract-dernier avertissement à Melun, grève du travail à Nîmes, bris de matériel et occupation des toits à Nancy)¹. Mais, à travers cette variété, une série de revendications précises apparaissent, qui ne s'adressent même plus à l'administration pénitentiaire, mais qui s'adressent directement au pouvoir et en appellent au peuple. Ces revendications communes portent essentiellement sur la censure : sur le « prétoire » et le « mitard » comme répression brute sans aucune défense possible du prisonnier ; sur l'exploitation du travail en prison ; sur la libération conditionnelle, l'interdiction de séjour et le casier judiciaire ; sur la formation de commissions de contrôle indépendantes du pouvoir et de l'administration.

Le fait même de la peine et de l'emprisonnement n'est pas encore mis en question ; et pourtant, un front de lutte politique passe déjà dans les prisons. Que la prison soit affaire de classe, qu'elle concerne avant tout la classe ouvrière, et qu'elle ait aussi affaire avec le marché du travail (la répression sera d'autant plus dure, notamment sur les jeunes, que le chômage menace, et qu'on n'a pas besoin d'eux sur le marché de l'emploi) – voilà la prise de conscience qui se fait de plus en plus clairement dans les prisons. Le principe essentiel énoncé par les détenus

de Melun est que « la réinsertion sociale des prisonniers ne saurait être que l'œuvre des prisonniers eux-mêmes ».

Il ne suffit pas d'une base populaire active à l'intérieur des prisons ; il faut aussi une base populaire à l'extérieur, agissante, et qui soutienne et propage les revendications. Le GIP n'est pas, comme le voudraient à la fois le ministre Pleven et le journal *Minute*, un groupe subversif inspirant du dehors les actions des prisonniers. Il n'est pas non plus, comme le voudrait M. Schmelck, président de la commission d'enquête de Toul, un groupe d'intellectuels rêveurs. Il se propose d'organiser l'aide extérieure agissante, qui doit être animée d'abord par les anciens détenus et les familles de détenus, mais qui doit rassembler de plus en plus de travailleurs et de démocrates.

A cet égard aussi, quelque chose de tout à fait nouveau est en train de se produire. A Toul, à Lille, à Nancy, entre autres, se produit un nouveau type de réunion qui n'a rien à voir avec le genre « confession publique », qui n'est pas non plus du type meeting classique : d'anciens prisonniers, établis dans la ville même où ils ont purgé leur peine, viennent dire ce qu'on leur a fait, ce qu'ils ont vu, sévices, représailles, absence de soins médicaux, etc. C'est cette *critique personnalisée*, dont le rapport du docteur Rose, à Toul, donnait l'exemple, rejoignant ainsi la cause des prisonniers².

C'est ce qui a eu lieu à Nancy, dans une réunion extraordinaire rassemblant un public de mille personnes, sur laquelle toute la presse s'est tue.

C'est ce qui a eu lieu à Toul, quand les gardiens, qui s'étaient placés dans les derniers rangs, hurlaient, seuls les ont contraints au silence les anciens détenus qui n'ont pas hésité à dire pourquoi ils étaient allés en prison, à reconnaître tel ou tel gardien, à leur rappeler telle brutalité. « Je le reconnais », phrase par laquelle les gardiens voulaient intimider les

détenus, devenait la phrase par laquelle les détenus faisaient taire les gardiens.

Arrive le jour où pas un gardien de prison ne pourra battre un prisonnier sans que, le lendemain ou un mois après, il ne soit publiquement dénoncé par celui qu'il aura battu ou par un témoin, dans la ville même où cela aura eu lieu. Les anciens prisonniers, comme les prisonniers actuels, cessent d'avoir peur et honte.

Face à un tel mouvement, le pouvoir ne trouve comme parade que l'annonce d'une répression accrue (CRS constamment prêts à intervenir dans les prisons), et de réformes administratives (où les prisonniers et anciens prisonniers n'ont pas le droit de donner leur avis). Il est question de redonner des pouvoirs aux préfets : ce qui revient une fois de plus, pour le ministère de la Justice, à se décharger sur celui de l'Intérieur. Entre les réformes Pleven³ et les revendications les plus modérées des prisonniers eux-mêmes, il y a un abîme qui exprime les rapports de classe, de force et de pouvoir dans toute leur nudité.

* *Le Nouvel Observateur*, 31 janvier 1972, p. 24. Début 1971, Deleuze rejoint le GIP (Groupe d'information sur les prisons) formé en 1970 à l'initiative de D. Defert et M. Foucault. Après la dissolution du GIP en décembre 1972, se crée l'ADDD (Association de défense des droits des détenus) à laquelle collabore Deleuze (en compagnie de Daniel Defert, Jean-Marie Domenach, Dominique Eluard, Vercors). En juin 71, Deleuze avait écrit un bref communiqué sur l'affaire Jaubert paru dans le supplément de *La Cause du Peuple-J'accuse*. (Le journaliste Alain Jaubert, passé à tabac dans un fourgon de police alors qu'il voulait accompagner un blessé après une manifestation, avait été inculpé de coups et blessures à agent). Sur toutes ces questions, on pourra consulter P. Artières (dir.), *Le Groupe d'information sur les prisons : archives d'une lutte 1971-1972*, Paris, IMEC Editions, 2003.

1. En décembre 71 et en janvier 72, plus d'une trentaine de révoltes se produisirent dans les prisons à Toul, Nancy, Lille. Le 18 janvier, Deleuze participe avec Jean-Paul Sartre, Claude Mauriac, Michèle Vian, Alain Jaubert et une quarantaine de personnes, au *sit-in* organisé par Foucault dans le hall du ministère de la Justice.

2. Le Dr Edith Rose, psychiatre de la centrale Ney de Toul, avait rédigé un rapport sur les conditions de détentions des prisonniers : tortures, suicides, punitions, usage des tranquillisants, etc. Foucault en lit de larges passages lors d'une conférence de presse à Toul le 16 décembre 71 et, avec des amis, achète une page du *Monde* pour le rendre public avant la parution du rapport d'enquête officiel de M. Schmelck. A partir de ce rapport, Deleuze rédige une brève notice « A propos des psychiatres dans les prisons » dans le bulletin de l'APL du 9 janvier 72 – où il appelle psychiatres et psychanalystes, « témoins gênants » dans les prisons, à dénoncer « le régime pénitentiaire en France ». Le Dr Rose sera révoquée de l'administration pénitentiaire.

3. Consécutives au rapport Schmelk sur les révoltes de Toul, les réformes Pleven visaient à l'amélioration des conditions de détentions, cantines, promenades, etc.

LES INTELLECTUELS ET LE POUVOIR*

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 Prisons, ç'a été sur cette base : instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler¹. 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 là 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 48, 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 un 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'enfonce 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 Pleven². 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. A 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 sur les prisons, 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... etc., 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 puérilité 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 Jeremie 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 niveau³.

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 du pouvoir, d'instance dites représentatives à la PC ou à la CGT. 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'Etat, l'analyse traditionnelle des appareils d'Etat 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'Etat », etc., il y a là tout un jeu de notions qui demandent à être analysées. De même, il faudrait bien savoir jusqu'ou 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 HLM, 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 quémangent 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 leurs 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, ç'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 Viêtnam, 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 en 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 révolutionnaire partielle rejoint de cette façon la lutte ouvrière.

★ Entretien avec Michel Foucault du 4 mars 1972, *L'Arc*, n° 49 : *Gilles Deleuze*, 1972, p. 3-10.

1. Voir le texte n° 25, note de présentation.

2. Voir le texte n° 25, note c.

3. Cf. « Sur la justice populaire. Débat avec les maos. » (5 février 1972), *Les Temps modernes*, n° 310 *bis*, juin 1972, p. 355-366. Repris in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. II, texte n° 108.

APPRÉCIATION*

Le livre de Lyotard est à la fois dispersé, fuyant dans tous les sens, et pourtant fermé comme un œuf. Le texte est à la fois lacunaire et resserré, flottant et lié. *Discours, figure* : les figures, même les illustrations, y font partie intégrante du discours ; elles se glissent dans le discours, en même temps que le discours se retourne sur les opérations qui les rendent possibles. Ce livre est construit sur deux étendues hétérogènes qui ne font pas miroir, mais qui assurent une libre circulation d'énergie d'écriture (ou de désir ?). Un œuf, au milieu intérieur variable, sur une surface mobile. Schizo-livre qui, à travers sa technique complexe, atteint à une très haute clarté. Comme tous les grands livres, difficile à faire, mais non difficile à lire.

L'importance de ce livre vient de ce qu'il est la première critique généralisée du *signifiant*. Il s'en prend à cette notion qui, depuis longtemps, a exercé une espèce de terrorisme dans les belles-lettres, et a même contaminé l'art ou notre compréhension de l'art. Enfin un peu d'air pur sous les espaces renfermés. Il montre que le rapport signifiant-signifié se trouve dépassé dans deux directions. Vers l'extérieur, du côté de la désignation, par des *figures-images* : car ce ne sont pas les mots qui sont des signes, mais ils font des signes avec les objets qu'ils désignent, et dont ils brisent l'identité pour en découvrir un contenu caché, une autre face qu'on ne pourra pas voir, mais en revanche qui fera « voir » le mot (les très belles pages sur la désignation comme danse, et la *visibilité* du mot, le mot comme chose visible, distincte à la fois de sa lisibilité et de son audition). Et le rapport signifiant-signifié se trouve encore dépassé

d'une autre façon : vers l'intérieur du discours, par un *figural pur* qui vient bouleverser les écarts codés du signifiant, s'introduire en eux, et là aussi travailler sous les conditions d'identité de leurs éléments (les pages sur le travail du rêve, qui violente l'ordre de la parole et froisse le texte, fabriquant de nouvelles unités qui ne sont pas linguistiques, autant de rébus sous les hiéroglyphes).

Partout le livre de Lyotard participe à une anti-dialectique qui opère un renversement complet du rapport figure-signifiant. Ce ne sont pas les figures qui dépendent du signifiant et de ses effets, au contraire, c'est la chaîne signifiante qui dépend des effets figuraux, fabriquant des configurations variables d'images avec des figures non-figuratives, faisant couler des lignes et les coupant suivant des points singuliers, écrasant et tordant les signifiants comme les signifiés. Et tout cela Lyotard ne le dit pas seulement, il le montre, il le fait voir, il le rend visible et mobile : destruction d'identités qui emporte le lecteur dans un profond voyage.

* *La Quinzaine littéraire*, n° 140, 1-15 mai 1972, p. 19. (Sur le livre de Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971. *Discours, figure* est la thèse de Doctorat d'Etat de Lyotard. Deleuze avait été l'un des membres du jury.

DELEUZE ET GUATTARI S'EXPLIQUENT...*

Maurice Nadeau. – Bien sûr, Gilles Deleuze et Félix Guattari souhaitent que cette discussion commence par des questions. Nous allons cependant leur demander, d'une part, qu'ils exposent brièvement la thèse de leur livre, ensuite, qu'ils nous disent de quelle façon s'est effectuée leur collaboration.

Félix Guattari. – Cette collaboration n'est pas le résultat d'une simple rencontre entre deux individus. Outre le concours des circonstances, c'est aussi tout un contexte politique qui nous y a conduits. Il s'est agi, à l'origine, moins de la mise en commun d'un savoir que du cumul de nos incertitudes, et même d'un certain désarroi devant la tournure qu'avaient prise les événements après Mai 68.

Nous faisons partie d'une génération dont la conscience politique est née dans l'enthousiasme et la naïveté de la Libération, avec sa mythologie conjuratoire du fascisme. Et les questions laissées en suspens par cette autre révolution avortée que fut Mai 68 se sont développées pour nous selon un contrepoint d'autant plus troublant que nous nous inquiétons, comme beaucoup d'autres, des lendemains qu'on nous prépare et qui pourraient bien chanter, ceux-là, les hymnes d'un fascisme nouvelle mouture, à vous faire regretter celui du bon vieux temps.

Notre point de départ fut de considérer que, lors de ces périodes cruciales, quelque chose de l'ordre du désir s'est manifesté à l'échelle de l'ensemble de la société, puis a été réprimé, liquidé, autant par les forces du pouvoir que par les partis et les syndicats dits ouvriers et, jusqu'à un certain point, par les organisations gauchistes elles-mêmes.

Et, sans doute, faudrait-il remonter bien plus loin en arrière ! L'histoire des révolutions trahies, l'histoire de la trahison du désir des masses est en passe de s'identifier à l'histoire tout court du mouvement ouvrier. La faute à qui ? A Béria, à Staline, à Krouchtchev ! C'était pas le bon programme, la bonne organisation, la bonne alliance. On n'avait pas assez relu Marx dans le texte... Cela ne fait pas de doute ! Mais l'évidence brute demeure : la révolution était possible, la révolution socialiste était à portée de la main, elle existe vraiment, ce n'est pas un mythe rendu inconsistant par les transformations des sociétés industrielles.

Dans certaines conditions les masses expriment leur volonté révolutionnaire, leurs désirs balayaient tous les obstacles, ouvrent des horizons inouïs, mais les derniers à s'en apercevoir, ce sont les organisations et les hommes qui sont censés les représenter. Les dirigeants trahissent ! C'est évident ! Mais pourquoi les dirigés continuent-ils à les écouter ? Ne serait-ce pas la conséquence d'une complicité inconsciente, d'une intériorisation de la répression, opérant par paliers successifs, du Pouvoir aux bureaucrates, des bureaucrates aux militants et des militants aux masses elles-mêmes ? On l'a bien vu après Mai 68.

Heureusement, la récupération et le bourrage de crâne ont épargné quelques dizaines de milliers de personnes – peut-être plus – qui sont maintenant vaccinées contre les méfaits des bureaucraties de toutes catégories, et qui entendent riposter aussi bien aux saloperies répressives du pouvoir et du patronat qu'à leurs manœuvres de concertation, de participation, d'intégration, qui s'appuient sur la complicité des organisations ouvrières traditionnelles.

Il faut reconnaître que les tentatives actuelles de renouveler les formes de lutte populaires ne se dégagent encore que difficilement de l'ennui et d'un boy-scoutisme révolutionnaire dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne se préoccupe pas trop d'une libération systématique du désir ! « Le désir, toujours le désir, vous n'avez que ce mot-là à la bouche ! » Ça

finit par agacer les gens sérieux, les militants responsables ! Nous n'allons certes pas recommander de prendre le désir au sérieux. Il s'agirait même plutôt de miner l'esprit de sérieux, à commencer dans le domaine des questions théoriques. Une théorie du désir dans l'histoire, ça ne devrait pas se présenter comme quelque chose de très sérieux. Et, de ce point de vue, peut-être que *L'Anti-Œdipe* est encore un livre beaucoup trop sérieux, trop intimidant. Le travail théorique devrait cesser d'être l'affaire des spécialistes. Le désir d'une théorie et ses énoncés devraient coller au plus près à l'événement et à l'énonciation collective des masses. Pour parvenir à cela, il faudra que se forment une autre race d'intellectuels, une autre race d'analystes, une autre race de militants, les différents genres se mêlant et se fondant les uns les autres.

Nous sommes partis de l'idée qu'on ne devait pas considérer le désir comme une superstructure subjective plus ou moins à éclipse. Le désir ne cesse de travailler l'histoire, même dans ses pires périodes. Les masses allemandes en étaient venues à désirer le nazisme. Après Wilhelm Reich, on ne peut éviter de faire face à cette vérité. Dans certaines conditions, le désir des masses peut se retourner contre leurs propres intérêts. Quelles sont ces conditions ? C'est toute la question.

Pour y répondre, il nous est apparu qu'on ne pouvait se contenter d'accrocher un wagon freudien au train du marxisme-léninisme. Il faut d'abord se défaire d'une hiérarchie stéréotypée entre une infrastructure économique opaque et des superstructures sociales et idéologiques conçues de telle sorte qu'elles refoulent les questions du sexe et de l'énonciation du côté de la représentation, le plus loin possible de la production. Les rapports de production et les rapports de reproduction participent du même couple des forces productives et des structures anti-productives. Il s'agit de faire passer le désir du côté de l'infrastructure, du côté de la production, tandis qu'on fera passer la famille, le moi et la

personne du côté de l'anti-production. C'est le seul moyen d'éviter que le sexuel ne reste définitivement coupé de l'économique.

Il existe, selon nous, une production désirante qui, avant toute actualisation dans la division familiale des sexes et des personnes et la division sociale du travail, investit les diverses formes de production de jouissance et les structures mises en place pour les réprimer. Sous des régimes différents, c'est la même énergie désirante que nous trouvons sur la face révolutionnaire de l'histoire, avec la classe ouvrière, la science et les arts, et que nous retrouvons sur la face des rapports d'exploitation et du pouvoir d'Etat en tant qu'ils présupposent l'un et l'autre une participation inconsciente des opprimés.

S'il est vrai que la révolution sociale est inséparable d'une révolution du désir, alors la question se déplace : à quelles conditions l'avant-garde révolutionnaire pourra-t-elle se libérer de sa complicité inconsciente avec les structures répressives et déjouer les manipulations, par le pouvoir, du désir des masses, de telle sorte qu'elles en viennent à « combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Si la famille et les idéologies familialistes jouent, comme nous le pensons, un rôle nodal dans cette affaire, alors comment apprécier la fonction de la psychanalyse qui, ayant été la première à ouvrir ces questions, a été également la première à les refermer en promouvant un mythe moderne de la répression familialiste avec l'Œdipe et la castration ?

Pour avancer dans cette direction, il nous semble nécessaire d'abandonner un abord de l'inconscient par la névrose et la famille, pour adopter celui, plus spécifique du processus schizophrénique – peu de choses à voir avec le fou d'asile – des machines désirantes.

Dès lors, une lutte militante s'impose contre les explications réductrices et les techniques de suggestion adaptatrices à base de triangulation œdipienne. Renoncer à la saisie compulsive d'un objet complet, symbolique de tous les despotismes. Se laisser glisser du côté

des multiplicités réelles. Cesser de renvoyer dos à dos l'homme et la machine dont le rapport, au contraire, est constitutif du désir lui-même. Promouvoir une autre logique, une logique du désir réel, établissant le primat de l'histoire sur la structure : une autre analyse, dégagée du symbolisme et de l'interprétation ; et un autre militantisme, se donnant les moyens de se libérer lui-même des fantasmes de l'ordre dominant.

Gilles Deleuze. – Quant à la technique de ce livre, écrire à deux n'a pas posé de problème particulier, mais a eu une fonction précise dont nous nous sommes aperçu progressivement. Une chose est très choquante dans les livres de psychiatrie ou même de psychanalyse, c'est la dualité qui les traverse, entre ce que dit un malade supposé et ce que dit le soignant sur le malade. Entre le « cas » et le commentaire ou l'analyse du cas. Logos contre pathos : le malade est supposé dire quelque chose, et le soignant, dire ce que ça veut dire dans l'ordre du symptôme ou du sens. Cela permet tous les écrasements de ce que dit le malade, toute une sélection hypocrite.

Nous, on n'a pas du tout prétendu faire un livre de fou, mais faire un livre où l'on ne savait plus, où il n'y avait plus lieu de savoir qui parlait au juste, un soignant, un soigné, un malade présent, passé ou à venir.

C'est même pourquoi nous nous sommes tant servi des écrivains, des poètes : bien malin qui dirait s'ils parlent en tant que malades ou médecins – malades ou médecins de la civilisation. Or, bizarrement, si nous avons essayé de dépasser cette dualité traditionnelle, c'est précisément parce que nous écrivions à deux. Aucun de nous n'était le fou, aucun le psychiatre, il fallait être deux pour dégager un processus qui ne se réduisait ni au psychiatre ni à son fou, ni au fou et à son psychiatre.

Le processus, c'est ce que nous appelons le flux. Or, là encore, le flux, c'est une notion dont nous avons besoin comme notion quelconque pas du tout qualifiée. Ce peut être un flux de mots, d'idées, de merde, d'argent, ce peut être un mécanisme financier ou une machine

schizophrénique : ça dépasse toutes les dualités. Nous rêvions de ce livre comme d'un livre-flux.

Maurice Nadeau. – Précisément, dès votre premier chapitre, il y a cette notion de « machine désirante » qui reste obscure pour le profane et qu'on aimerait voir définie. D'autant qu'elle a réponse à tout, qu'elle suffit à tout..

Gilles Deleuze. – Oui, nous donnons à la machine une grande extension : en rapport avec les flux. Nous définissons la machine comme tout système de coupures de flux. Ainsi, tantôt nous parlons de machine technique, au sens ordinaire du mot, tantôt de machine sociale, tantôt de machine désirante. C'est que, pour nous, machine ne s'oppose nullement à homme ni à nature (il faut vraiment de la bonne volonté pour nous objecter que les formes et rapports de production ne sont pas de la machine). D'autre part, machine ne se réduit nullement au mécanisme. Le mécanisme désigne certains procédés de certaines machines techniques : ou bien une certaine organisation d'un organisme. Mais le machinisme est tout autre chose : encore une fois, tout système de coupure de flux qui dépasse à la fois le mécanisme de la technique et l'organisation de l'organisme, que ce soit dans la nature, dans la société, dans l'homme.

Par exemple, machine désirante, c'est un système non organique du corps, c'est en ce sens que nous parlons de machine moléculaire ou de micro-machines. Plus précisément par rapport à la psychanalyse : nous reprochons deux choses à la psychanalyse, de ne pas comprendre ce qu'est le délire, parce qu'elle ne voit pas que le délire est l'investissement d'un champ social pris dans toute son extension, et de ne pas comprendre que c'est le désir, parce qu'elle ne voit pas que l'inconscient est une usine et non pas une scène de théâtre.

Qu'est-ce qui reste, si la psychanalyse ne comprend rien ni au délire ni au désir ? Ces deux reproches n'en font qu'un : ce qui nous intéresse,

c'est la présence des machines de désir, micro-machines moléculaires, dans les grandes machines sociales molaires. Comment elles agissent et fonctionnent les unes dans les autres.

Raphaël Pividal. – Si vous deviez définir votre livre par rapport au désir, je demande : comment ce livre répond-il au désir ? A quel désir ? Désir de qui ?

Gilles Deleuze. – Ce n'est pas en tant que livre qu'il pourrait répondre au désir, c'est plutôt en fonction de ce qu'il y a autour. Un livre, ça ne peut pas valoir par soi-même. Toujours les flux : il y a beaucoup de gens qui travaillent dans des sens voisins, dans d'autres domaines. Et puis il y a les générations plus jeunes : avec eux il est douteux que prenne un certain type de discours, tantôt épistémologique, tantôt psychanalytique, tantôt idéologique, dont tout le monde commence à avoir assez.

Nous disons : Œdipe et la castration, profitez-en, ça ne durera pas longtemps. Jusqu'à maintenant on a laissé la psychanalyse tranquille : on attaquait la psychiatrie, l'hôpital psychiatrique, mais la psychanalyse semblait intouchable, pas compromise. Nous essayons de montrer que la psychanalyse, c'est pire que l'hôpital, précisément parce qu'elle fonctionne dans tous les pores de la société capitaliste et pas dans des lieux spéciaux d'enfermement. Et qu'elle est profondément réactionnaire dans sa pratique et sa théorie, pas seulement dans son idéologie. Et qu'elle remplit des fonctions précises.

Félix dit que notre livre s'adresse à des gens qui ont entre sept et quinze ans maintenant. Dans l'idéal, parce qu'en fait il est encore trop difficile, trop cultivé et opère trop de compromis. Nous n'avons pas su faire assez direct, assez clair. Toutefois, je remarque que le premier chapitre, qui passe pour difficile à beaucoup de lecteurs favorables, ne suppose aucune connaissance préalable. En tout cas, si un livre répond à un désir, c'est dans la mesure où il y a déjà beaucoup de gens qui en ont marre d'un certain type de discours courant, c'est donc dans la mesure où il participe

à un regroupement de travail, à des résonances entre travaux ou désirs. Bref, un livre ne peut répondre à un désir que politiquement, hors livre. Par exemple, une association des usagers de la psychanalyse en colère, ce ne serait pas mal pour commencer.

François Châtelet. – Ce qui me paraît important, c’est l’irruption d’un tel texte parmi les livres de philosophie (car ce livre est pensé comme livre de philosophie). Or *L’Anti-Œdipe* casse tout. D’une manière extérieure d’abord, par la « forme » du texte même : il y a des « gros mots » qui sont prononcés dès la deuxième ligne, comme par provocation. On croit, au début, que ça ne va pas durer, et puis ça dure. Il n’est jamais question que de cela : de « machines couplées » et les « machines couplées » sont singulièrement obscènes, ou scatologiques.

De plus, cette irruption, je l’ai ressentie comme matérialiste. Il y a longtemps que ça ne nous était pas arrivé. Il faut bien dire que la méthodologie, ça commence à nous emmerder. Avec l’impérialisme de la méthodologie, on brise tout le travail de recherche et d’approfondissement. Je suis tombé dans ce travers et je parle en connaissance de cause. Bref, si je parle d’irruption matérialiste, c’est que je pense à Lucrèce. Je ne sais pas si je vous flatte. Trop ou pas assez.

Gilles Deleuze. – Si c’est vrai, c’est parfait. Ce serait merveilleux. En tout cas, il n’y a aucun problème méthodologique dans notre livre. Aucun problème d’interprétation non plus : parce que l’inconscient ne veut rien dire, parce que les machines ne veulent rien dire, elles se contentent de fonctionner, de produire et de se détraquer, parce que nous cherchons seulement comment quelque chose fonctionne dans le réel.

Aucun problème épistémologique non plus : nous n’avons aucun souci d’un retour à Freud, ou à Marx : si l’on nous dit que nous avons mal compris Freud, on ne discutera pas là-dessus, on dira tant pis, il y a tant de choses à faire. C’est curieux que l’épistémologie ait toujours caché une instauration de pouvoir, une organisation de pouvoir, une sorte de

technocratisme universitaire ou idéologique. Nous ne croyons pour notre compte à aucune spécificité de l'écriture ou même de la pensée.

Roger Dadoun. – Jusqu'à présent, la discussion s'est déroulée – pour employer une dichotomie qui est fondamentale dans votre interprétation – à un niveau « molaire », c'est-à-dire au niveau de grands ensembles conceptuels. Nous n'avons pas réussi à franchir le pas, qui nous conduirait au niveau « moléculaire », c'est-à-dire à des micro-analyses, grâce auxquelles on pourrait vraiment concevoir la façon dont vous avez « machiné » votre travail. Cela serait particulièrement précieux pour l'analyse – la schizo-analyse, déjà ? – des rouages politiques du texte. On aimerait savoir notamment comment le fascisme et Mai 68, « son » dominant du livre, sont intervenus, non pas « molairement », ce serait trop banal, mais « moléculairement », dans la fabrication du texte.

Serge Leclaire. – J'ai justement l'impression que le livre est machiné d'une façon telle, que toute intervention « à un niveau moléculaire » sera digérée par la machine du livre.

Je crois que votre intention, ici avouée, « d'un livre où toute dualité possible serait supprimée », est une intention qui a été atteinte au-delà même de vos espérances. Ça met vos interlocuteurs, dans une situation qui leur laisse, pour peu qu'ils soient un tout petit peu clairvoyants, la seule et unique perspective d'être absorbés, digérés, ligotés, bref annulés comme tels par l'admirable fonctionnement de la dite machine !

Alors, il y a là une dimension qui me fait question, et sur laquelle je vous interrogerais volontiers, à savoir : quelle est la fonction d'un tel livre-machin, puisqu'aussi bien il semble, au départ, être parfaitement totalisant, absorbant, de nature à intégrer, absorber toutes les questions qu'on pourrait tenter d'ouvrir ? D'abord, semble-t-il, de mettre l'interlocuteur, dans la situation d'être coincé, du seul fait qu'il parle et pose une question.

Faisons-en l'expérience tout de suite, si vous le voulez bien, on va voir ce que ça va donner.

Une des pièces essentielles de la machine désirante, c'est, si je vous ai bien compris, « l'objet partiel » qui, pour quelqu'un qui n'a pas encore réussi à se défaire complètement de l'uniforme psychanalytique, évoque un concept psychanalytique, à savoir celui, kleinien, d'objet partiel. Même si on prétend, comme vous le faites non sans humour « se moquer des concepts ».

Il y a là, dans cette utilisation de l'objet partiel, comme pièce essentielle de la machine désirante, quelque chose qui me paraît très important : aussi bien vous tentez quand même de le « définir » ; vous dites : l'objet partiel ne peut se définir que positivement. Voilà qui m'étonne. D'abord en quoi la qualification positive diffère-t-elle essentiellement de l'imputation négative que vous dénoncez ?

Surtout : la moindre expérience psychanalytique fait apparaître que l'objet partiel ne peut être défini que « différemment » et « par rapport au signifiant ».

Ici votre « machin » ne peut, c'est le cas de le dire, que « manquer » son objet (tiens, le manque banni qui réapparaît !) : tout écrit qu'il soit, tel un livre, il se donne pour un texte sans signifiant qui dirait le vrai sur le vrai, collant à un supposé réel, tout bonnement. Comme si c'était possible sans distance ni médiation. Soigneusement expurgé (en intention) de toute dualité. Soit. Un machin de cette sorte peut avoir sa fonction ; on en jugera à l'usage. Mais pour ce qui est du désir dont il prétend, mieux que la psychanalyse, apporter à la société la bonne nouvelle, il ne peut, je le répète, que manquer son objet.

Je crois que votre machine désirante qui devrait ne marcher qu'en se détraquant, c'est-à-dire de ses pannes, de ses ratés, se trouve par vous-mêmes, subrepticement désamorcée : du fait de l'objet « positif », de

l'absence de toute dualité et de tout « manque », elle va marcher comme... une horloge suisse !

Félix Guattari. – Je ne crois pas qu'on doive situer l'objet partiel ni positivement ni négativement, mais plutôt comme participant de multiplicités non totalisables. Ce n'est jamais que de façon illusoire qu'il s'inscrit en référence à un objet complet tel que le corps propre, ou même le corps morcelé. En ouvrant la série des objets partiels, au-delà du sein et des fesses, à la voix et au regard, Jacques Lacan a marqué son refus de les clôturer et de les rabattre sur le corps. La voix et le regard échappent au corps, par exemple en se portant de plus en plus en adjacence des machines de l'audiovisuel.

Je laisse ici de côté la question de savoir dans quelle mesure la fonction phallique, selon Lacan, en tant qu'elle surcode chacun des objets partiels, ne leur restitue pas une certaine identité et, leur distribuant un manque, n'appelle pas une autre forme de totalisation, cette fois dans un ordre symbolique. Quoi qu'il en soit, il me semble que Lacan s'est toujours employé à dégager l'objet du désir de toutes les références totalisantes qui pouvaient le menacer : dès le stade du miroir, la libido échappait à l'« hypothèse substantialiste », et l'identification symbolique prenait le pas sur une référence exclusive à l'organisme ; articulée à la fonction de la parole et au champ du langage, la pulsion brisait le cadre des topiques fermées sur elles-mêmes : tandis que la théorie de l'objet « a » contient peut-être en germe la liquidation du totalitarisme du signifiant.

En devenant objet « a », l'objet partiel s'est détotalement, déterritorialisé, il a pris définitivement ses distances avec une corporéité individuée ; il est en mesure de basculer du côté des multiplicités réelles et de s'ouvrir aux machinismes moléculaires de toute nature qui travaillent l'histoire.

Gilles Deleuze. – Oui, c'est curieux que Leclaire dise que notre machine marche trop bien, qu'elle est capable de tout digérer. Car c'est tellement ce qu'on a objecté à la psychanalyse, c'est curieux qu'un

psychanalyste nous fasse à son tour ce reproche. Je dis cela parce que nous avons avec Leclaire un rapport particulier : il y a un texte de lui sur « La réalité du désir »¹ qui, avant nous, va dans le sens d'un inconscient-machine, et qui découvre des éléments ultimes de l'inconscient qui ne sont plus ni figuratifs ni structuraux.

Il semble que notre accord ne va pas jusqu'au bout, puisque Leclaire nous reproche de ne pas comprendre ce qu'est l'objet partiel. Il dit que ça n'a pas d'importance de le définir positivement ou négativement, parce que, de toute manière il est autre chose, il est « différent ». Mais ce n'est pas tellement la catégorie d'objet, même partiel, qui nous intéresse. Il n'est pas sûr que le désir ait à faire à des objets, même partiels. Nous parlons de machines, de flux, de prélèvements, de détachements, de résidus. Nous faisons une critique de l'objet partiel. Et sûrement Leclaire a raison de dire qu'il n'importe pas tellement de définir l'objet partiel positivement ou négativement. Mais il n'a raison que théoriquement. Car si l'on considère le fonctionnement, si l'on demande ce que la psychanalyse en fait, de l'objet partiel, comment elle le fait fonctionner, alors ce n'est plus du tout indifférent de savoir s'il entre dans une fonction négative ou positive.

Oui ou non, est-ce que la psychanalyse se sert de l'objet partiel pour asseoir ses idées de manque, d'absence ou de signifiant de l'absence, et pour fonder ses opérations de castration ? C'est la psychanalyse qui, même lorsqu'elle invoque les notions de différence ou de différent, se sert de l'objet partiel d'une façon négative pour souder le désir à un manque fondamental. [Voilà ce que nous]² reprochons à la psychanalyse : de se faire une conception pieuse, avec le manque et la castration, une sorte de théologie négative qui comporte un appel à la résignation infinie (la Loi, l'impossible, etc.). C'est contre cela que nous proposons une conception positive du désir, comme désir qui produit, non pas désir qui manque. Les psychanalystes sont encore pieux.

Serge Leclaire. – Je ne récusé pas votre critique, pas plus, d'ailleurs, que je n'en reconnais la pertinence. Je souligne simplement qu'elle semble se fonder sur l'hypothèse d'un réel quelque peu... totalitaire : sans signifiant, sans défaut, clivage ni castration. A la limite, on se demande ce que vient faire la « vraie différence » qui apparaît sous votre plume, pages 61 à 99. Il convient, dites-vous, de la situer, non pas entre... voyons...

Gilles Deleuze. – entre l'imaginaire et le symbolique...

Serge Leclaire. –... entre le réel d'une part, que vous présentez comme le sol, la sous-jacence, et quelque chose comme des superstructures qui seraient l'imaginaire et le symbolique. Or, je pense que la question de la « vraie différence » est, en fait, la question qui est posée dans le problème de l'objet. Tout à l'heure, Félix, en se référant à l'enseignement de Lacan (c'est toi qui y revenais), situait l'objet « a » par rapport au « moi », à la personne, etc.

Félix Guattari. –... la personne et la famille...

Serge Leclaire. – Or, le concept d'objet « a », dans Lacan, fait partie d'un quaternaire qui comprend le signifiant, au moins double (S1 et S2) et le sujet (S barré). La vraie différence, s'il y avait à reprendre cette expression, est à situer entre le signifiant d'une part, et l'objet « a » de l'autre.

Je veux bien qu'à aucun moment il ne convienne, pour des raisons pieuses ou impies, je ne sais, d'employer le terme de signifiant. Quoiqu'il en soit, je ne vois pas que vous puissiez, là, récuser quelque dualité et promouvoir l'objet « a » comme se suffisant à lui-même, comme quelque tenant-lieu d'un Dieu impie. Je ne crois pas que vous puissiez soutenir une thèse, un projet, une action, un « machin », sans introduire quelque part une dualité et tout ce qui s'ensuit.

Félix Guattari. – Je ne suis pas sûr du tout que le concept d'objet « a » chez Lacan soit autre chose qu'un point de fuite, qu'un échappement, précisément, au caractère despotique des chaînes signifiantes.

Serge Leclaire. – Ce qui m'intéresse, moi, au plus haut point, et que j'essaie d'articuler d'une façon évidemment différente de la vôtre, c'est de savoir comment le désir se déploie dans la machine sociale. Je pense qu'on ne peut pas faire l'économie d'une mise au point précise de la fonction de l'objet. Il faudra alors préciser ses rapports avec les autres éléments en jeu dans la machine, éléments proprement « signifiants » (symboliques et imaginaires, si vous préférez). Ces rapports n'existent pas dans un seul sens, c'est-à-dire que les éléments « signifiants » ont des effets en retour sur l'objet.

Si l'on veut comprendre quelque chose à ce qui se passe, de l'ordre du désir, dans la machine sociale, nous avons à passer par ce défilé que constitue pour l'instant l'objet. Il ne suffit pas d'affirmer que tout est désir, mais il faut dire comment ça se passe. Enfin, j'ajouterai une question : à quoi ça sert, votre « machin » ?

Quel rapport peut-il y avoir entre la fascination par une machine sans faille et l'animation véritable d'un projet révolutionnaire ? C'est la question que je vous pose, au niveau de l'action.

Roger Dadoun. – Votre « machine » – ou votre « machin », en tout cas, ça marche. Ça marche très bien en littérature, par exemple, pour une saisie du flux ou de la circulation « schizo » dans l'*Héliogabale* d'Artaud ; ça marche pour entrer plus avant dans le jeu bipolaire – schizoïde / paranoïde d'un auteur comme Romain Rolland ; ça marche pour une psychanalyse du rêve – pour le rêve de Freud, dit de « l'injection faite à Irma », qui est du théâtre au sens presque technique du terme, avec mise en scène, gros plan, etc., c'est du cinéma. Il faudrait voir aussi comment cela marche du côté de l'enfant...

Henri Torrubia. – Travaillant dans un service psychiatrique, je voudrais surtout mettre l'accent sur un des points nodaux de vos thèses sur la schizo-analyse. Vous affirmez avec des arguments pour moi très éclairants, la primauté de l'investissement social et l'essence productive et

révolutionnaire du désir. Cela soulève des problèmes théoriques, idéologiques et pratiques tels, qu'il faut vous attendre à une véritable levée de boucliers.

On sait, en tout cas, qu'entreprendre une psychologie analytique dans un établissement psychiatrique, sans la possibilité pour « chacun » de remettre constamment en question le réseau institutionnel lui-même, c'est, ou peine perdue, ou que dans le meilleur des cas on n'ira pas loin. Dans la conjoncture actuelle, on ne peut d'ailleurs jamais aller très loin. Ceci étant, quand un conflit essentiel surgit quelque part, quand quelque chose se détraque, et qui est précisément indice que quelque chose de l'ordre de la production désirante peut apparaître et qui, bien entendu, remet en question le champ social et ses institutions, on voit tout de suite naître des réactions de panique et s'organiser des résistances. Ces résistances prennent des formes diverses : réunions de synthèse, de coordination, mises au point, etc. et, plus subtilement, l'interprétation psychanalytique classique avec son effet habituel d'écrasement du désir tel que vous le concevez.

Raphaël Pividal. – Serge Leclaire, vous avez fait plusieurs interventions. Elles sont un peu désolées par rapport à ce que dit Guattari. Parce que le livre pose d'une façon fondamentale la pratique de l'analyse, de votre métier en un sens, et vous avez pris le problème de façon partielle. Vous ne l'avez retenu qu'en le noyant dans votre langage, qui est celui des théories que vous avez développées et où vous privilégiez le fétichisme, c'est-à-dire précisément, le partiel. Vous vous réfugiez dans ce genre de langage pour ramener Deleuze et Guattari à des détails. Tout ce qui, dans *L'Anti-Œdipe* concerne la naissance de l'Etat, le rôle de l'Etat, la schizophrénie, vous n'en dites rien. De votre pratique de tous les jours, vous ne dites rien. Le vrai problème de la psychanalyse, celui du malade, vous n'en dites rien. Bien sûr, ce n'est pas de vous, Serge Leclaire, qu'on fait le procès, mais c'est sur ce point-là qu'il faut répondre : sur les

rapports de la psychanalyse à l'Etat, au capitalisme, à l'histoire, à la schizophrénie.

Serge Leclair. – Je suis d'accord sur la visée que vous proposez. Si j'insiste sur le point précis de l'objet, c'est pour mettre en évidence par un exemple le type de fonctionnement du machin produit.

Cela dit, la critique de Deleuze et Guattari concernant le reploiement, l'écrasement de la découverte psychanalytique, le fait que rien n'ait été dit ou presque concernant les rapports de la pratique analytique ou du schizophrène avec le champ politique, ou le champ social, je ne la récusé pas entièrement, il ne suffit pas de manifester l'intention de le faire. Il faut réussir à le faire pertinemment. Nos deux auteurs s'y sont essayé, et c'est de leur tentative que nous discutons ici.

J'ai dit simplement, et je le rappelle, que l'abord correct du problème me semble passer par un défilé extrêmement précis : la place de l'objet, la fonction de la pulsion dans une formation sociale.

Juste une remarque à propos du « ça marche », qui est avancé comme argument en faveur de la pertinence de la machine, ou du livre en question. Bien sûr que ça marche ! Et j'allais dire que pour moi aussi, dans un certain sens, ça marche. On peut constater que n'importe quelle pratique théoriquement investie a des chances, dans un premier temps, de marcher. Ce n'est pas en soi un critère.

Roger Dadoun. – Le problème principal que pose votre livre, est sans doute celui-ci : comment ça va marcher politiquement, puisqu'aussi bien le politique est admis par vous comme « machination » principale. Il n'est que de voir l'ampleur et la minutie avec lesquelles vous avez traité du « *socius* », et notamment de ses aspects ethnographiques, anthropologiques.

Pierre Clastres. – Deleuze et Guattari, philosophe le premier, psychanalyste le second, réfléchissent ensemble sur le capitalisme. Pour penser le capitalisme, ils passent par la schizophrénie, en quoi ils voient

l'effet et la limite de notre société. Et pour penser la schizophrénie, ils passent par la psychanalyse œdipienne, mais comme Attila : après leur passage, il n'en reste plus grand-chose. Entre les deux, entre la description du familialisme (le triangle œdipien) et le projet de schizo-analyse, il y a le plus gros chapitre de *L'Anti-Œdipe*, le troisième, « Sauvages, Barbares, Civilisés ». Il est là question pour l'essentiel, des sociétés qui sont l'objet d'étude habituel des ethnologues. Que fait là l'ethnologie ?

Elle assure à l'entreprise de Deleuze et Guattari sa cohérence, qui est très forte, en fournissant à leur démonstration des points d'appui extra-occidentaux (prise en compte des sociétés primitives et des empires barbares). Si les auteurs se bornaient à dire : dans le capitalisme, les choses fonctionnent ainsi, et dans les autres types de sociétés, ça fonctionne différemment, on ne quitterait pas le terrain du comparatisme le plus plat. Il n'en est rien, car ils montrent « comment ça fonctionne différemment ». *L'Anti-Œdipe*, c'est aussi une théorie générale de la société et des sociétés. En d'autres termes, Deleuze et Guattari écrivent à propos des Sauvages et des Barbares ce que jusqu'à présent les ethnologues n'ont pas écrit.

C'est bien vrai (on ne l'écrivait pas, mais on le savait quand même) que le monde des Sauvages, c'est le lieu du codage des flux : rien n'échappe au contrôle des sociétés primitives, et si un dérapage se produit – ça arrive – la société trouve toujours le moyen du blocage. Bien vrai aussi que les formations impériales imposent un surcodage aux éléments sauvages intégrés dans l'Empire, mais sans forcément détruire le codage des flux qui persiste au niveau local de chaque élément. L'exemple de l'Empire Inca illustre parfaitement le point de vue de Deleuze et Guattari. Ils disent des choses très belles sur le système de la cruauté comme écriture sur le corps chez les Sauvages, sur l'écriture comme mode du système de la terreur chez les Barbares. Il me semble que les ethnologues

devraient se sentir chez eux dans *L'Anti-Œdipe*. Ça ne veut pas dire que tout sera accepté d'emblée. Il y aura, on peut le prévoir, de la réticence (pour le moins) devant une théorie qui pose le primat de la généalogie de la dette, substituée ainsi au structuralisme de l'échange. On peut aussi se demander si l'idée de Terre n'écrase pas un peu celle de territoire. Mais tout cela signifie que Deleuze et Guattari ne se moquent pas des ethnologues : ils leur posent de vraies questions, des questions qui font réfléchir.

Retour à une interprétation évolutionniste de l'histoire ? Retour à Marx, par-delà Morgan ? Pas du tout. Le marxisme s'y retrouvait à peu près chez les Barbares (mode de production asiatique), mais n'a jamais su trop quoi faire des Sauvages. Pourquoi ? Parce que si, dans la perspective marxiste, le passage de la barbarie (despotisme oriental ou féodalité) à la civilisation (capitalisme) est pensable, en revanche rien ne permet d'y penser le passage de la sauvagerie à la barbarie. Il n'y a rien dans les machines territoriales (les sociétés primitives) dont on puisse dire que ça préfigure ce qui viendra après : pas de caste, pas de classe, pas d'exploitation, même pas de travail (si le travail est par essence aliéné). Alors d'où ça sort l'Histoire, la lutte des classes, la déterritorialisation, etc.?

Deleuze et Guattari répondent à cette question, car ils savent, eux, quoi faire des Sauvages. Et leur réponse c'est, à mon sens, la découverte la plus vigoureuse, la plus rigoureuse de *L'Anti-Œdipe* : il s'agit de la théorie de « l'*Urstaat* », le monstre froid, le cauchemar, l'Etat, qui est le même partout et « qui a toujours existé ». Oui, l'Etat existe dans les sociétés primitives, même dans la plus minuscule bande de chasseurs nomades. Il existe, mais il est sans cesse conjuré, on l'empêche sans cesse de se réaliser. Une société primitive, c'est une société qui voue tout son effort à empêcher son chef de devenir un chef (et ça peut aller jusqu'au meurtre). Si l'histoire, c'est l'histoire de la lutte des classes (dans les sociétés où il y a

des classes, bien sûr), alors on peut dire que l'histoire des sociétés sans classes, c'est l'histoire de leur lutte contre l'Etat latent, c'est l'histoire de leur effort pour coder le flux du pouvoir.

Certes, *L'Anti-Œdipe* ne nous dit pas pourquoi la machine primitive a, ici ou là, échoué à coder le flux du pouvoir, cette mort qui ne cesse de monter de l'intérieur. Il n'y a en effet pas la moindre raison pour que l'Etat se réalise au sein du *Socius* primitif, pas la moindre raison pour que la tribu laisse son chef jouer au chef (on peut le démontrer à l'aide d'exemples ethnographiques). Alors, d'où surgit-il, complet d'un seul coup, « l'*Urstaat* » ? Il vient de l'extérieur, nécessairement, et l'on peut espérer que la suite à *L'Anti-Œdipe* nous en dira plus là-dessus.

Codage, surcodage, décodage et flux : ces catégories déterminent la théorie de la société, tandis que l'idée « d'*Urstaat* », conjurée ou triomphante, détermine la théorie de l'histoire. Il y a là une pensée radicalement nouvelle, une réflexion révolutionnaire.

Pierre Rose. – Pour moi, ce qui prouve l'importance pratique du livre de Deleuze et Guattari est qu'il récuse la vertu du commentaire. C'est un livre qui fait la guerre. Il s'agit ici de la situation des classes laborieuses et du Pouvoir. Le biais est pris par la critique de l'institution analytique, mais la question ne s'y rabat pas.

« L'inconscient, c'est la politique », disait Lacan en 67. L'analyse posait par là sa prétention à l'universalité. C'est lorsqu'elle aborde la politique, qu'elle légitime le plus franchement l'oppression. C'est le tour de passe-passe où la subversion du Sujet supposé savoir tourne à la soumission devant une nouvelle trinité transcendante de la Loi, du Signifiant, de la Castration : « la Mort est la vie de l'Esprit, à quoi bon vous révolter ? » La question du Pouvoir restait gommée par l'ironie conservatrice du hégélianisme de droite qui mine la question de l'inconscient, de Kojève à Lacan.

Cet héritage, au moins, avait de la tenue. On en finit aussi avec la tradition, plus sordide, de la théorie des idéologies, qui hante la théorie marxiste depuis la II^e Internationale, c'est-à-dire depuis que la pensée de Jules Guesde a écrasé la pensée de Fourier.

Ce que les marxistes ne parvenaient pas à briser, c'est la théorie du reflet, ou ce qu'on en a fait. Pourtant, la métaphore léniniste de la « petite vie » dans « la grande machine » est lumineuse : le renversement du Pouvoir dans les esprits, c'est une transformation qui se produit dans tous les rouages de la machine sociale.

La façon dont le concept maoïste de « révolution idéologique » rompt avec l'opposition mécaniste de l'idéologie et du politico-économique balaie la réduction du désir au « politique » (Parlement et lutte des partis) et la politique au discours (du chef) pour restaurer la réalité de guerre multiple sur de multiples fronts. Cette méthode est la seule à approcher la critique de l'Etat dans *L'Anti-Œdipe*. Il est exclu qu'un travail critique qui se réamorce avec *L'Anti-Œdipe* devienne une opération universitaire, activité lucrative des derviches tourneurs de l'Etre et du Temps. Il reprend son effet, conquis contre les instruments du Pouvoir, dans le réel, il aidera à tous les assauts contre la police, la justice, l'armée, le pouvoir d'Etat dans l'usine, et au-dehors.

Gilles Deleuze. – Ce que Pividal a dit tout à l'heure, ce que Pierre vient de dire me semble tout à fait juste. L'essentiel pour nous, c'est le problème du rapport des machines du désir et des machines sociales, leur différence de régime, leur immanence les unes aux autres. C'est-à-dire : comment le désir inconscient est-il investissement d'un champ social, économique et politique ? Comment la sexualité, ou ce que Leclaire appellerait peut-être choix d'objets sexuels, ne fait qu'exprimer de tels investissements, qui sont réellement des investissements de flux. Comment nos amours sont des dérivés de l'Histoire universelle, et non pas des dérivés de papa-maman. A travers une femme ou un homme

aimés, c'est tout un champ social qui est investi, et qui peut l'être de différentes façons. Alors, nous essayons de montrer comment les flux coulent dans différents champs sociaux, sur quoi ils coulent, avec quoi ils sont investis, codage, surcodage, décodage.

Peut-on dire que la psychanalyse a le moins du monde effleuré ce domaine, par exemple avec ses ridicules explications du fascisme, quand elle fait tout dériver d'images de père et de mère, ou de signifiants familialistes et pieux comme le Nom du Père ? Serge Leclaire dit que, si notre système marche, ce n'est pas une preuve, parce que n'importe quoi marche. C'est bien vrai. Nous le disons aussi : Œdipe, la castration, ça marche très bien. Mais il s'agit de savoir quels sont les effets de fonctionnement, à quel prix ça marche ? Que la psychanalyse apaise, soulage, qu'elle nous apprenne des résignations avec lesquelles nous pouvons vivre, c'est sûr. Mais nous disons qu'elle a usurpé sa réputation de promouvoir, ou même de participer à une effective libération. Elle a écrasé les phénomènes de désir sur une scène familiale, écrasé toute la dimension politique et économique de la libido dans un code conformiste. Dès que le « malade » se met à parler politique, à délirer politique, il faut voir ce que la psychanalyse en fait. Voyez ce que Freud a fait avec Schreber.

Quant à l'ethnographie, Pierre Clastres a tout dit, en tout cas le meilleur pour nous. Ce que nous essayons, c'est de mettre la libido en relation avec un « dehors ». Le flux de femmes chez les primitifs est en rapport avec des flux de troupeaux, des flux de flèches. Tout d'un coup, un groupe se nomadise. Tout d'un coup, des guerriers arrivent sur la place du village, voyez *La Muraille de Chine*. Quels sont les flux d'une société, quels sont les flux capables de la subvertir, et la place du désir dans tout cela ? Toujours quelque chose arrive à la libido, et lui arrive du fond de l'horizon, pas de l'intérieur. Est-ce que l'ethnologie, autant que la psychanalyse, ne devrait pas être en relation avec ce dehors ?

Maurice Nadeau. – Nous devrions peut-être nous en tenir là si nous voulons tirer parti pour *La Quinzaine* d'un entretien qui excède déjà les limites de la publication dans un seul numéro du journal. Je remercie Gilles Deleuze et Félix Guattari des éclaircissements qu'ils nous ont fournis à propos d'un ouvrage appelé à révolutionner sans doute bien des disciplines et qui me paraît plus important encore par la démarche tout à fait particulière par laquelle ses auteurs abordent des questions qui nous préoccupent tous. Je remercie également François Châtelet d'avoir organisé et présidé ce débat et, cela va sans dire, les spécialistes qui ont bien voulu y participer.

* Table ronde avec François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclair, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubia, *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, p. 15-19. L'intention du directeur de *La Quinzaine littéraire*, Maurice Nadeau, avec la collaboration du philosophe François Châtelet, était de confronter les auteurs de *L'Anti-Œdipe* à plusieurs disciplines des sciences humaines, la psychanalyse (avec Roger Dadoun, Serge Leclair), la psychiatrie (avec Henri Torrubia), la sociologie (avec Raphaël Pividal), la philosophie (avec François Châtelet) et l'ethnologie (avec Pierre Clastres).

1. *In Sexualité humaine*, Paris, Aubier, 1970.

2. Texte manquant.

HÉLÈNE CIXOUS OU L'ÉCRITURE STROBOSCOPIQUE⁺

Depuis quelques années, Hélène Cixous poursuit une œuvre souterraine, mal connue, malgré le prix Médicis de 1969 qui signala *Dedans*¹. Une œuvre où se mêlent étroitement la fiction, la théorie, la critique. Hélène Cixous écrit un beau livre sur *L'Exil de James Joyce*². A première vue, toute son œuvre est de descendance joycienne : récit en train de se faire, et s'incluant lui-même ou se prenant pour objet, avec auteur « pluriel » et sujet « neutre », neutre pluriel, simultanéité des scènes de toutes sortes, historique et politique, mythique et culturelle, psychanalytique et linguistique. Mais peut-être, cette première vue, tout apparente, crée-t-elle un malentendu, comme la double impression qu'Hélène Cixous est un auteur trop difficile et aussi qu'elle se range dans les courants bien connus de la littérature actuelle. La véritable nouveauté d'un auteur ne se découvre que si l'on arrive à se placer au point de vue qu'il a lui-même inventé et par rapport auquel il devient facile à lire, entraînant le lecteur. C'est là le mystère : toute œuvre vraiment nouvelle est simple, facile et joyeuse. Voyez Kafka, voyez Beckett.

Le mystère Hélène Cixous, tel qu'on le voit dans son dernier récit *Neutre* : un auteur qui passe pour difficile demande généralement à être lu lentement : ici, au contraire, c'est l'œuvre qui nous demande de la lire « vite », quitte à la relire, de plus en plus vite. Les difficultés qu'éprouverait un lecteur lent fondent à la vitesse accrue de la lecture. C'est que nous croyons qu'Hélène Cixous invente une nouvelle écriture originale, et qui lui donne une place tout à fait particulière dans la

littérature moderne : une sorte d'écriture stroboscopique³, où le récit s'anime, et les différents thèmes entrent en connexion, et les mots forment des figures variables, suivant les vitesses précipitées de lecture et d'association.

L'extrême importance de Paul Morand, mal comprise aujourd'hui, fut qu'il introduisit vers 1925 la vitesse dans la littérature, dans le style même, en rapport avec le jazz, l'auto et l'avion, Hélène Cixous invente d'autres vitesses, parfois folles, en rapport avec aujourd'hui. *Neutre* ne cesse de le dire : mêler les couleurs de sorte qu'elles produisent par mouvements, nuances et teintes inconnues. Ecriture à la seconde, au dixième de seconde : « La règle est simple : passer d'un tronc à l'autre soit en échangeant les corps actifs soit en échangeant leurs termes suppléants, soit en échangeant les noms des termes qui fonctionnent deux à deux. Tout cela s'exécute si vite qu'il est difficile, de l'extérieur, de voir laquelle des trois opérations est en train, et s'il y a transport d'un arbre à l'autre par corps ou par noms. L'effet du mouvement est tel que par stroboscopie les arbres produisent une sorte de pôle lisse ou à peine rayé de hachures verticales foncées, spectres des générations : Papier... Chacun joue l'autre : Soit l'énoncé "Aucun n'est Sans son Autre : Samson le hante" ».

Quel est donc l'effet créé par Hélène Cixous ? La matière de *Neutre* est faite d'éléments associés : éléments fictifs, faits de désirs, éléments phonologiques faits de lettres, éléments linguistiques faits de figures, éléments critiques faits de citations, éléments actifs faits de scènes, etc. Ces éléments forment un ensemble immobile, complexe, difficile à déchiffrer, « neutre », tant qu'on en reste à la vitesse = 0. A des vitesses intermédiaires, ils entrent dans des chaînes qui se rabattent, et les rabattent sur tel ou tel ensemble, déterminé, constituant des histoires distinctes ou des versions distinctes d'une histoire. Et à des vitesses de plus en plus grandes, ils accèdent à un perpétuel glissement, à une rotation extrême qui les empêche alors de se rabattre sur un ensemble

quelconque, et les fait aller toujours plus vite à travers toutes les histoires. Bref, c'est une lecture qui fonctionne suivant les vitesses d'association du lecteur. Par exemple, la scène extraordinaire de la mort du fils, qui varie au moins suivant trois degrés. Ou bien les pages comiques où l'on voit la lettre F contaminer les mots voisins, les gagner de vitesse. Plaisir qui sort d'un livre-drogue, inquiétante étrangeté, suivant une notion freudienne qu'Hélène Cixous aime : en tous les sens, il faut lire *Neutre* très vite et de manière tendue, comme dans un mécanisme moderne de précision décisive.

* *Le Monde*, n° 8576, 11 août 1972, p. 10. (Sur le livre d'H. Cixous, *Neutre*, Paris, Grasset, 1972.)

1. H. Cixous, *Dedans*, Paris, Grasset, 1969.
2. H. Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Paris, Grasset, 1968.
3. Stroboscopie : Méthode consistant à éclairer une scène d'une manière discontinue. L'effet produit dépend de la fréquence des éclairs et des mouvements qui animent la scène.

CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE*

Question. – L'Anti-Œdipe a comme sous-titre Capitalisme et schizophrénie. Pour quelle raison ? De quelles idées fondamentales êtes-vous partis ?

Gilles Deleuze. – L'idée fondamentale est peut-être celle-ci : l'inconscient « produit ». Dire qu'il produit, cela signifie qu'il faut arrêter de le traiter, comme on l'a fait jusque-là, comme une sorte de théâtre où l'on représenterait un drame privilégié, le drame d'Œdipe. Nous pensons que l'inconscient n'est pas un théâtre, mais plutôt une usine. Artaud a dit à ce propos quelque chose de très beau. Il a dit que le corps, et surtout le corps malade, est comme une usine surchauffée. Pas un théâtre donc. Dire que l'inconscient « produit », signifie que c'est une sorte de mécanisme qui produit d'autres mécanismes. C'est-à-dire que, selon nous, l'inconscient n'a rien à voir avec une représentation théâtrale, mais avec quelque chose que nous pourrions appeler des « machines désirantes ». Il faut s'entendre sur le mot « mécanisme ». Le mécanisme comme théorie biologique n'a jamais su comprendre le désir. Fondamentalement il l'ignore parce qu'il n'est pas en mesure de l'intégrer dans ses modèles. Quand nous parlons de machines désirantes, de l'inconscient comme d'un mécanisme de désir, nous voulons dire une chose tout à fait différente. Désirer consiste en ceci : faire des coupes, laisser couler certains flux, opérer des prélèvements sur les flux, couper les chaînes qui épousent les flux. Tout ce système de l'inconscient ou du désir qui coule, qui coupe, qui laisse couler, ce système tout à fait littéral de l'inconscient, contrairement à ce que pense la psychanalyse

traditionnelle, ne signifie rien. Il n'y a pas de sens, il n'y a aucune interprétation à donner, cela ne veut rien dire. Le problème est de savoir comment fonctionne l'inconscient. C'est un problème d'utilisation des machines, du fonctionnement des « machines désirantes ».

Guattari et moi, nous sommes partis de l'idée que le désir ne pouvait être compris qu'à partir de la catégorie de « production ». C'est-à-dire qu'il fallait introduire la production dans le désir lui-même. Le désir ne dépend pas d'un manque, désirer n'est pas manquer de quelque chose, le désir ne renvoie à aucune Loi, le désir produit. C'est donc le contraire d'un théâtre. Une idée comme celle d'Œdipe, de la représentation théâtrale d'Œdipe, défigure l'inconscient, n'exprime rien du désir. Œdipe est l'effet de la répression sociale sur la production désirante. Même au niveau de l'enfant, le désir n'est pas œdipien, il fonctionne comme un mécanisme, produit de petites machines, établit des liaisons entre les choses. Tout cela, en d'autres termes, signifie peut-être que le désir est révolutionnaire. Ce qui ne signifie pas qu'il veuille la révolution. C'est mieux que ça. Il est révolutionnaire par nature parce qu'il construit des machines qui, en s'insérant dans le champ social, sont capables de faire sauter quelque chose, de déplacer le tissu social. Au contraire, la psychanalyse traditionnelle a tout renversé sur une sorte de théâtre. Exactement comme on traduirait par une représentation à la Comédie Française quelque chose qui appartient à l'homme, à l'usine, à la production. L'inconscient comme producteur de petites machines de désir, désirantes, voilà, au contraire, le point de départ de notre travail.

Question. – *Pourquoi donc, Capitalisme et schizophrénie ?*

Félix Guattari. – Pour souligner les extrêmes. Tout dans l'existence humaine est reconduit aux catégories les plus abstraites. Le capital et, à l'autre extrémité, ou plutôt, à un autre pôle de non-sens, la folie, et, dans la folie, précisément la schizophrénie. Il nous a semblé que ces deux pôles dans leur tangente commune de non-sens avaient un rapport. Non

seulement un rapport contingent en raison de quoi il est possible d'affirmer que la société moderne rend les gens fous. Mais beaucoup plus que ça : que, pour rendre compte de l'aliénation, de la répression que l'individu subit quand il est pris dans le système capitaliste, mais aussi pour entendre la véritable signification de la politique d'appropriation de la plus-value, nous devons mettre en jeu des concepts qui sont les mêmes que ceux auxquels on devrait avoir recours pour interpréter la schizophrénie. Nous avons pris en considération ces deux pôles extrêmes, mais il est clair que tous les autres termes intermédiaires doivent être examinés aussi, qu'il s'agisse de la façon d'affronter les névroses ou d'étudier l'enfance ou les sociétés primitives. Tous les thèmes dont s'occupent les sciences humaines sont évidemment en question. Mais au lieu d'établir une sorte de coexistence de toutes les sciences humaines, l'une par rapport à l'autre, nous avons mis en rapport le capitalisme et la schizophrénie. Cela, pour essayer d'embrasser l'ensemble des champs et ne pas nous limiter à une série de passages d'un champ à l'autre.

Question. – *De quelles expériences concrètes sont parties vos recherches et dans quels domaines et de quelle façon en envisagez-vous le développement pratique ?*

Félix Guattari. – Tout d'abord, de la pratique psychiatrique, de la psychanalyse et, plus particulièrement, de l'étude de la psychose. Notre impression est que les chaînes, les descriptions, la théorie freudienne et la psychiatrie sont relativement inadéquates pour rendre compte de ce qui se passe vraiment dans la maladie mentale. On a pu le constater depuis que, récemment, il a été possible d'avoir un certain type d'écoute de la maladie mentale.

Freud, si l'on veut, a développé ses concepts, au début du moins, dans le cadre d'un certain genre d'accès qu'il a eu aux névroses, et plus particulièrement à l'hystérie. Freud lui-même se plaignait à la fin de sa vie de n'avoir pas pu disposer d'un autre champ, de n'avoir pas eu d'autre

manière d'approcher la psychose. Il ne put aborder les psychotiques que tout à fait accidentellement et de l'extérieur. Il faut ajouter aussi que, dans le cadre des systèmes répressifs d'hospitalisation, on n'a pas accès à la schizophrénie. On a accès à des fous qui se trouvent à l'intérieur d'un système tel qu'il les empêche d'exprimer l'essence même de la folie. Ils n'expriment qu'une réaction à la répression dont ils sont l'objet, qu'ils sont obligés de subir. Il en résulte que la psychanalyse est pratiquement impossible dans le cas des psychoses. Et il en sera ainsi tant que les psychotiques seront pris dans le système répressif de l'hôpital. Or, plutôt que de transposer les chaînes descriptives de la névrose pour les appliquer à la psychose, nous avons essayé de faire l'inverse. C'est-à-dire que nous avons essayé de réexaminer les concepts de description de la névrose à la lumière des indications qui nous sont parvenues au contact de la psychose.

Gilles Deleuze. – Nous sommes partis de l'impression, je dis vraiment l'impression, et d'un savoir, que quelque chose n'allait pas dans la psychanalyse, que cela devenait une histoire interminable qui tournait sur elle-même. Prenons, par exemple, la cure psychanalytique. Eh bien, la cure était devenue un processus interminable où aussi bien le patient que le médecin tournaient dans un cercle qui, en fin de compte, quelles que fussent les modifications apportées, restait malgré tout un cercle œdipien, comme de dire « allez, parle... » alors qu'il s'agit toujours du père et de la mère. La référence restait toujours sur un axe œdipien. Et on a beau dire qu'il ne s'agit pas d'un père et d'une mère réels, qu'il s'agit peut-être d'une structure supérieure, que sais-je, qu'il s'agit d'un ordre symbolique, qu'il ne doit pas être pris au niveau de l'imaginaire, cela reste malgré tout un discours où le patient est là pour parler de père et de mère et l'analyste l'écoute en termes de père et de mère. C'étaient là les problèmes que Freud se posait de façon angoissante à la fin de sa vie : quelque chose ne va pas dans la psychanalyse, quelque chose est bloqué. C'est en train de

devenir, pensait Freud, une histoire interminable, une cure interminable, qui ne conduit à rien. Et Lacan a été le premier à indiquer à quel point les choses devaient être remises en question. Il a pensé résoudre le problème dans le sens d'un retour très profond à Freud. Nous sommes partis, au contraire, de l'impression que la psychanalyse tournait sur elle-même dans un cercle pour ainsi dire familialiste représenté par Œdipe. Et là, se produit quelque chose de très inquiétant. Bien que la psychanalyse ait changé ses méthodes, elle finit tout de même par se retrouver sur la ligne de la psychiatrie la plus classique. Michel Foucault l'a admirablement montré. C'est au XIX^e siècle que la psychiatrie a lié fondamentalement la folie à la famille. La psychanalyse a réinterprété ce lien, mais ce qui frappe, c'est que le lien demeure. Et même l'antipsychiatrie, qui présente des directions tellement révolutionnaires et tellement nouvelles, garde cette référence folie-famille. On parle de psychothérapie familiale. C'est-à-dire qu'on continue à chercher la référence fondamentale du dérangement mental dans des déterminations familiales du type père-mère ; et même si ces déterminations sont interprétées de façon symbolique, comme fonction symbolique père, fonction symbolique mère, ça ne change pas grand-chose à l'affaire.

Or, j'imagine que tout le monde connaît le texte admirable d'un fou, comme on dit, le président Schreber. Les mémoires du président Schreber, un paranoïaque ou un schizophrène, peu importe, présentent une sorte de délire racial, raciste, historique. Schreber délire les continents, les cultures, les races. Il s'agit d'un délire surprenant avec un contenu politique, historique, culturel. Nous lisons le commentaire de Freud et tout cet aspect du délire disparaît, il est écrasé par la référence à un père dont Schreber ne parle jamais. Les psychanalystes nous disent que c'est précisément parce qu'il n'en parle jamais que c'est important. Eh bien, nous répondons que nous n'avons jamais vu un délire schizophrénique qui ne soit avant tout racial, raciste, politique, qui ne

parte pas dans tous les sens de l'histoire, qui n'investisse pas les cultures, qui ne parle de continents, de royaumes, etc. Nous disons que le problème du délire n'est pas familial, qu'il ne concerne le père et la mère que très secondairement, en supposant même qu'il les concerne. Le véritable problème du délire, ce sont les transitions extraordinaires entre un pôle, comment dire, réactionnaire ou même fasciste du type « je suis de race supérieure » – ce qui apparaît dans tous les délires paranoïaques – et un pôle révolutionnaire : Rimbaud qui affirme « je suis de race inférieure de toute éternité »¹. Il n'y a pas de délires qui n'investissent pas l'Histoire avant d'investir une sorte de papa-maman ridicules. Et alors, même au niveau de la cure, de la thérapie – en supposant qu'il s'agisse d'une maladie mentale – si l'on ne tient pas compte des références historiques du délire, si l'on se contente de tourner en rond entre un père symbolique et un père imaginaire, on ne fait que du familialisme et l'on reste dans le cadre de la psychiatrie la plus traditionnelle.

Question. – *Est-ce que les études de linguistique peuvent servir à une interprétation du langage schizophrénique ?*

Félix Guattari. – La linguistique est une science en plein développement, encore largement à la recherche d'elle-même. Il y a peut-être une utilisation abusive, un peu hâtive de concepts qui sont encore en voie de formation. Il y a, plus particulièrement, une notion sur laquelle nous avons été amenés à réfléchir qui est celle de signifiant. Il nous semble que cette notion pose plusieurs problèmes aux différentes linguistiques. Elle en pose peut-être moins aux psychanalystes, mais nous pensons, quant à nous, qu'un certain mûrissement est encore nécessaire. Face aux problèmes de la société actuelle, il faut se placer dans une situation de remise en cause de la culture traditionnelle partagée, disons, entre les sciences humaines, la science, le scientisme – un mot à la mode depuis quelques années – et la responsabilité politique. Surtout après Mai 68, une révision de cette séparation est importante et nécessaire. De

ce point de vue, jusqu'à aujourd'hui, nous nous sommes contentés d'une sorte d'autonomisme, si l'on veut, des diverses disciplines. Les psychanalystes ont leur batterie de cuisine, les politiques la leur, et ainsi de suite. La nécessité de revoir cette division ne naît pas d'un souci d'éclectisme et ne conduit pas nécessairement à un type de confusionnisme. De même que ce n'est pas par confusion qu'un schizophrène passe d'un registre à un autre. C'est la réalité à laquelle il est confronté qui le conduit à ça. Le schizophrène suit, disons sans garantie épistémologique, cette réalité et c'est cette réalité qui l'entraîne à se déplacer d'un plan à un autre, d'une mise en question de la sémantique et de la syntaxe jusqu'à la révision d'une thématique concernant l'histoire, les races, etc. Eh bien, en un certain sens, ceux qui se trouvent dans le registre des sciences humaines et dans le domaine politique devraient, de ce point de vue, se « schizophréniser ». Et cela, non pas pour retrouver l'image illusoire qui nous présente le schizophrène pris dans la répression, selon laquelle il serait « autiste », replié sur lui-même, et ainsi de suite. Mais, au contraire, pour avoir cette même capacité d'embrasser l'ensemble des domaines. Très précisément, après Mai 68, la question se pose dans les termes suivants : ou l'on cherchera à unifier la compréhension de phénomènes comme, disons, la bureaucratisation dans les organisations politiques, la bureaucratisation dans le cadre du capitalisme d'Etat, avec celles de phénomènes très disparates et lointains comme par exemple l'obsession, les descriptions qui sont données par l'automatisme de répétition, ou bien, si l'on s'en tient à l'idée que les choses sont séparées, que chacun est un spécialiste et doit faire avancer ses études tout en restant dans son coin, il se vérifiera dans le monde des explosions qui échapperont complètement à la compréhension tant des politiques que des descriptions anthropologiques. En ce sens, remettre en cause la division des domaines et un peu aussi l'autosatisfaction des psychanalystes, des linguistes, des ethnologues, des pédagogues n'a pas

pour but la dissolution de leurs sciences, mais se propose de les approfondir pour les mettre en mesure d'être à la hauteur de leur objet. Toute une série de recherches conduites avant Mai 68 par des petits groupes privilégiés ont été mises en discussion, se sont pour ainsi dire trouvées à l'ordre du jour avec la révolution institutionnelle de ce printemps-là. Les psychanalystes sont de plus en plus « interpolés », ils doivent de plus en plus élargir leur domaine, de même les psychiatres. C'est un phénomène tout à fait nouveau. Qu'est-ce que cela signifie ? S'agit-il d'une mode, ou s'agit-il, comme l'affirment certains courants politiques, d'une manière de détourner les militants révolutionnaires de leurs objectifs ? Ou ne s'agit-il pas plutôt d'un appel, quoique confus, en faveur d'une révision profonde de la conceptualisation telle qu'elle est produite aujourd'hui ?

Question. – *La psychiatrie pourrait-elle jouer ce rôle, pour ainsi dire, de nouvelle science de l'homme, de science de l'homme par excellence ?*

Félix Guattari. – Plutôt que la psychiatrie, pourquoi pas les schizophrènes, les fous eux-mêmes ? Il ne me semble pas, pour le moment du moins, que ceux qui travaillent dans le domaine psychiatrique se trouvent exactement à l'avant-garde !

Gilles Deleuze. – Et il n'y a d'autre part aucune raison pour que la psychiatrie, plutôt qu'autre chose, devienne la science de l'homme par excellence. La notion de « science de l'homme par excellence » n'est pas du tout bonne. Ce pourrait être à la bibliophilie d'être la science de l'homme par excellence, et pourquoi pas, la science des textes. Le fait est que trop de sciences voudraient jouer ce rôle. Le problème n'est pas de savoir quelle sera la science de l'homme par excellence. Le problème est de savoir de quelle façon un certain nombre de « machines » douées d'une possibilité révolutionnaire vont se regrouper. Par exemple, la machine littéraire, la machine psychanalytique, les machines politiques. Ou bien elles vont trouver un point de liaison, comme elles l'ont déjà fait

jusque-là dans un certain système d'adaptation aux régimes capitalistes, ou bien elles trouveront une unité fracassante dans une utilisation révolutionnaire. Il ne faut pas poser le problème en termes de primauté, mais en termes d'usage, d'utilisation. Alors quelle utilisation ? La psychiatrie a recouvert jusque-là de son familialisme, de sa perspective familiale, une certaine utilisation qui nous semble forcément réactionnaire, si révolutionnaire que soient les personnes qui travaillent dans le domaine psychiatrique.

Question. — *Alors que la pensée philosophique ou scientifique procède en avançant et en opposant des concepts, la pensée mythique procède grâce à des images tirées du monde sensible. Ce sont les mots de Lévi-Strauss. Dans son livre, Interprétation de la schizophrénie, Arieti affirme que les malades mentaux ont recours à une logique intelligible, à un « système logique cohérent » même s'il n'a rien à faire avec la logique fondée sur les concepts. Arieti parle de « paléologique » et dit que, en effet, ce « système logique cohérent » rappelle la pensée mythique, la pensée des sociétés dites primitives, qu'il procède comme elle, par « association de qualités sensibles ». Comment expliquer ce phénomène ? La schizophrénie est-elle une stratégie de défense poussée jusqu'au refus de notre système logique ? Et, si cela est vrai, l'analyse du langage schizophrénique n'offre-t-elle pas un instrument d'une valeur incomparable aux sciences humaines, à l'étude de notre société ?*

Gilles Deleuze. — Je comprends bien cette question, elle est très technique. Je voudrais entendre ce qu'en pense Guattari.

Félix Guattari. — Je n'aime pas beaucoup le mot « paléologique » parce qu'il a des résonances avec « mentalité prélogique » et d'autres définitions de ce genre qui ont représenté une ouverture vers la ségrégation à la lettre, aussi bien de l'enfance que des maladies mentales. Alors, je ne sais pas de quelle façon il faut entendre une « paléologique ».

Gilles Deleuze. — Et puis « logique » n'est pas du tout un concept qui nous intéresse. C'est un terme tellement vague, tout est logique et rien ne l'est. Mais pour ce qui est de la question, pour ce que j'appellerai son

aspect technique, je me demande si dans la schizophrénie, chez les primitifs ou chez les enfants, il s'agit vraiment d'une logique des qualités sensibles.

Par rapport à ce que nous sommes en train de chercher, ce n'est pas là la question. Ce qui frappe, c'est qu'on oublie que la logique des qualités sensibles est une formule déjà trop théorique. On néglige quelque chose qui est le « pur vécu ». Il s'agit peut-être du vécu de l'enfant, du vécu du primitif, du vécu du schizophrène. Mais le vécu ne veut pas dire les qualités sensibles, mais « l'intensif ». Je sens que... « Je sens que » veut dire que quelque chose est en train de se passer en moi, que je vis en intensité, et l'intensité n'est pas la même chose que les qualités sensibles, elle est même tout à fait différente. Avec les schizophrènes, ça arrive continuellement. Un schizophrène dit « je sens que je deviens femme » ou bien « je sens que je deviens Dieu ». Les qualités sensibles n'ont rien à voir. J'ai l'impression qu'Arieti reste effectivement au niveau d'une logique des qualités sensibles, mais cela ne répond pas du tout à ce que dit un schizophrène. Quand un schizophrène dit « je sens que je deviens femme », « je sens que je deviens Dieu », « je sens que je deviens Jeanne d'Arc », que veut-il dire réellement ? La schizophrénie est une expérience involontaire et étonnante, et très très aiguë, d'intensité et de passages d'intensité. Quand un schizophrène dit « je sens que je deviens femme, je sens que je deviens Dieu », c'est comme si son corps franchissait un seuil d'intensité. Les biologistes parlent de l'œuf et le corps schizophrénique est une sorte d'œuf ; il y a ce corps catatonique qui n'est plus qu'un œuf. Eh bien, quand le schizophrène dit « je deviens Dieu, je deviens une femme », c'est comme s'il franchissait ce que les biologistes appellent un gradient, il traverse un seuil d'intensité, il y passe encore, il s'élève au-dessus, au-delà, etc. C'est de tout cela dont l'analyse traditionnelle ne rend pas compte. Et c'est pour cela que les recherches expérimentales pharmacologiques, relatives à la schizophrénie – si mal utilisées

aujourd'hui – pourraient être très riches. Parce que les études pharmacologiques, les recherches sur les drogues, posent le problème en termes de variation d'intensité du métabolisme. Le « je sens que... » doit être vu à travers les sensations de passage, les degrés d'intensité. Alors la différence entre notre conception et celle d'Arieti, avec tout le respect que nous pouvons avoir pour les travaux d'Arieti, réside dans le fait que nous interprétons la schizophrénie en termes d'expérience intensive.

Question. – *Mais que veut dire « intelligibilité » du discours schizophrénique ?*

Félix Guattari. – Il s'agit de savoir si la cohérence vient d'un ordre disons, d'expression rationnelle ou d'un ordre sémantique, ou si elle vient d'un ordre pour ainsi dire machinique. Après tout, au niveau de la représentation on s'arrange comme on peut, tout le monde s'arrange comme il peut. Aussi bien le scientifique qui cherche à reconstituer quelque chose dans l'ordre de l'expression, que le schizophrène. Mais celui-ci n'a pas en face de lui une possibilité de rendre intelligible ce qu'il essaie de reconstituer avec les moyens du bord, avec les moyens dont il dispose. En ce sens, on peut dire que les descriptions qui nous sont données dans le cadre de la psychanalyse, que nous appellerons œdipiennes, pour simplifier, constituent une représentation répressive. Même des auteurs importants, parmi ceux qui ont poussé le plus avant dans l'exploration des psychoses ou de l'enfance, parmi ceux qui ont quand même repéré ce problème des passages aux quantités intensives, ont ensuite fini, en dernière analyse, par décrire à nouveau les choses de manière œdipienne. Quelqu'un, et je parle de quelqu'un de très important, a parlé de micro-œdipisme et l'a fait bien qu'il eût constaté au niveau du fonctionnement, dans un cas de psychose, disons au niveau des pulsions partielles, qu'il existait un paysage à la Bosch, composé d'une infinité de fragments, de morceaux, où il n'y avait aucune idée du père, de la mère et de la très sainte trinité. Ce qui fait que, à ce niveau, la

représentation est prise littéralement à partir d'une seule idéologie dominante.

Question. – *Il existe des altérations typiques dans le langage schizophrénique. Y en a-t-il d'identiques dans un langage propre à certaines catégories sociales, par exemple, militaires, politiques, etc.?*

Félix Guattari. – Certainement. On peut même parler d'une sorte de paraphrénisation du langage militaire, ou bien, en ce moment, du langage des militants politiques. Mais il faudrait généraliser. Des catégories comme celles des psychiatres, des psychanalystes, des chercheurs ont recours à un langage de clôture de la représentation. A tel point que tout ce qui échappe à la production des machines désirantes est toujours reconduit à des synthèses limitatives, exclusives, avec un retour constant à des catégories dualistes, avec une séparation constante des plans. C'est un phénomène qu'une réforme épistémologique ne suffira pas à résoudre. Tout cela en effet met en jeu l'ensemble des équilibres des forces au niveau même de la lutte des classes. Cela veut dire qu'on aura beau rappeler l'attention d'une partie des psychanalystes, ou de tel ou tel chercheur ! Dans la mesure où ce qui est en jeu n'est pas un ordre séparé, comme ce serait le cas, disons, pour un ordre pulsionnel, mais dans la mesure où c'est l'ensemble même du fonctionnement des mécanismes sociaux, aussi bien dans l'ordre du désir que dans celui de la lutte révolutionnaire, ou des sciences et de l'industrie, dans la mesure où c'est tout cela qui est en jeu, le système dans son ensemble aura besoin de sécréter à nouveau ses modèles, ses castes, certaines expressions stéréotypées. On peut se demander si l'expression des militaires, des politiques, des scientifiques n'est pas en réalité, très exactement, une sorte d'anti-production, une sorte de travail de répression au niveau de l'expression dont le but est d'arrêter le travail de remise en question, travail incessant, débordant, qui se perd simplement dans le mouvement réel des choses.

Question. – *Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Roussel, Campana : que signifie dans ces cas la maladie mentale ?*

Gilles Deleuze. – Elle signifie beaucoup de choses. Jaspers et, aujourd'hui, Laing ont dit des choses très fortes à ce propos, même si jusqu'ici ils n'ont peut-être pas été très bien compris. Ils ont dit, en substance, que dans ce qui est appelé, *grosso modo*, folie, il y a deux choses : il y a une percée, une déchirure, comme une lumière soudaine, un mur qui est franchi et qu'il y a ensuite une dimension très différente qu'on pourrait appeler un effondrement. Oui, une percée et un effondrement. Je me souviens d'une lettre de Van Gogh. « On doit – écrivait-il – miner le mur. » Sauf que défoncer le mur est très très difficile et si on le fait trop brutalement, on se cogne, on tombe, on s'écroule. Van Gogh ajoutait aussi « on doit le traverser à la lime, lentement et avec patience ». Nous avons donc la percée et puis cet écroulement possible. Jaspers, lorsqu'il parle du processus schizophrénique, met en relief la coexistence de deux éléments : une sorte d'intrusion, l'arrivée de quelque chose qui n'a même plus d'expression, quelque chose de formidable et qui l'est à un point tel qu'il est difficile à dire, si réprimé dans nos sociétés qu'il risque de coïncider – et voilà le deuxième élément – avec l'effondrement. Nous retrouvons là le schizophrène autiste, le type qui ne bouge plus, qui peut rester immobile pendant des années. Dans le cas de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud, de Roussel, de Campana, etc., il y a sans doute coexistence de ces deux éléments : une percée fantastique, un trou dans le mur. Van Gogh, Nerval – et combien d'autres pourrions-nous citer ! – ont défoncé le mur du signifiant, le mur de Papa-Maman, ils sont bien au-delà, et nous parlent avec une voix qui est celle de notre futur. Mais le deuxième élément reste tout de même présent dans ce processus, et c'est le danger de l'effondrement. Que la percée, la déchirure puissent coïncider ou glisser dans une sorte d'effondrement est quelque chose que personne n'a le droit de traiter à la légère. Il faut

considérer ce danger comme fondamental. Les deux choses sont liées. Ça n'a pas de sens de dire qu'Artaud n'était pas schizophrène. Pire que ça, c'est honteux, c'est crétin. Artaud était évidemment schizophrène. Il a accompli la « percée géniale », il a défoncé le mur, mais à quel prix ? Le prix est celui d'un effondrement qui doit être qualifié de schizophrénique. La percée et l'effondrement sont deux moments différents. Mais il serait irresponsable d'ignorer le danger de l'effondrement dans des tentatives comme celles-là. Sauf que ça en vaut la peine.

Question. – Dans un hôpital psychiatrique, les internes, défiant le veto du directeur de la clinique, ont l'habitude de jouer aux cartes dans la chambre d'un malade qui, depuis des années, est dans un état de profonde catatonie : un objet. Pas un mot, pas un geste, pas un mouvement. Un jour, alors que les internes jouent, le malade, dont l'infirmier avait retourné la tête vers la fenêtre, dit à l'improviste : « voilà le directeur ! » Il retombe dans son silence et mourra quelques années plus tard sans jamais plus parler. Voilà donc son message au monde : « voilà le directeur ! »

Deleuze. – C'est une très belle histoire. Dans le sens de l'instauration d'une schizo-analyse – et c'est ce que nous souhaitons – on ne devrait pas tant se demander ce que veut dire la phrase « voilà le directeur ! » que ce qui est arrivé pour que ce malade autiste, replié sur son corps, ait constitué, avec l'arrivée du directeur, une petite machine qui lui a servi, même pour un temps très court.

Guattari. – Il me semble que, dans l'histoire, il n'est pas évident que le malade ait effectivement vu le directeur. Pour le sel de l'histoire, il serait même mieux qu'il ne l'ait pas vu. Le simple fait qu'il y ait eu une modification, un changement d'habitudes dû à la présence de jeunes internes, la transgression de la loi du directeur à cause du jeu pourrait avoir poussé le malade à faire émerger de nouveau la figure hiérarchique du directeur, à énoncer simplement une interprétation analytique de la

situation. Dans cet épisode, cela représente une belle illustration du transfert, une translation de la fonction analytique. Ce n'est pas un psychanalyste, que sais-je, un psycho-sociologue, qui est en train d'interpréter la structure de la situation. C'est littéralement un cri, une sorte de mot-lapsus, qui interprète le sens de l'aliénation dans laquelle se trouvent, non pas lui, le schizophrène, mais les personnes pour lesquelles c'est toute une entreprise que de simplement jouer aux cartes en présence de malades.

Question. – *Oui, mais le malade est bien présent à lui-même lorsqu'il lance son cri, même s'il n'a pas du tout vu le directeur...*

Guattari. – Présent à lui-même ! Je n'en suis pas sûr du tout. Il pourrait avoir vu passer un chat ou autre chose. Il est courant, dans une pratique de psychothérapie institutionnelle, que le schizophrène le plus perdu en lui-même sorte à l'improviste les histoires les plus invraisemblables sur votre vie privée, des choses dont on aurait pu croire que personne ne les connaissait, qu'il vous dise de la façon la plus crue des vérités que vous pensiez très secrètes. Ce n'est pas un mystère. Le schizophrène y a accès d'un seul coup, il est pour ainsi dire directement pointé sur les accrochages qui constituent le groupe dans son unité subjective. Il se trouve, entre guillemets, en situation de « voyance », là où les individus cristallisés dans leur logique, dans leur syntaxe, dans leurs intérêts sont absolument aveugles.

* Traduit de l'italien. « Capitalismo e schizofrenia », entretien avec Vittorio Marchetti, *Tempi moderni*, n° 12, 1972, p. 47-64.

1. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, « Mauvais sang », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1972, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 95.

« QU'EST-CE QUE C'EST,
TES "MACHINES DÉSI-RANTES" À TOI ? »*

Les lecteurs des *Temps Modernes* trouveront ici un étrange dossier. Pierre Bénichou expose certains résultats de son enquête sur les masochistes (les « vrais » masochistes, qui se font infliger des traitements souvent graves et sanguinaires). Mais, pour cette enquête, il ne s'adresse pas à eux, il ne les fait pas parler. Ils parleraient volontiers pourtant. Mais, parlant, ils entreraient dans un circuit préformé, préfabriqué : le circuit de leurs mythes et fantasmes, et même le circuit d'une psychanalyse dont tout le monde aujourd'hui a une idée plus ou moins précise, où chacun sait vaguement d'avance ce qu'on attend de lui, et répond Œdipe ou papa-maman dès qu'on l'interroge. Tout ce monde d'intériorité dont nous sommes profondément las.

A la trinité psychanalytique père-mère-moi, Pierre Bénichou substitue une toute autre trinité, flic-prostituée-client. Il serait hâtif de dire que c'est la même. Et, au lieu que le sujet parle et que le psychanalyste écrive éventuellement pour des publications scientifiques, c'est le sujet qui ne parle pas, qui n'a pas le droit de parler ; il écrit seulement, il écrit ses souhaits et demandes, il glisse un billet où il fait ses critiques de la dernière séance, ses projets pour la prochaine. Mais, en revanche, la prostituée, le flic parlent. L'enquête de Pierre Bénichou apporte ce qui manque tant à la psychanalyse aujourd'hui : une nouvelle relation avec le Dehors.

C'est tout ce qu'on veut par rapport à la relation psychanalytique : une inversion, une caricature, un extrême resserrement. Le masochisme est la

perversion par excellence qui passe par la forme d'un contrat, même s'il appartient à ce contrat d'être chaque fois débordé, détourné par le caprice ou l'autorité supérieure de la « Maîtresse » toute puissante. (P. B. fait état du paiement mensuel qui donne droit à un certain nombre de séances.) C'est que, là comme dans la psychanalyse, le contrat prend une dimension qui n'a pas d'équivalent ailleurs : il n'y a plus de distinction possible entre les parties contractantes et l'objet sur lequel le contrat porte. Comme dit Pierre Bénichou, « la déviation sexuelle *proprement dite* est le seul domaine où s'instaure une relation directe. La prostituée fait plus que fournir un objet, elle *est* cet objet. Matière vivante qui écoute, enregistre, répond, interroge, décide, drogue qui fixe elle-même sa dose ; roulette qui choisit sa case, toujours celle d'à côté, évidemment. Elle a tout vu, tout entendu... Et rien compris ? Qu'importe, elle raconte, elle sait de quoi elle parle, elle "connaît" ». De la relation perverse et de la relation psychanalytique, laquelle défigure l'autre ?

La psychiatrie fut longtemps une discipline normative, parlant au nom de la raison, de l'autorité et du droit, dans un double rapport avec les asiles et les tribunaux. Puis vint la psychanalyse comme discipline interprétative : folie, perversion, névrose, on cherchait ce que « ça voulait dire », du dedans. Nous réclamons aujourd'hui les droits d'un nouveau fonctionnalisme : non plus ce que ça veut dire, mais comment ça marche, comment ça fonctionne. Comme si le désir ne voulait rien dire mais était un agencement de petites machines, *machines désirantes*, toujours dans un rapport particulier avec les grandes machines sociales et les machines techniques. Qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes à toi ? Dans un texte difficile et beau, Marx invoquait la nécessité de penser la sexualité humaine, non seulement comme un rapport entre deux sexes humains, masculin et féminin, mais comme un rapport « entre le sexe humain et le sexe non humain »¹. Il ne songeait évidemment pas aux animaux, mais à ce qu'il y a de non-humain dans la sexualité humaine : les machines du

désir. Peut-être la psychanalyse en est-elle restée à une idée anthropomorphique de la sexualité, jusque dans sa conception du fantasme et du rêve. Une étude exemplaire comme celle de Pierre Bénichou, présentant les machines masochistes réelles (il y a aussi des machines paranoïaques, des machines schizophréniques réelles, etc.), trace la voie d'un tel fonctionnalisme, ou d'une analyse, dans l'homme, du « sexe non humain ».

* Introduction au texte de Pierre Bénichou, « Sainte Jackie, Comédienne et Bourreau », *Les Temps Modernes*, n° 316, novembre 1972, p. 854-856.

1. K. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, in *Œuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 182-184.

SUR LES LETTRES DE H. M.*

Les prisons sont en majorité peuplées de jeunes gens « petits délinquants », avec ou sans travail, chômeurs, marginaux de toutes sortes. Comme beaucoup de magistrats le reconnaissent en privé, ils n'ont rien à faire en prison ; le rapport Arpaillanges¹, maintenu secret, le confirme. Un contre-expert osera dire à H. M. : « La prison n'est pas la solution à votre problème. » On voudrait demander au contre-expert pour qui et pour quel problème la prison est une « solution ». Par un système très précis de police, de casier, de contrôle, qui leur ôte toute chance d'échapper aux conséquences d'une première condamnation, ces jeunes gens sont amenés à revenir en prison très vite après en être sortis. Leurs condamnations se succèdent, qui leur collent l'étiquette « irrécupérables ».

Pour ces jeunes gens actuellement, la frontière est souvent étroite entre une tentation permanente de suicide, et la naissance d'une certaine forme de conscience politique qui se développe en prison même. Il ne s'agit pas pour eux d'incriminer vaguement la société, ni la fatalité, pas plus que de prendre de bonnes résolutions, mais de faire l'analyse vécue des mécanismes personnifiés qui ne cessent de les pousser en maison de correction, à l'hôpital, à la caserne, en prison. Né de la solitude, le besoin d'écrire à des proches, à des amis, nourrit cette réflexion politique d'un genre nouveau où tendent à s'effacer les distinctions traditionnelles du public et du privé, du sexuel et du social, de la revendication collective et du mode de vie personnel. Dans beaucoup des lettres de H.M. l'écriture change progressivement, sous Mandrax, « Mandrax le Magnifique », et

témoigne de personnalités complémentaires ou opposées qui s'agitent dans le détenu, participent toutes au même « effort de réflexion ». Le suicidaire l'a emporté ; il aurait pu en être autrement, si la médecine pénitentiaire n'était pas un simple prolongement de la fliquerie. Cette correspondance est exemplaire parce que, à travers les qualités d'âme et de pensée, elle dit justement ce à quoi pense un prisonnier. Et ce n'est pas ce que l'on croit d'ordinaire.

Ces lettres ressassent toutes sortes de choses qui font obsession : écris-moi, si tu savais ce que c'est qu'un mot..., mets un timbre à 30 F, pas la peine de donner notre fric aux P. et T., j'écris comme un dégueulasse, ma main abîmée, on a cassé mon plâtre et on ne le remet pas, « c'est peut-être les gens bien qui m'ont fait le plus de mal », Mandrax, je vais délirer... FREEDOM, passez-moi des livres, *L'Anti-Psychiatrie*, le *Saint Genet* de Sartre... Ces lettres parlent de toutes sortes d'envies de fuir, comme de vivre. Non pas une évasion impossible. Mais fuir les pièges de la police qui l'ont ramené en prison. Fuir en Inde où il voulait aller avant sa dernière arrestation. Fuite spirituelle à la Krisna. Ou bien dans la prison même fuir sur place, et se fuir soi-même, en défaisant certains personnages qui l'habitent, fuir à la manière des schizophrènes, et de l'anti-psychiatrie. Des fuites à la Genet, où il s'agit de « rester cool » par rapport au sentiment de persécution qu'il sent monter en lui, et qu'il sait être provoqué par des persécutions trop réelles. Des fuites communautaires, où la « communauté » s'oppose aux « micro-sociétés hippies qui ne font qu'imiter notre société fasciste ». Ou encore des fuites actives, à sens politique, à la Jackson², où l'on ne fuit pas sans chercher des armes, sans attaquer : « J'ai pas d'avocat et je ne sais pas si j'en prendrai un, car je ne veux pas un avocat qui vienne pleurer et implorer la clémence de la justice. Je veux un avocat qui vienne gueuler, tempêter... ». « Je suis arrivé au fond de l'angoisse, je ne demanderai pas l'indulgence du tribunal, mais je hurlerai l'injustice, je proclamerai la corruption

policière..., je te quitte car le délire me guette, et ils se serviront de ces lettres pour m'enfoncer... » Et si rien d'autre n'est possible, fuir en se tuant, « j'attendrai mon jugement à moins que la vie ne me devienne trop dure à supporter et que je décide de ne plus rien attendre. C'est une chose que j'entrevois chaque jour, mais il est aussi difficile de vivre comme il est difficile de mourir. Bon je vais me coucher et continuer à lire mon bouquin de Laing, car décidément j'ai pas le moral aujourd'hui » (veille du suicide). Il y a des chances pour que directeur et gardiens disent : chantage, mauvaises lectures et simulation.

H. M. était homosexuel. Il y a des gens pour penser qu'un homosexuel a une situation moins difficile en prison, puisque tout le monde le devient. C'est le contraire ; la prison est bien le dernier lieu où l'on puisse être « naturellement » homosexuel, sans être pris dans un système de brimades et de prostitution dont *l'administration joue très volontairement pour diviser entre eux les détenus*. H. M. avait pourtant su se faire estimer et aimer des autres détenus, sans rien cacher de son homosexualité. Et c'est précisément sur un rapport d'un surveillant, à la suite d'une altercation, que H. M. est envoyé au mitard pour « flagrant délit ». On se demande de quel droit la prison se permet de juger et de punir l'homosexualité.

Le prisonnier pense qu'on ne l'a jamais laissé tranquille, en vérité, qu'on en rajoute, avec un acharnement constant. Même la prison a encore une prison plus secrète, plus grotesque et plus dure, le mitard, auquel la « réforme » Pleven se garde bien de toucher³. Lors d'une condamnation précédente pour tentative de cambriolage, sa peine étant terminée, on lui rajoute quarante-cinq jours de contrainte (non-paiement des frais de justice), et puis au moment de sortir, il est repris sur plainte d'un maton qui, l'ayant roué de coups, assure avoir été attaqué par lui. Ou bien, ayant pris de la drogue, ayant commencé une psychothérapie, étant à l'hôpital pour une tout autre raison (hépatite virale), il est poursuivi dans l'hôpital

même par un provocateur qui lui téléphone, le supplie de lui procurer quelques plaques d'opium, ne cesse pas d'insister et le donne à la police. Comment on fait d'un usager de la drogue, actuel ou même ancien, un « redoutable trafiquant » pour les statistiques de la police et les commentaires des journaux réactionnaires du type *Aurore*. Arrêté aussitôt, nouvelle détention préventive, nouvelle provocation, un « flagrant délit » d'homosexualité le mène au mitard où il se tue. Ce qui est en cause n'est pas seulement un système social en général avec ses exclusions et ses condamnations, mais l'ensemble des provocations délibérées et personnifiées par lesquelles ce système fonctionne, assure son ordre, par lesquelles il fabrique ses exclus et ses condamnés, conformément à une politique qui est celle du Pouvoir, de la police et de l'administration. Un certain nombre de gens sont directement et personnellement responsables de la mort de ce détenu.

* *Suicides dans les prisons en 1972*, Paris, Gallimard, coll. « Intolérable », 1973, p. 38-40. Ce texte – non signé, selon les principes du GIP – a été écrit avec Daniel Defert, sociologue, compagnon de Michel Foucault et co-fondateur du GIP. Voir la note de présentation du texte n° 25.

1. Pierre Arpaillanges, Directeur des Affaires criminelles et des grâces au ministère de la Justice depuis l'entrée en fonction de Pleven en juin 1969, avait rédigé en juin 1972 un rapport très critique sur le fonctionnement du système pénitentiaire (dysfonctionnement des prisons, surpeuplement, etc.). Encore secret au moment où Deleuze et Defert écrivent ce texte, il sera rendu public par le ministère en juin 1973.

2. George Jackson était un militant noir américain, détenu dans les prisons de San Quentin et Soledad où il fut assassiné le 21 août 1971. Deleuze collabora, avec certains membres du GIP, à un numéro spécial sur *L'Assassinat de George Jackson*, Paris, Gallimard, coll. « Intolérable », 1971.

3. Voir la note c du texte n° 25.

LE FROID ET LE CHAUD*

Le modèle du peintre, c'est la marchandise. Toutes sortes de marchandises : vestimentaires, balnéaires, nuptiales, érotiques, alimentaires. Le peintre est toujours présent, silhouette noire : il a l'air de regarder. Le peintre et l'amour, le peintre et la mort, le peintre et la nourriture, le peintre et l'auto : mais d'un modèle à l'autre, tout est mesuré à l'unique modèle Marchandise qui circule avec le peintre. Les tableaux, chacun construit sur une couleur dominante, forment une série. On peut faire comme si la série s'ouvrait sur le tableau *Rouge de cadmium*, et se fermait sur le *Vert Véronèse*, représentant le même tableau, mais cette fois exposé chez le marchand, le peintre et son tableau devenus eux-mêmes marchandises. Ou bien on peut imaginer d'autres débuts et d'autres fins. D'un tableau à l'autre, de toute façon, une promenade qui n'est pas seulement celle du peintre à travers les magasins, mais une circulation qui est celle de la valeur d'échange, un voyage qui est celui des couleurs, et dans chaque tableau un voyage, une circulation des tons.

Rien n'est neutre, ni passif. Et pourtant le peintre ne veut rien dire, ni approbation, ni colère. Les couleurs ne veulent rien dire : le vert n'est pas espérance ; ni le jaune, tristesse ; ni le rouge, gaieté. Rien que du chaud ou du froid, du chaud et du froid. Du matériel dans l'art : Fromanger peint, c'est-à-dire fait fonctionner un tableau. Tableau-machine d'un artiste mécanicien. L'artiste mécanicien d'une civilisation : comment fait-il fonctionner le tableau ?

Le peintre, accompagné d'un photographe de presse, a d'abord repéré les lieux : la rue, un magasin, des gens. Il ne s'agit pas de saisir une

atmosphère. Plutôt une imminence toujours suspendue, l'uniforme possibilité que surgisse n'importe où quelque chose comme un nouvel assassinat Kennedy, dans un système d'indifférences où circule la valeur d'échange. Le photographe prend plusieurs clichés incolores, le peintre choisira celui qui lui convient. Il aura choisi la photo en correspondance avec un autre choix, celui d'une couleur dominante unique telle qu'elle sort d'un tube (les deux choix se confortent). Le peintre projette la photo sur la toile, et peint la photo projetée. Analogie avec certaines techniques de tapisserie. Le peintre peint *dans le noir*, pendant des heures. Son activité nocturne révèle une vérité éternelle de la peinture : que jamais le peintre n'a peint sur la surface blanche de la toile pour reproduire un objet fonctionnant comme modèle, mais qu'il a toujours peint sur une image, un simulacre, une ombre de l'objet, pour produire une toile dont le fonctionnement même renverse le rapport du modèle et de la copie, et qui fait précisément qu'il n'y a plus de copie *ni de modèle*. Pousser la copie, et la copie de copie, jusqu'au point où elle se renverse elle-même, et produit le modèle : Pop'Art ou peinture pour un « plus de réalité ».

Donc le peintre peint avec la couleur choisie qui sort du tube, et qu'il mélange seulement avec du blanc de zinc. Cette couleur, en rapport avec la photo, peut être chaude comme le *Rouge Chine vermillonné* ou le *Violet de Bayeux*, froide comme le *Vert Aubusson* ou le *Violet d'Egypte*. Il commencera par les zones les plus claires (les plus mélangées de blanc), construisant son tableau dans une montée qui interdit à la fois les retours en arrière, les bavures et les fondus. Série ascendante irréversible faite d'aplats, et qui monte vers la pure couleur jaillie du tube, ou la rejoint, comme si le tableau devait à la fin rentrer dans le tube en lui-même.

Mais ce n'est pas ainsi que le tableau fonctionne encore. Car le froid ou le chaud d'une couleur définissent seulement un potentiel, qui ne sera effectué que dans l'ensemble des rapports avec d'autres couleurs. Par exemple une seconde couleur vient affecter un élément précis de la

photo, un personnage qui passe : non seulement elle est plus claire ou plus foncée que la dominante, mais, chaude ou froide à son tour, elle peut chauffer ou refroidir la dominante. Un circuit d'échange et de communication commence à s'établir dans le tableau, et d'un tableau à l'autre. Suivons le *Violet de Bayeux*, avec une gamme ascendante chaude : un petit bonhomme, à l'arrière, est constitué vert et froid, pour chauffer encore par opposition le violet potentiellement chaud. Ce n'est pas suffisant pour que la vie passe. Un homme jaune et chaud, à l'avant, va induire ou ré-induire le violet, le faire passer à l'acte par l'intermédiaire du vert, et par-dessus le vert. Mais aussi bien le vert froid est maintenant tout seul, mis hors circuit, comme s'il avait épuisé sa fonction en un coup. Il faut le soutenir lui-même, le remettre dans le tableau, le réanimer ou le réactiver dans l'ensemble du tableau, par un troisième personnage bleu froid derrière le jaune. Il arrive dans d'autres cas que ces couleurs secondaires et circulatoires soient groupées sur un seul personnage, qu'elles divisent en tranches ou en arcs. Il arrive aussi parfois que la photo manifeste un point de résistance à sa transformation en tableau vivant. Elle laisse un résidu, comme dans le *Violet de Bayeux*, où un dernier personnage dans le groupe-avant reste indéterminé. C'est lui qui sera traité en noir, comme un double potentiel s'actualisant aussi bien dans un sens *et* dans l'autre, ou qui peut « filer » vers le bleu froid comme vers le chaud violet. Le résidu se trouve réinjecté dans le tableau, si bien que le tableau fonctionne à partir du déchet de la photo non moins que la photo, à partir des couleurs constituantes du tableau.

Nous devons tenir compte encore d'un autre élément, présent dès le début dans tous les tableaux, sautant d'un tableau à l'autre : le peintre noir, au premier plan. Le peintre qui peint dans le noir est lui-même noir : silhouette massive, arcades saillantes, menton dur et lourd, cheveux-cordages, il observe les marchandises. Il attend. Mais le noir n'existe pas, le peintre noir n'existe pas. Le noir n'est même pas un

potentiel à la manière d'une couleur chaude ou froide. Il est un potentiel au second degré, parce qu'il est l'un et l'autre, froid tiré vers le bleu, chaud tiré vers le rouge. Ce noir qui est là avec tant de force n'a pas d'existence, mais une fonction primordiale dans le tableau : chaud ou froid, il sera l'inverse de la couleur dominante, ou bien le même que cette couleur, par exemple pour réchauffer ce qui était froid. Soit le tableau *Vert Aubusson* : le peintre noir regarde et aime le mannequin assis, femme verte morte et froide. Elle est belle dans sa mort. Alors pour rendre cette mort chaude, il faut extraire quelque chose du jaune inclus dans ce vert, et pour cela insister sur le bleu comme complémentaire du jaune, donc refroidir ce peintre noir pour réchauffer la mort verte. (Voir aussi comment, dans *Rouge de cadmium clair*, les mannequins jeunes mariées sont très discrètement pourvues de têtes de mort, et dans *Violet de Mars*, les mortes porte-maillots sont d'élégants vampires pris dans un rapport variable avec la silhouette noire.) Bref le peintre noir a dans le tableau deux fonctions, suivant deux circuits : lourde silhouette immobile paranoïaque qui fixe la marchandise autant qu'il est fixé par elle ; mais aussi ombre schizo mobile, en perpétuel déplacement par rapport à soi-même, parcourant toute l'échelle du froid et du chaud, pour réchauffer le froid et refroidir le chaud, voyage incessant sur place.

Le tableau, et la série des tableaux, ne veulent rien dire, mais ils fonctionnent. Ils fonctionnent avec au moins ces quatre éléments (et il y en a bien d'autres) : la gamme ascendante irréversible de la couleur dominante qui trace dans le tableau tout un système de *connexions* marquées de points blancs ; le réseau des couleurs secondaires, qui forme au contraire les *disjonctions* du froid et du chaud, tout un jeu réversible de transformations, de réactions, d'inversions, d'inductions, chauffages et refroidissements ; la grande *conjonction* du peintre noir, qui inclut en soi le disjoint et distribue les connexions ; et au besoin le *résidu* de photo qui

réinjecte dans le tableau ce qui allait lui échapper. Une étrange vie circule, force vitale.

C'est qu'il y a deux circuits coexistants, imbriqués l'un dans l'autre. Le circuit de la photo, ou des photos, qui joue ici comme support de marchandise, circulation de la valeur d'échange, et dont l'important est qu'il mobilise des indifférents. Indifférence des trois plans du tableau : indifférence de la marchandise à l'arrière-plan, équivalence de l'amour, de la mort ou de l'aliment, du nu ou du vêtu, de la nature morte et de la machine ; indifférence des passants, immobiles ou fuyants, comme l'homme bleu et la femme verte du *Violet de Mars*, ou l'homme qui passe en mangeant devant les mariées ; indifférence du peintre noir à l'avant plan, son équivalence indifférente à toute marchandise et tout passant. Mais peut-être ce circuit d'indifférences respectives, reflétées l'une dans l'autre, échangées l'une l'autre, introduit-il comme un constat : le sentiment que quelque chose cloche, ne cesse de rompre l'équilibre apparent, chacun menant sa propre affaire dans la profondeur cloisonnée du tableau, la marchandise avec la marchandise, les hommes avec les hommes, le peintre avec le peintre. Circuit de mort où chacun va vers son propre tombeau, ou y est déjà. Mais c'est sur ce point de rupture, partout présent, que l'autre circuit se branche, regagnant tout le tableau, le réorganisant, brassant les plans distincts en anneaux d'une spirale qui fait revenir l'arrière en avant, réagir les éléments les uns sur les autres dans un système d'inductions simultanées : circuit vital cette fois, avec son soleil noir, sa couleur ascendante, ses froids et chauds rayonnants. Et toujours le circuit de vie se nourrit du circuit de mort, l'emporte avec soi pour en triompher.

C'est difficile de demander à un peintre : pourquoi tu peins ? La question n'a pas de sens. Mais comment peins-tu, comment le tableau fonctionne-t-il, et du coup, qu'est-ce que tu veux en peignant ? Supposons que Fromanger réponde : je peins dans le noir, et ce que je

veux c'est le froid et le chaud, et je le veux dans les couleurs, à travers les couleurs. Un cuisinier aussi peut vouloir le froid et le chaud, un drogué aussi peut vouloir le froid et le chaud. Il se peut que, pour Fromanger, ses tableaux soient sa cuisine à lui, ou bien sa drogue à lui. *Hot* et *cool*, voilà ce qu'on peut arracher à la couleur autant qu'à autre chose (à l'écriture, à la danse et musique, aux médias). Inversement on peut arracher autre chose à la couleur, et ce n'est jamais facile d'arracher quoi que ce soit. Arracher, extraire, veut dire que l'opération ne se fait pas toute seule. Comme le montre Mc Luhan¹, quand le milieu est chaud, rien ne circule et ne communique que par le froid qui commande toute participation active, celle du peintre à son modèle, celle du spectateur à son peintre, celle du modèle à sa copie. Ce qui compte, ce sont les renversements perpétuels du *hot* et *cool*, d'après lesquels il arrive au chaud de rafraîchir le froid, au froid de réchauffer le chaud : chauffer un four en entassant des boules de neige.

Qu'est-ce qu'il y a de révolutionnaire dans cette peinture-là ? Peut-être est-ce l'*absence* radicale d'amertume, et de tragique, et d'angoisse, de toute cette chierie des faux grands peintres qu'on dit témoins de leur époque. Tous ces fantasmes fascistes et sadiques qui font passer un peintre pour critique aigu du monde moderne, alors qu'il jouit seulement de ses propres ressentiments, de ses propres complaisances et de celles de ses acheteurs. Parfois c'est abstrait, et ce n'en est pas moins sale et triste, écœurant. Comme disait le garde-chasse au peintre : « Tous ces tubes et ces vibrations de tôle ondulée sont plus bêtes que tout, et assez sentimentaux ; ils montrent beaucoup d'apitoiement sur soi-même et beaucoup de vanité nerveuse. » Fromanger fait le contraire, quelque chose de vital et de puissant. C'est peut-être en ce sens qu'il n'est pas aimé du marché, ni des esthètes. Ses tableaux sont pleins de vitrines, il met partout sa silhouette : il n'y a là pourtant aucun miroir pour personne. Contre le fantasme qui mortifie la vie, qui la tourne vers la

mort, vers le passé, même quand il opère avec modern style : opposer au fantasme un processus de vie toujours conquis contre la mort, toujours arraché au passé. Fromanger sait la nocivité de son modèle, la ruse de la marchandise, l'éventuelle bêtise d'un passant, la haine qui peut entourer un peintre dès qu'il a des activités politiques, la haine qu'il peut lui-même éprouver. Mais de cette nocivité, de cette ruse, de cette laideur, de cette haine, il ne fait pas un miroir narcissique pour une hypocrite réconciliation généralisée, immense apitoiement sur soi-même et sur le monde. De ce qui est laid, répugnant, haineux et haïssable, il sait extraire les froids et les chauds qui forment une vie pour demain. Imaginons la froide révolution comme devant réchauffer le monde surchauffé d'aujourd'hui. Hyper-réalisme, pourquoi pas, si c'est arracher au réel morne et oppressif un « plus de réalité » pour une joie, pour une détonation, pour une révolution. Fromanger aime la femme marchandise, verte-morte, qu'il fait vivre en bleuisant le noir du peintre. Peut-être même la grosse dame violette qui attend, morne, on ne sait quelle cliente. Il aime tout ce qu'il a peint. Ce qui ne suppose aucune abstraction, aucun consentement non plus, mais beaucoup d'extraction, de force extractive. C'est curieux, à quel point un révolutionnaire n'agit qu'en fonction de ce qu'il aime *dans* le monde même qu'il veut détruire. Il n'y a de révolutionnaire que joyeux, et de peinture esthétiquement et politiquement révolutionnaire que joyeuse. Fromanger éprouve et fait ce que Lawrence dit : « Pour moi, il y a de la joie dans un tableau, ou bien ce n'est pas un tableau. Les plus sombres tableaux de Piero della Francesca, de Sodoma ou de Goya, expriment toujours cette joie indescriptible qui accompagne la vraie peinture. Les critiques modernes parlent beaucoup de la laideur, mais je n'ai jamais vu un vrai tableau qui m'ait semblé laid. Le sujet peut être laid, il peut avoir une qualité terrifiante, désespérante, presque répugnante, comme dans Le Greco. Mais tout cela est étrangement balayé par la joie du tableau. Aucun artiste,

même le plus désespéré, n'a peint un tableau sans éprouver cette étrange joie que procure la création de l'image² » – c'est-à-dire la transformation de l'image sur le tableau, le changement que le tableau produit dans l'image.

* In *Fromanger, le peintre et le modèle*, Paris, Baudard Alvarez, 1973 (catalogue d'exposition). Gérard Fromanger, né en 1939, se fait remarquer en Mai 68 en exposant de grandes sphères de plastique dans les rues de Paris. Mais c'est aux compositions monochromes vers lesquelles se tourne Fromanger au début des années 1970, que le texte de Deleuze est consacré.

1. M. Mc Luhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Mame-Seuil, 1968, p. 39-50.

2. D.H. Lawrence, *Eros et les chiens*, Paris, Christian Bourgois éd., 1969, p. 195.

PENSÉE NOMADE*

Si nous demandons ce qu'est ou ce que devient Nietzsche aujourd'hui, nous savons bien à qui il faut s'adresser. Il faut s'adresser à des jeunes gens qui sont en train de lire Nietzsche, qui découvrent Nietzsche. Nous, nous sommes déjà trop vieux, pour la plupart ici. Qu'est-ce qu'un jeune homme actuellement découvre dans Nietzsche qui n'est sûrement pas ce que ma génération y a découvert, qui n'était sûrement pas ce que les générations précédentes y avaient découvert ? Comment se fait-il que de jeunes musiciens aujourd'hui se sentent concernés par Nietzsche dans ce qu'ils font, encore qu'ils ne fassent pas du tout une musique nietzschéenne au sens où Nietzsche en faisait ? Comment se fait-il que de jeunes peintres, de jeunes cinéastes se sentent concernés par Nietzsche ? Qu'est-ce qui se passe, c'est-à-dire comment est-ce qu'ils reçoivent, eux, Nietzsche ? Tout ce qu'on peut expliquer à la rigueur, du dehors, c'est de quelle manière Nietzsche a réclamé pour lui-même et pour ses lecteurs, contemporains et à venir, un certain droit au contresens. Pas n'importe quel droit, d'ailleurs, parce qu'il a ses règles secrètes, mais un certain droit au contresens sur lequel je voudrais m'expliquer tout à l'heure, et qui fait qu'il n'est pas question de commenter Nietzsche comme on commente Descartes, Hegel. Je me dis : qui est-ce aujourd'hui, le jeune homme nietzschéen ? Est-ce que c'est celui qui prépare un travail sur Nietzsche ? C'est possible. Ou bien est-ce que c'est celui qui, volontairement ou involontairement peu importe, produit des énoncés singulièrement nietzschéens dans le courant d'une action, d'une passion, d'une expérience ? Cela arrive aussi. A ma connaissance, un des textes récents

les plus beaux, les plus profondément nietzschéens, c'est le texte que Richard Deshayes écrit : *Vivre, c'est pas survivre*, juste avant de recevoir une grenade au cours d'une manifestation¹. Les deux ne s'excluent peut-être pas. Peut-être qu'on peut écrire sur Nietzsche, et puis produire dans le courant de l'expérience des énoncés nietzschéens.

On sent tous les dangers qui nous guettent dans cette question : qu'est-ce que Nietzsche aujourd'hui ? Danger démagogique (« les jeunes avec nous... »). Danger paternaliste (conseils à un jeune lecteur de Nietzsche...). Et puis surtout danger d'une abominable synthèse. On prend comme aube de notre culture moderne la trinité : Nietzsche, Freud, Marx. Peu importe que tout le monde y soit désamorcé d'avance. Marx et Freud sont peut-être l'aube de notre culture, mais Nietzsche, c'est tout à fait autre chose, l'aube d'une contre-culture. Il est évident que la société moderne ne fonctionne pas à partir de codes. C'est une société qui fonctionne sur d'autres bases. Or, si l'on considère, non pas la lettre de Marx et de Freud, mais le devenir du marxisme ou le devenir du freudisme, on voit qu'ils se sont lancés paradoxalement dans une espèce de tentative de recodage : recodage par l'Etat, dans le cas du marxisme (« vous êtes malade par l'Etat, et vous guérirez par l'Etat », ce ne sera pas le même Etat) – recodage par la famille (être malade de la famille et guérir par la famille, pas la même famille). C'est cela qui constitue vraiment, à l'horizon de notre culture, le marxisme et la psychanalyse comme les deux bureaucraties fondamentales, l'une publique, l'autre privée, dont le but est d'opérer tant bien que mal un recodage de ce qui ne cesse à l'horizon de se décoder. L'affaire de Nietzsche, au contraire, n'est pas là du tout. Son problème est ailleurs. A travers tous les codes, du passé, du présent, de l'avenir, il s'agit pour lui de faire passer quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder. Le faire passer sur un nouveau corps, inventer un corps sur lequel cela puisse passer et couler : un corps qui serait le nôtre, celui de la Terre, celui de l'écrit...

Les grands instruments de codage, on les connaît. Les sociétés ne varient pas tellement, elles ne disposent pas tellement de moyens de codage. On en connaît trois principaux : la loi, le contrat et l'institution. Par exemple, on les retrouve très bien dans le rapport que les hommes entretiennent ou ont entretenu avec les livres. Il y a des livres de la loi, où le rapport du lecteur avec le livre passe par la loi. On les appelle plus particulièrement d'ailleurs des codes, ou bien des livres sacrés. Et puis il y a une autre sorte de livres qui passe par le contrat, la relation contractuelle bourgeoise. C'est à la base de la littérature laïque et du rapport de vente du livre : je t'achète, tu me donnes à lire – un rapport contractuel où tout le monde est pris, auteur, éditeur, lecteur. Et puis il y a une troisième sorte de livres, le livre politique, de préférence révolutionnaire, qui se présente comme un livre d'institutions, soit d'institutions présentes, soit d'institutions à venir. Toutes sortes de mélanges se font : des livres contractuels ou institutionnels qui sont traités comme des textes sacrés... etc. C'est que tous les types de codage sont tellement présents, sous-jacents, qu'on les retrouve les uns dans les autres. Soit un tout autre exemple, celui de la folie : la tentative de coder la folie s'est faite sous les trois formes. D'abord les formes de la loi, c'est-à-dire de l'hôpital, de l'asile – c'est le codage répressif, c'est l'enfermement, le vieil enfermement qui est appelé dans l'avenir à devenir un dernier espoir de salut lorsque les fous diront : « c'était le bon temps lorsqu'on nous enfermait, car des choses pires se passent aujourd'hui ». Et puis il y a eu une espèce de coup formidable qui a été le coup de la psychanalyse : il était entendu qu'il y avait des gens qui échappaient à la relation contractuelle bourgeoise telle qu'elle apparaissait dans la médecine, et ces gens, c'étaient les fous, parce qu'ils ne pouvaient pas être parties contractantes, ils étaient juridiquement « incapables ». Le coup de génie de Freud a été de faire passer sous la relation contractuelle une partie des fous, au sens le plus large du mot, les névrosés, et d'expliquer qu'on

pouvait faire un contrat spécial avec ceux-là (d'où l'abandon de l'hypnose). Il est le premier à introduire dans la psychiatrie, et c'est cela finalement la nouveauté psychanalytique, la relation contractuelle bourgeoise qui jusque-là en avait été exclue. Et puis, il y a encore les tentatives plus récentes, dont les implications politiques et parfois les ambitions révolutionnaires sont évidentes, les tentatives dites institutionnelles. On retrouve là le triple moyen de codage : ou bien ce sera la loi, et si ce n'est pas la loi ce sera la relation contractuelle, si ce n'est pas la relation contractuelle ce sera l'institution. Et sur ces codages fleurissent nos bureaucraties.

Devant la manière dont nos sociétés se décodent, dont les codes fuient par tous les bouts, Nietzsche est celui qui n'essaie pas de faire du recodage. Il dit : cela ne va pas encore assez loin, vous n'êtes encore que des enfants (« l'égalisation de l'homme européen est aujourd'hui le grand procès irréversible : on devrait encore l'accélérer »). Au niveau de ce qu'il écrit et de ce qu'il pense, Nietzsche poursuit une tentative de décodage, pas au sens d'un décodage relatif qui consisterait à déchiffrer les codes anciens, présents ou à venir, mais d'un décodage absolu – faire passer quelque chose qui ne soit pas codable, brouiller tous les codes. Brouiller tous les codes, ce n'est pas facile, même au niveau de la plus simple écriture, et du langage. Je ne vois de ressemblance qu'avec Kafka, avec ce que Kafka fait de l'allemand, en fonction de la situation linguistique des Juifs de Prague : il monte en allemand une machine de guerre contre l'allemand ; à force d'indétermination et de sobriété, il fait passer sous le code de l'allemand quelque chose qui n'avait jamais été entendu. Nietzsche, lui, se vit ou se veut polonais par rapport à l'allemand. Il s'empare de l'allemand pour monter une machine de guerre qui va faire passer quelque chose d'incodable en allemand. C'est cela, le style comme politique. Plus généralement, en quoi consiste l'effort d'une telle pensée, qui prétend faire passer ses flux par-dessous les lois, en les récusant, par-

dessous les relations contractuelles, en les démentant, par-dessous les institutions, en les parodiant ? Je reviens rapidement à l'exemple de la psychanalyse. En quoi une psychanalyste aussi originale que Melanie Klein reste-t-elle pourtant dans le système psychanalytique ? Elle le dit très bien elle-même : les objets partiels dont elle nous parle, avec leurs explosions, leurs coulées... etc., c'est du fantasme. Les patients apportent des états vécus, intensivement vécus, et Melanie Klein les leur traduit en fantasmes. Il y a là un contrat, spécifiquement un contrat : donne-moi tes états vécus, je te rendrai des fantasmes. Et le contrat implique un échange, d'argent et de paroles. Là-dessus, un psychanalyste comme Winnicott se tient vraiment à la limite de la psychanalyse, parce qu'il a le sentiment que ce procédé ne convient plus à un certain moment. Il y a un moment où il ne s'agit plus de traduire, ni d'interpréter, traduire en fantasmes, interpréter en signifiés ou en signifiants, non, ce n'est pas cela. Il y a un moment où il faudra bien partager, il faut se mettre dans le coup avec le malade, il faut y aller, il faut partager son état. S'agit-il d'une espèce de sympathie, ou d'empathie, ou d'identification ? Quand même, c'est sûrement plus compliqué. Ce que nous sentons, c'est plutôt la nécessité d'une relation qui ne serait ni légale, ni contractuelle, ni institutionnelle. C'est cela, avec Nietzsche. Nous lisons un aphorisme, ou un poème de *Zarathoustra*. Or matériellement et formellement, de pareils textes ne se comprennent ni par l'établissement ou l'application d'une loi, ni par l'offre d'une relation contractuelle, ni par une instauration d'institution. Le seul équivalent concevable, ce serait peut-être « être embarqué avec ». Quelque chose de pascalien retourné contre Pascal. On est embarqué : une espèce de radeau de la Méduse, il y a les bombes qui tombent autour du radeau, le radeau dérive vers des ruisseaux souterrains glacés, ou bien vers des fleuves torrides, l'Orénoque, l'Amazone, des gens rament ensemble, qui ne sont pas censés s'aimer, qui se battent, qui se mangent. Ramer ensemble, c'est partager, partager quelque chose, hors de toute

loi, de tout contrat, de toute institution. Une dérive, un mouvement de dérive ou de « déterritorialisation » : je le dis d'une manière très floue, très confuse, puisqu'il s'agit d'une hypothèse ou d'une vague impression sur l'originalité des textes nietzschéens. Un nouveau type de livre.

Quels sont donc les caractères d'un aphorisme de Nietzsche, pour donner cette impression ? Il y en a un que Maurice Blanchot a mis particulièrement en lumière dans *L'Entretien infini*². C'est la relation avec le dehors. En effet lorsqu'on ouvre au hasard un texte de Nietzsche, c'est une des premières fois qu'on ne passe plus par une intériorité, que ce soit l'intériorité de l'âme ou de la conscience, l'intériorité de l'essence ou du concept, c'est-à-dire ce qui a toujours fait le principe de la philosophie. Ce qui fait le style de la philosophie, c'est que le rapport à l'extérieur y est toujours médiatisé et dissous par une intériorité, dans une intériorité. Nietzsche au contraire fonde la pensée, l'écriture, sur une relation immédiate avec le dehors. Qu'est-ce que c'est, un très beau tableau ou un très beau dessin ? Il y a un cadre. Un aphorisme aussi est encadré. Mais cela devient beau à partir de quel moment, ce qu'il y a dans le cadre ? A partir du moment où l'on sait et où l'on sent que le mouvement, que la ligne qui est encadrée vient d'ailleurs, qu'elle ne commence pas dans la limite du cadre. Elle a commencé au-dessus, ou à côté du cadre, et la ligne traverse le cadre. Comme dans le film de Godard, on peint le tableau *avec* le mur. Loin d'être la délimitation de la surface picturale, le cadre est presque le contraire, c'est la mise en relation immédiate avec le dehors. Or, brancher la pensée sur le dehors, c'est ce que, à la lettre, les philosophes n'ont jamais fait, même quand ils parlaient de politique, même quand ils parlaient de promenade ou d'air pur. Il ne suffit pas de parler d'air pur, de parler de l'extérieur pour brancher la pensée directement et immédiatement sur le dehors.

« ... Ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair, trop terribles, trop

soudains, trop convaincants, trop *autres* pour être même un objet de haine... » C'est le texte célèbre de Nietzsche sur les fondateurs d'Etats, « ces artistes au regard d'airain » (*Généalogie de la morale*, II, 17). Ou bien est-ce du Kafka, celui de *La Muraille de Chine* ? « Impossible d'arriver à comprendre comment ils ont pénétré jusqu'à la capitale qui est pourtant si loin de la frontière. Cependant ils sont là, et chaque matin semble accroître leur nombre. [...] S'entretenir avec eux, impossible. Ils ne savent pas notre langue. [...] Carnivores aussi leurs chevaux !³ » Eh bien, nous disons que de tels textes sont traversés d'un mouvement qui vient du dehors, qui ne commence pas dans la page du livre ni dans les pages précédentes, qui ne tient pas dans le cadre du livre, et qui est tout à fait différent du mouvement imaginaire des représentations ou du mouvement abstrait des concepts tels qu'ils ont lieu d'habitude à travers les mots et dans la tête du lecteur. Quelque chose saute du livre, entre en contact avec un pur dehors. C'est ça, je crois, le droit au contresens pour toute l'œuvre de Nietzsche. Un aphorisme, c'est un jeu de forces, un état de forces toujours extérieures les unes aux autres. Un aphorisme ne veut rien dire, ne signifie rien, et n'a pas plus de signifiant que de signifié. Ce seraient des manières de restaurer l'intériorité d'un texte. Un aphorisme est un état de forces, dont la dernière, c'est-à-dire à la fois la plus récente, la plus actuelle et la provisoire-ultime est toujours *la plus extérieure*. Nietzsche le pose très clairement : si vous voulez savoir ce que je veux dire, trouvez la force qui donne un sens, au besoin un nouveau sens, à ce que je dis. Branchez le texte sur cette force. De cette manière il n'y a pas de problème d'interprétation de Nietzsche, il n'y a que des problèmes de machination : machiner le texte de Nietzsche, chercher avec quelle force extérieure actuelle il *fait passer* quelque chose, un courant d'énergie. A ce propos, nous rencontrons tous le problème posé par certains textes de Nietzsche qui ont une résonance fasciste ou antisémite... Et puisqu'il s'agit de Nietzsche aujourd'hui, nous devons reconnaître que Nietzsche a

nourri et nourrit encore bien des jeunes fascistes. Il y a eu un moment où il était important de montrer que Nietzsche était utilisé, détourné, complètement déformé par les fascistes. Ce fut fait dans la revue *Acéphale*, avec Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Mais aujourd'hui ce n'est peut-être plus le problème. Ce n'est pas au niveau des textes qu'il faut lutter. Non pas parce qu'on ne peut pas lutter à ce niveau, mais parce que cette lutte n'est plus utile. Il s'agit plutôt de trouver, d'assigner, de rejoindre les forces extérieures qui donnent à telle ou telle phrase de Nietzsche son sens libérateur, son sens d'extériorité. C'est au niveau de la méthode que se pose la question du caractère révolutionnaire de Nietzsche : c'est la méthode nietzschéenne qui fait du texte de Nietzsche, non plus quelque chose dont il faudrait se demander « est-ce fasciste, est-ce bourgeois, est-ce révolutionnaire en soi ? » – mais un champ d'extériorité où s'affrontent des forces fascistes, bourgeoises et révolutionnaires. Et si l'on pose le problème ainsi, la réponse nécessairement conforme à la méthode est : trouvez la force révolutionnaire (qui est surhomme ?) Toujours un appel à de nouvelles forces qui viennent de l'extérieur, et qui traversent et recoupent le texte nietzschéen dans le cadre de l'aphorisme. C'est cela, le contresens légitime : traiter l'aphorisme comme un phénomène en attente de nouvelles forces qui viennent le « subjuguer », ou le faire fonctionner, ou bien le faire éclater.

L'aphorisme n'est pas seulement relation avec le dehors, il a pour second caractère d'être relation avec l'intensif. Et c'est la même chose. Sur ce point Klossowski et Lyotard ont tout dit. Ces *états vécus* dont je parlais tout à l'heure, pour dire qu'il ne faut pas les traduire en représentations ou en fantasmes, qu'il ne faut pas les faire passer par les codes de la loi, du contrat ou de l'institution, qu'il ne faut pas les monnayer, qu'il faut au contraire en faire des flux qui nous portent toujours plus loin, plus à l'extérieur, c'est exactement l'intensité, les intensités. L'état vécu n'est pas du subjectif, ou pas forcément. Ce n'est pas de l'individuel. C'est le flux,

et la coupure de flux, puisque chaque intensité est nécessairement en rapport avec une autre intensité de telle manière que quelque chose passe. C'est ce qui est sous les codes, ce qui leur échappe et ce que les codes veulent traduire, convertir, monnayer. Mais Nietzsche, avec son écriture d'intensités, nous dit : n'échangez pas l'intensité contre des représentations. L'intensité ne renvoie ni à des signifiés qui seraient comme des représentations de choses, ni à des signifiants qui seraient comme des représentations de mots. Alors quelle est sa consistance, à la fois comme agent et objet de décodage ? C'est le plus mystérieux chez Nietzsche. L'intensité a à voir avec les noms propres, et ceux-ci ne sont ni représentations de choses (ou de personnes), ni représentations de mots. Collectifs ou individuels, les présocratiques, les Romains, les Juifs, le Christ, l'Antéchrist, Jules César, Borgia, Zarathoustra, tous ces noms propres qui passent et reviennent dans les textes de Nietzsche, ce ne sont ni des signifiants ni des signifiés, mais des désignations d'intensité, sur un corps qui peut être le corps de la Terre, le corps du livre, mais aussi le corps souffrant de Nietzsche : *tous les noms de l'histoire, c'est moi...* Il y a une espèce de nomadisme, de déplacement perpétuel des intensités désignées par des noms propres, et qui pénètrent les unes dans les autres en même temps qu'elles sont vécues sur un corps plein. L'intensité ne peut être vécue qu'en rapport avec son inscription mobile sur un corps, et avec l'extériorité mouvante d'un nom propre, et c'est par là que le nom propre est toujours un masque, masque d'un opérateur.

Troisième point, c'est le rapport de l'aphorisme avec l'humour et l'ironie. Ceux qui lisent Nietzsche sans rire, et sans rire beaucoup, sans rire souvent, et parfois de fou rire, c'est comme s'ils ne lisaient pas Nietzsche. Ce n'est pas vrai seulement pour Nietzsche, mais pour tous les auteurs qui font précisément ce même horizon de notre contre-culture. Ce qui montre notre décadence, notre dégénérescence, c'est la manière dont on éprouve le besoin de mettre l'angoisse, la solitude, la

culpabilité, le drame de la communication, tout le tragique de l'intériorité. Même Max Brod, pourtant, raconte comment les auditeurs avaient le fou rire quand Kafka lisait *Le Procès*. Et Beckett, c'est quand même difficile de le lire sans rire, sans aller d'un moment de joie à un autre moment de joie. Le rire, et pas le signifiant. Le rire-schizo ou la joie révolutionnaire, c'est ce qui sort des grands livres, au lieu des angoisses de notre petit narcissisme ou des terreurs de notre culpabilité. On peut appeler ça « comique du surhumain », ou bien « clown de Dieu », il y a toujours une joie indescriptible qui jaillit des grands livres, même quand ils parlent de choses laides, désespérantes ou terrifiantes. Tout grand livre opère déjà la transmutation, et fait la santé de demain. On ne peut pas ne pas rire quand on brouille les codes. Si vous mettez la pensée en rapport avec le dehors, naissent les moments de rire dionysiaque, c'est la pensée à l'air libre. Il arrive souvent à Nietzsche de se trouver devant une chose qu'il estime écoeurante, ignoble, à vomir. Eh bien, Nietzsche, ça le fait rire, il en rajouterait si c'était possible. Il dit : encore un effort, ce n'est pas encore assez dégoûtant, ou bien : c'est formidable comme s'est dégoûtant, c'est une merveille, un chef-d'œuvre, une fleur vénéneuse, enfin « l'homme commence à devenir intéressant ». Par exemple, c'est ainsi que Nietzsche considère et traite ce qu'il appelle la mauvaise conscience. Alors, il y a toujours des commentateurs hégéliens, des commentateurs de l'intériorité, qui n'ont pas bien le sens du rire. Ils disent : vous voyez, Nietzsche prend la mauvaise conscience au sérieux, il en fait un moment dans le devenir-esprit de la spiritualité. Sur ce que Nietzsche fait de la spiritualité, ils passent vite parce qu'ils sentent le danger. On voit donc que, si Nietzsche donne droit à des contresens légitimes, il y a aussi des contresens tout à fait illégitimes, tous ceux qui s'expliquent par l'esprit de sérieux, par l'esprit de lourdeur, par le singe de Zarathoustra, c'est-à-dire par le culte de l'intériorité. Le rire chez Nietzsche renvoie toujours au mouvement extérieur des humours et des

ironies, et ce mouvement, c'est celui des intensités, des quantités intensives, tel que Klossowski et Lyotard l'ont dégagé : la manière dont il y a un jeu des intensités basses et des intensités hautes, les unes dans les autres où une intensité basse peut miner la plus haute et même être aussi haute que la plus haute, et inversement. C'est ce jeu des échelles intensives qui commande les montées de l'ironie et les descentes de l'humour chez Nietzsche, et qui se développe comme consistance ou qualité du vécu dans son rapport avec l'extérieur. Un aphorisme est une matière pure de rire et de joie. Si l'on n'a pas trouvé ce qui fait rire dans un aphorisme, quelle distribution d'humours et d'ironies, et aussi bien quelle répartition d'intensités, on n'a rien trouvé.

Il y a encore un dernier point. Revenons au grand texte de *La Généalogie*, sur l'Etat et les fondateurs d'empires : « Ils arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison..., etc.⁴ » On peut y reconnaître les hommes de la production dite asiatique. Sur la base des communautés rurales primitives, le despote construit sa machine impériale qui surcode le tout, avec une bureaucratie, une administration qui organise les grands travaux et s'approprie le surtravail (« là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque chose de neuf, un rouage souverain qui est vivant, où chaque partie, chaque fonction est délimitée et déterminée par rapport à l'ensemble... »). Mais on peut se demander aussi si ce texte ne noue pas ensemble deux forces qui se distinguent à d'autres égards – et que Kafka pour son compte distinguait et même opposait dans *La Muraille de Chine*. Car lorsqu'on cherche comment les communautés primitives segmentaires ont fait place à d'autres formations de souveraineté, question que Nietzsche pose dans la deuxième dissertation de *La Généalogie*, on voit que se produisent deux phénomènes strictement corrélatifs, mais tout à fait différents. Il est vrai qu'au centre les communautés rurales sont prises et fixées dans la machine bureaucratique du despote, avec ses scribes, ses prêtres, ses fonctionnaires ; mais à la périphérie, les

communautés entrent dans une autre sorte d'aventure, dans une autre sorte d'unité cette fois nomadique, dans une machine de guerre nomade, et se décodent au lieu de se laisser surcoder. Des groupes entiers qui partent, qui nomadisent : les archéologues nous ont habitués à penser ce nomadisme non pas comme un état premier, mais comme une aventure qui survient à des groupes sédentaires, l'appel du dehors, le mouvement. Le nomade avec sa machine de guerre s'oppose au despote avec sa machine administrative ; l'unité nomadique extrinsèque s'oppose à l'unité despotique intrinsèque. Et pourtant ils sont tellement corrélatifs ou compénétrés que le problème du despote sera d'intégrer, d'intérioriser la machine de guerre nomade, et celui du nomade d'inventer une administration de l'empire conquis. Ils ne cessent pas de s'opposer au point même où ils se confondent.

Le discours philosophique est né de l'unité impériale, à travers bien des avatars, ces mêmes avatars qui nous conduisent des formations impériales à la cité grecque. Même à travers la cité grecque, le discours philosophique reste dans un rapport essentiel avec le despote ou l'ombre du despote, avec l'impérialisme, avec l'administration des choses et des personnes (on en trouverait toutes sortes de preuves dans le livre de Léo Strauss et de Kojève sur la tyrannie³). Le discours philosophique a toujours été dans un rapport essentiel avec la loi, l'institution, le contrat qui constituent le problème du Souverain, et qui traversent l'histoire sédentaire des formations despotiques aux démocraties. Le « signifiant », c'est vraiment le dernier avatar philosophique du despote. Or si Nietzsche n'appartient pas à la philosophie, c'est peut-être qu'il est le premier à concevoir un autre type de discours comme une contre-philosophie. C'est-à-dire un discours avant tout nomade, dont les énoncés ne seraient pas produits par une machine rationnelle administrative, les philosophes comme bureaucrates de la raison pure, mais par une machine de guerre mobile. C'est peut-être en ce sens que

Nietzsche annonce qu'une nouvelle politique commence avec lui (ce que Klossowski appelle le complot contre sa propre classe). On sait bien que dans nos régimes les nomades sont malheureux : on ne recule devant aucun moyen pour les fixer, ils ont peine à vivre. Et Nietzsche vécut comme un de ces nomades réduits à leur ombre, allant de pension meublée en pension meublée. Mais aussi, le nomade, ce n'est pas forcément quelqu'un qui bouge : il y a des voyages sur place, des voyages en intensité, et même historiquement les nomades ne sont pas ceux qui bougent à la manière des migrants, au contraire ce sont ceux qui ne bougent pas, et qui se mettent à nomadiser pour rester à la même place en échappant aux codes. On sait bien que le problème révolutionnaire aujourd'hui, c'est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l'appareil d'Etat : une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'Etat, une unité nomadique en rapport avec le Dehors, qui ne referait pas l'unité despotique interne. Voilà peut-être le plus profond de Nietzsche, la mesure de sa rupture avec la philosophie, telle qu'elle apparaît dans l'aphorisme : avoir fait de la pensée une machine de guerre, avoir fait de la pensée une puissance nomade. Et même si le voyage est immobile, même s'il se fait sur place, imperceptible, inattendu, souterrain, nous devons demander quels sont nos nomades aujourd'hui, qui sont vraiment nos nietzschéens ?

Discussion

André Flécheux. – Ce que je voudrais savoir, c'est comment [Deleuze] pense faire l'économie de la déconstruction, c'est-à-dire comment il pense se contenter d'une lecture monadique de chaque aphorisme, à partir de l'empiricité et comme du dehors, ce qui me paraît, d'un point de vue heideggerien, extrêmement suspect. Je me demande si le

problème du « déjà là » que constitue la langue, l'organisation établie, ce que vous appelez « le despote », permet de comprendre l'écriture de Nietzsche comme une sorte de lecture erratique qui relèverait elle-même d'une écriture erratique, alors que Nietzsche s'applique à lui-même ce qu'il appelle une autocritique et que les éditions actuelles le révèlent comme un travailleur exceptionnel du style, pour lequel, par conséquent, chaque aphorisme n'est pas un système clos, mais est impliqué dans toute une structure de renvois. Ce statut, dans votre pensée, d'un dehors sans déconstruction, rejoint peut-être celui de l'énergétique chez Lyotard.

Deuxième question, qui s'articule ici encore avec la première : à une époque où l'organisation étatique, capitaliste, enfin appelez-la comme vous voulez, lance un défi qui est finalement ce que Heidegger appelle l'arraisonement par la technique, pensez-vous sans rire que le nomadisme, tel que vous le décrivez, constitue une réponse sérieuse ?

Gilles Deleuze. – Si je comprends bien, vous dites qu'il y a de quoi me soupçonner du point de vue heideggerien. Je m'en réjouis. Quant à la méthode de déconstruction des textes, je vois bien ce qu'elle est, je l'admire beaucoup, mais elle n'a rien à voir avec la mienne. Je ne me présente en rien comme un commentateur de textes. Un texte, pour moi, n'est qu'un petit rouage dans une pratique extratextuelle. Il ne s'agit pas de commenter le texte par une méthode de déconstruction, ou par une méthode de pratique textuelle, ou par d'autres méthodes, il s'agit de voir à quoi cela sert dans la pratique extratextuelle qui prolonge le texte. Vous me demandez si je crois à la réponse des nomades. Oui, j'y crois. Gengis Khan, c'est quelque chose. Va-t-il resurgir du passé ? Je ne sais pas, en tous cas sous une autre forme. De même que le despote intériorise la machine de guerre nomade, la société capitaliste ne cesse d'intérioriser une machine de guerre révolutionnaire. Ce n'est pas à la périphérie (car il n'y a plus de périphérie) que se forment de nouveaux nomades ; je

demandais de quels nomades, au besoin immobiles et sur place, notre société est capable.

André Flécheux. – Oui, mais vous avez exclu dans votre exposé ce que vous nommiez l'intériorité...

Gilles Deleuze. – Vous jouez sur le mot « intériorité »...

André Flécheux. – Le voyage du dedans ?

Gilles Deleuze. – J'ai dit « voyage immobile ». Ce n'est pas un voyage du dedans, c'est un voyage sur le corps, au besoin sur des corps collectifs.

Mieke Taat. – Gilles Deleuze, si je vous ai bien compris, vous opposez le rire, l'humour et l'ironie à la mauvaise conscience. Accorderiez-vous que le rire de Kafka, de Beckett, de Nietzsche n'exclut pas de pleurer pour ces écrivains, pourvu que les larmes ne soient pas celles qui jaillissent d'une source intérieure ou intériorisée, mais simplement une production de flux à la surface du corps...?

Gilles Deleuze. – Sûrement vous avez raison.

Mieke Taat. – Une autre question encore. Quand vous opposez l'humour et l'ironie à la mauvaise conscience, vous ne les distinguez plus l'un de l'autre, comme vous faisiez dans *Logique du sens* où l'un était de surface et l'autre de profondeur. Ne craignez-vous pas que l'ironie puisse être dangereusement proche de la mauvaise conscience ?

Gilles Deleuze. – J'ai changé. L'opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout. Ce qui m'intéresse maintenant, ce sont les rapports entre un corps plein, un corps sans organes, et des flux qui coulent.

Mieke Taat. – Cela n'exclurait plus le ressentiment dans ce cas-là ?

Gilles Deleuze. – Oh si !

★ In *Nietzsche aujourd'hui ? tome 1 : Intensités*, Paris, UGE, 10/18, 1973, p. 159-174 et les discussions (n'ont été retenues que les questions adressées à Deleuze) p. 185-187 et 189-190. Le colloque « Nietzsche aujourd'hui ? » se déroula en juillet 1972 au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle.

1. Lycéen d'extrême-gauche, blessé par la police, lors d'une manifestation en 1971.
2. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 227 et s.
3. F. Kafka, *La Muraille de Chine et autres récits*, Paris, Gallimard, 1950, coll. « Du Monde entier », p. 95-96.
4. *La Généalogie de la morale*, II, § 17.
5. L. Strauss, *De la tyrannie*, suivi de *Tyrannie et sagesse* par Kojève, Paris, Gallimard, rééd. 1997.

SUR LE CAPITALISME ET LE DÉSIR*

Actuel. – Lorsque vous décrivez le capitalisme, vous dites : « Pas la moindre opération, le moindre mécanisme industriel ou financier qui ne manifestent la démence de la machine capitaliste et le caractère pathologique de sa rationalité (pas du tout fausse rationalité, mais vraie rationalité de ce pathologique, de cette démence, car la machine fonctionne, soyez-en sûrs). Elle ne risque pas de devenir folle, d'un bout à l'autre elle l'est depuis le début, et c'est de là que sort sa rationalité. » Est-ce que cela signifie qu'après cette société « anormale », ou en dehors d'elle, il puisse y avoir une société « normale » ?

Gilles Deleuze. – Nous n'employons pas les termes « normal », « anormal ». Toutes les sociétés sont à la fois rationnelles et irrationnelles. Elles sont forcément rationnelles par leurs mécanismes, leurs rouages, leurs systèmes de liaison, et même par la place qu'elles assignent à l'irrationnel. Pourtant tout cela présuppose des codes ou des axiomes qui ne sont pas le produit du hasard, mais qui n'ont pas davantage une rationalité intrinsèque. C'est comme dans la théologie : tout est tout à fait rationnel si l'on se donne le péché, l'immaculée conception, l'incarnation. La raison, c'est toujours une région taillée dans l'irrationnel. Pas du tout à l'abri de l'irrationnel, mais une région traversée par l'irrationnel, et seulement définie par un certain type de rapports entre facteurs irrationnels. Au fond de toute raison, le délire, la dérive. Tout est rationnel dans le capitalisme, sauf le capital ou le capitalisme. Un mécanisme boursier, c'est tout à fait rationnel, on peut le comprendre, l'apprendre, les capitalistes savent s'en servir, et pourtant c'est complètement délirant, c'est dément. C'est en ce sens que nous disons :

le rationnel, c'est toujours la rationalité d'un irrationnel. Il y a quelque chose qu'on n'a pas assez remarqué dans *Le Capital* de Marx : à quel point il est fasciné par les mécanismes capitalistes, précisément parce que, à la fois, c'est dément et ça marche très bien. Alors qu'est-ce qui est rationnel dans une société ? C'est – les intérêts étant définis dans le cadre de cette société – la manière dont les gens les poursuivent, en poursuivent la réalisation. Mais là-dessous, il y a des désirs, des investissements de désirs qui ne se confondent pas avec les investissements d'intérêt, et dont les intérêts dépendent dans leurs détermination et leur distribution même : tout un énorme flux, toutes sortes de flux libidinaux-inconscients qui constituent le délire de cette société. La véritable histoire, c'est l'histoire du désir. Un capitaliste, un technocrate actuels ne désirent pas de la même manière qu'un marchand d'esclaves, ou qu'un fonctionnaire de l'ancien empire chinois. Que les gens dans une société désirent la répression, pour les autres *et pour eux-mêmes* ; qu'il y ait toujours des gens qui veulent en faire chier d'autres, et qui aient la possibilité de le faire, le « droit » de le faire, c'est ça qui manifeste le problème d'un lien profond entre le désir libidinal et le champ social. Un amour « désintéressé » pour la machine oppressive : Nietzsche a dit de belles choses sur ce triomphe permanent des esclaves, sur la manière dont les aigris, les déprimés, les débiles nous imposent leur mode de vie.

Actuel. – Justement, dans tout ça, qu'est-ce qui est vraiment propre au capitalisme ?

Gilles Deleuze. – Est-ce que, dans le capitalisme, le délire et l'intérêt, ou bien le désir et la raison se distribuent d'une manière tout à fait nouvelle, particulièrement « anormale » ? Je crois que oui. L'argent, le capital-argent, c'est un point de démence tel qu'il n'aurait en psychiatrie qu'un équivalent : ce qu'on appelle l'état terminal. C'est trop compliqué, mais juste une remarque de détail. Dans les autres sociétés, il y a exploitation, il y a aussi des scandales et des secrets, mais ça fait partie du « code », il y a

même des codes explicitement secrets. Dans le capitalisme, c'est très différent : rien n'est secret, du moins en principe et d'après le code (c'est pourquoi le capitalisme est « démocratique » et se réclame de la « publicité », même au sens juridique). Et pourtant rien n'est *avouable*. C'est la légalité même qui n'est pas avouable. Par opposition aux autres sociétés, c'est le régime à la fois du public *et* de l'inavouable. C'est propre au régime de l'argent, un délire tout à fait particulier. Voyez ce qu'on appelle scandales actuellement : les journaux en parlent beaucoup, tout le monde fait semblant de se défendre ou d'attaquer, mais on cherche en vain ce qui est illégal là-dedans, compte tenu du régime capitaliste. La feuille d'impôts de Chaban, les opérations immobilières, les groupes de pression, et plus généralement les mécanismes économiques et financiers du capital, tout est légal en gros, sauf de petites bavures ; bien plus, tout est public, seulement *rien n'est avouable*. Si la gauche était « raisonnable », elle se contenterait de faire de la vulgarisation sur les mécanismes économiques et financiers. Pas besoin de publier le privé, on se contenterait de faire avouer ce qui est public. On se trouverait dans une démence qui n'a aucun équivalent dans les hôpitaux. Au lieu de ça, on nous parle « d'idéologie ». Mais l'idéologie n'a aucune importance : ce qui compte, ce n'est pas l'idéologie, ce n'est même pas la distinction ou l'opposition « économique-idéologique », c'est *l'organisation de pouvoir*. Parce que l'organisation de pouvoir, c'est la manière dont le désir est déjà dans l'économie, dont la libido investit l'économie, hante l'économie et nourrit les formes politiques de répression.

Actuel. – L'idéologie est un trompe-l'œil ?

Gilles Deleuze. – Pas du tout. Dire « l'idéologie est un trompe-l'œil », c'est encore la thèse traditionnelle. On met l'infrastructure d'un côté, l'économie, le sérieux, et puis de l'autre côté on met la superstructure, dont l'idéologie fait partie, et l'on rejette les phénomènes de désir dans l'idéologie. C'est une bonne façon pour ne pas voir comment le désir

travaille l'infrastructure, comment il l'investit, comment il en fait partie, comment à ce titre il organise le pouvoir, comment le système répressif s'organise. Nous ne disons pas : l'idéologie est un trompe-l'œil (ou un concept qui désigne certaines illusions). Nous disons : il n'y a pas d'idéologie, c'est un concept illusoire. C'est pourquoi il convient si bien au PC, au marxisme orthodoxe. Le marxisme a donné tant d'importance au thème des idéologies pour mieux cacher ce qui se passait en URSS : la nouvelle organisation de pouvoir répressif. Il n'y a pas d'idéologie, il n'y a que des organisations de pouvoir, une fois dit que l'organisation de pouvoir, c'est l'unité du désir et de l'infrastructure économique. Prenez deux exemples. L'enseignement : les gauchistes en Mai 1968 ont perdu bien du temps à vouloir que les professeurs fassent leur autocritique comme agents de l'idéologie bourgeoise. C'est stupide, et ça flatte les pulsions masochistes des professeurs. La lutte contre les concours a été abandonnée au profit de la querelle ou de la grande confession publique anti-idéologique. Pendant ce temps-là, les profs les plus durs ont réorganisé leur pouvoir, sans difficulté. Le problème de l'enseignement n'est pas un problème idéologique, mais un problème d'organisation de pouvoir : c'est la spécificité du pouvoir enseignant qui apparaît comme une idéologie, mais c'est une pure illusion. Le pouvoir dans le primaire, ça veut dire quelque chose, ça s'exerce sur tous les enfants. Deuxième exemple : le christianisme. L'Eglise est tout à fait contente quand on la traite comme une idéologie. Elle peut discuter, ça nourrit l'œcuménisme. Mais le christianisme n'a jamais été une idéologie, c'est une organisation de pouvoir très originale, très spécifique, qui a fourni des formes très diverses depuis l'empire romain et le Moyen Age, et qui a su inventer l'idée d'un pouvoir international. C'est autrement important que l'idéologie.

Félix Guattari. – C'est la même chose dans les structures politiques traditionnelles. On retrouve partout la vieille ruse : grand débat

idéologique en assemblée générale, et les questions d'organisation réservées aux commissions spécialisées. Celles-ci apparaissent comme secondes, déterminées par les options politiques. Alors qu'au contraire les problèmes réels sont ceux de l'organisation, jamais explicités ni rationalisés, mais ensuite projetés en termes idéologiques. Là surgissent les véritables clivages : un traitement du désir et du pouvoir, des investissements, des Œdipe de groupe, des « surmoi » de groupe, des phénomènes de perversion... Ensuite les oppositions politiques se bâtissent : l'individu prend telle option contre telle autre, parce que sur le plan de l'organisation et du pouvoir, il a déjà choisi et haï son adversaire.

Actuel. – *Votre analyse est convaincante dans le cas de l'Union soviétique ou du capitalisme. Mais dans le détail ? Si toutes les oppositions idéologiques masquent par définition des conflits de désir, comment analyseriez-vous, par exemple, les divergences de trois groupuscules trotskystes ? De quel conflit de désir peut-il bien s'agir ici ? Malgré les querelles politiques, chaque groupe semble remplir la même fonction vis-à-vis de ses militants : une hiérarchie sécurisante, la reconstitution d'un petit milieu social, une explication définitive du monde... Je ne vois pas la différence.*

Félix Guattari. – Toute ressemblance avec des groupes existants n'étant que fortuite, on peut imaginer qu'un des groupes se définisse d'abord par une fidélité aux positions figées de la gauche communisante lors de la création de la III^e Internationale. C'est toute une axiomatique, y compris à un niveau phonologique – la façon d'articuler certains mots, le geste qui les accompagne – et puis les structures d'organisation, la conception des rapports à entretenir avec les alliés, les centristes, les adversaires... Cela peut correspondre à une certaine figure d'œdipianisation, un univers intangible et rassurant comme celui de l'obsédé qui perd tous ses moyens si l'on change de place un seul objet familial. A travers cette identification à des figures et des images récurrentes, il s'agit d'atteindre à un type d'efficacité qui fut celui du stalinisme – à l'idéologie près,

justement. Ailleurs, on garde le cadre général de la méthode, mais l'on veille à s'adapter : « Il faut bien voir, camarades, que si l'ennemi reste le même, les conditions ont changé. » On a alors un groupuscule plus ouvert. C'est un compromis : on a barré la première image tout en la maintenant, et on a injecté d'autres notions. On multiplie les réunions et les stages, mais aussi les interventions extérieures. Dans la volonté désirante, il y a, comme dit Zazie, une certaine façon de faire chier les élèves, et chez d'autres une certaine façon de faire chier les militants.

Quant au fond des problèmes, tous ces groupes disent en gros la même chose. Mais ils sont radicalement opposés sur un *style* : la définition du leader, de la propagande, une conception de la discipline, de la fidélité, de la modestie, de l'ascétisme du militant. Comment rendre compte de ces polarités sans fouiller dans l'économie de désir de la machine sociale ? Des anarchistes aux maoïstes, l'éventail est fort large, politique autant qu'analytique. Sans compter, en dehors de la frange réduite des groupuscules, la masse des gens qui ne savent pas trop comment se déterminer entre l'élan gauchiste, l'attrance de l'action syndicale, la révolte, l'expectative ou le désintérêt... Il faudrait décrire le rôle de ces machines à écraser le désir que sont les groupuscules, ce travail de meule et de tamis. C'est un dilemme : être brisé par le système social ou s'intégrer dans le cadre préétabli de ces petites églises. En ce sens, Mai 1968 fut une étonnante révélation. La puissance désirante parvint à une telle accélération qu'elle fit éclater les groupuscules. Ceux-ci se sont ensuite repris, ils ont participé à la remise en ordre avec les autres forces répressives, CGT, PC, CRS ou Edgar Faure. Je ne dis pas ça pour jouer les provocateurs. Bien sûr, les militants se sont courageusement battus contre la police. Mais si l'on quitte la sphère de la lutte d'intérêt pour considérer la fonction du désir, il faut reconnaître que l'encadrement de certains groupuscules abordait la jeunesse dans un esprit de répression : contenir le désir libéré pour le canaliser.

Actuel. – Qu'est-ce qu'un désir libéré ? Je vois bien comment cela peut se traduire au niveau d'un individu ou d'un petit groupe : une création artistique, ou casser les vitrines, tout brûler, ou encore, plus simplement, une partouze ou l'avachissement dans une paresse végétale. Mais ensuite ? Que pourrait être un désir collectivement libéré à l'échelle d'un groupe social ? Y a-t-il pour vous des exemples précis ? Et qu'est-ce que cela signifie par rapport à « l'ensemble de la société », si vous ne récusiez pas ce terme comme Michel Foucault ?

Félix Guattari. – Nous avons pris comme référence le désir dans l'un de ses états les plus critiques, les plus aigus : celui du schizophrène. Et le schizo qui peut produire quelque chose, au-delà ou en deçà du schizo interné, matraqué par la chimie et la répression sociale. Il nous semble que certains schizophrènes expriment directement un déchiffrement libre du désir. Mais comment concevoir une forme collective d'économie désirante ? Certainement pas localement. J'ai beaucoup de mal à imaginer une petite communauté libérée qui se maintiendrait au travers des flux de la société répressive, comme l'addition d'individus tour à tour affranchis. Si le désir constitue en revanche la texture même de la société dans son ensemble, y compris dans ses mécanismes de reproduction, un mouvement de libération peut « cristalliser » dans l'ensemble de la société. En Mai 1968, d'étincelles en heurts locaux, l'ébranlement s'est brutalement transmis à l'ensemble de la société. Y compris à des groupes qui n'avaient rien à voir ni de près ni de loin avec le mouvement révolutionnaire, médecins, avocats ou épiciers. C'est pourtant l'intérêt qui l'a emporté, mais après un mois de flambée. Nous allons vers des explosions de ce type, plus profondes encore.

Actuel. – Y aurait-il déjà eu dans l'histoire une libération vigoureuse et durable du désir, hors de brèves périodes de fêtes, de carnage, de guerres ou de journées révolutionnaires ? Ou bien croyez-vous à une fin de l'histoire : après des millénaires d'aliénation, l'évolution sociale s'inverserait d'un coup dans une révolution qui serait la dernière et qui libérerait à jamais le désir ?

Félix Guattari. – Ni l'un ni l'autre. Ni fin de l'histoire définitive, ni excès provisoire. Des fins de l'histoire, toutes les civilisations, toutes les périodes en ont connu, ce n'est pas forcément probant, et pas forcément libérateur. Quant aux excès, aux moments de fête, ce n'est pas rassurant non plus. Il y a des militants révolutionnaires soucieux de se sentir responsables, qui disent : oui, des excès « au premier stade de la révolution », mais il y a un second stade, l'organisation, le fonctionnement, les choses sérieuses... Or il n'y a pas de désir libéré dans de simples moments de fêtes. Voyez la discussion de Victor¹ avec Foucault, dans le numéro des *Temps Modernes* sur les maos². Victor consent aux excès, mais pour le « premier stade ». Quant au reste, quant au sérieux, Victor se réclame d'un nouvel appareil d'Etat, de nouvelles normes, d'une justice populaire avec tribunal, d'une instance extérieure aux masses, d'un tiers apte à résoudre les contradictions des masses. On retrouve toujours le vieux schéma : détachement d'une pseudo avant-garde apte à opérer les synthèses, à former un parti comme un embryon d'appareil d'Etat ; prélèvement d'une classe ouvrière bien élevée, bien éduquée ; et le reste, c'est un résidu, *lumpen proletariat* dont il faut se méfier (toujours la vieille condamnation du désir). Mais ces distinctions mêmes, c'est une façon de piéger le désir au profit d'une caste bureaucratique. Foucault réagit en dénonçant le tiers, en disant que, si justice populaire il y a, elle ne passe pas par un tribunal. Il montre bien que la distinction « avant-garde-prolétariat-plèbe non prolétarisée », c'est d'abord une distinction que la bourgeoisie introduit dans les masses, et dont elle se sert pour écraser les phénomènes de désir, pour *marginaliser* le désir. Toute la question, c'est celle d'un appareil d'Etat. Il serait bizarre de compter sur un parti ou un appareil d'Etat pour libérer les désirs. Réclamer une meilleure justice, c'est comme réclamer de bons juges, de bons flics, de bons patrons, une France plus propre, etc. Là-dessus on nous dit : comment voulez-vous unifier les luttes ponctuelles sans un

parti ? Comment faire marcher la machine sans un appareil d'Etat ? Que la révolution ait besoin d'une machine de guerre, c'est évident, mais ce n'est pas un appareil d'Etat. Qu'elle ait besoin aussi d'une instance d'analyse, analyse des désirs de masses, c'est certain, mais ce n'est pas un appareil extérieur de synthèse. Désir libéré, cela veut dire que le désir sort de l'impasse du fantasme individuel privé : il ne s'agit pas de l'adapter, de le socialiser, de le discipliner, mais de le brancher de telle sorte que son procès ne soit pas interrompu dans un corps social, et qu'il produise des énonciations collectives. Ce qui compte, ce n'est pas l'unification autoritaire, mais plutôt une sorte d'essaimage à l'infini : les désirs dans les écoles, les usines, les quartiers, les crèches, les prisons, etc. Il ne s'agit pas de coiffer, de totaliser, mais de brancher sur un même plan de bascule. Tant qu'on en reste à une alternative entre le spontanéisme impuissant de l'anarchie et le codage bureaucratique et hiérarchique d'une organisation de parti, il n'y a pas de libération de désir.

Actuel. – *Peut-on considérer qu'à ses débuts le capitalisme soit parvenu à assumer les désirs sociaux ?*

Gilles Deleuze. – Bien sûr, le capitalisme a été et est toujours une formidable machine désirante. Les flux de monnaie, de moyens de production, de main-d'œuvre, de nouveaux marchés, tout cela c'est du désir qui coule. Il suffit de considérer la somme des contingences qui sont à l'origine du capitalisme, pour voir à quel point il a été croisement de désirs, et que son infrastructure, son économie même étaient inséparables de phénomènes de désirs. Et le fascisme aussi, il faut dire qu'il a « assumé les désirs sociaux », y compris les désirs de répression et de mort. Les gens, ils bandaient pour Hitler, pour la belle machine fasciste. Mais si votre question veut dire : est-ce que le capitalisme à ses débuts a été révolutionnaire, est-ce que la révolution industrielle a jamais coïncidé avec une révolution sociale ? – non, il ne me semble pas. Le capitalisme a été lié dès sa naissance à une répression sauvage, il a eu tout

de suite son organisation de pouvoir et son appareil d'Etat. Que le capitalisme ait impliqué une dissolution des codes et des pouvoirs précédents, oui. Mais il avait déjà établi dans les failles des régimes précédents les rouages de son pouvoir, y compris de son pouvoir d'Etat. Il en est toujours ainsi : les choses ne sont pas tellement progressives ; avant même qu'une formation sociale s'établisse, ses instruments d'exploitation et de répression sont déjà là, tournant encore dans le vide, mais prêts à travailler dans le plein. Les premiers capitalistes sont comme des oiseaux de proie qui attendent. Ils attendent leur rencontre avec le travailleur, celui-ci leur arrive par les fuites du système précédent. C'est même tout le sens de ce qu'on appelle accumulation primitive.

Actuel. – Je pense au contraire que la bourgeoisie ascendante a imaginé et préparé sa révolution tout au long du siècle des Lumières. De son point de vue, elle a été une classe « révolutionnaire jusqu'au bout » puisqu'elle a basculé l'Ancien Régime et qu'elle s'est portée au pouvoir. Quels que soient les mouvements parallèles de la paysannerie et des faubourgs, la révolution bourgeoise est une révolution faite par la bourgeoisie – les deux termes ne se distinguent guère – et la juger au nom des utopies socialistes du XIX^e ou du XX^e siècle conduit à introduire par anachronisme une catégorie qui n'existait pas.

Gilles Deleuze. – Ce que vous dites, là encore, c'est le schéma d'un certain marxisme. A un moment de l'histoire, la bourgeoisie serait révolutionnaire, et même il aurait été nécessaire, il serait nécessaire de passer par un stade du capitalisme, par un stade de la révolution bourgeoise. C'est stalinien, mais ça n'est pas sérieux. Quand une formation sociale s'épuise et se met à fuir par tous les bouts, toutes sortes de choses se décodent, toutes sortes de flux non contrôlés se mettent à couler, par exemple la fuite des paysans dans l'Europe féodale, les phénomènes de « déterritorialisation ». La bourgeoisie impose un nouveau code, économique et politique, alors on peut croire qu'elle a été révolutionnaire. Rien du tout. Sur la révolution de 1789, Daniel Guérin

a dit des choses profondes³. La bourgeoisie ne s'est jamais trompée sur son véritable ennemi. Son véritable ennemi, ce n'était pas le système précédent, mais ce qui échappait au contrôle du système précédent, et qu'elle se donnait pour tâche de maîtriser à son tour. Elle-même, elle devait sa puissance à la ruine de l'ancien système ; mais cette puissance, elle ne pouvait l'exercer que dans la mesure où elle prenait pour ennemis *tous* les révolutionnaires de l'ancien système. La bourgeoisie n'a jamais été révolutionnaire. La révolution, elle l'a fait faire. Elle a manipulé, canalisé, réprimé une énorme pulsion du désir populaire. Les gens sont allés se faire crever la peau à Valmy.

Actuel. – Ils sont bien allés se faire crever à Verdun.

Félix Guattari. – Exactement. Et c'est bien ce qui nous intéresse. D'où viennent ces poussées, ces levées, ces enthousiasmes qui ne s'expliquent pas par une rationalité sociale et qui sont déviés, capturés par le pouvoir en même temps qu'ils naissent ? On ne peut rendre compte d'une situation révolutionnaire par la simple analyse des intérêts en présence. En 1903, le parti social-démocrate russe débat des alliances, de l'organisation du prolétariat, du rôle de l'avant-garde. Brusquement, alors qu'il prétend préparer la révolution, il est bousculé par les événements de 1905 et doit se jeter dans un train en marche. C'est qu'il y a eu cristallisation du désir à l'échelle sociale sur la base de situations encore incompréhensibles. Même chose en 1917. Et les politiques ont là aussi repris le train en marche, ils ont fini par le rattraper. Mais aucune tendance révolutionnaire n'a su ou voulu assumer le besoin d'une organisation soviétique qui eût pu permettre aux masses de prendre réellement en charge leurs intérêts et leur désir. On a mis en circulation des machines, dites organisations politiques, qui fonctionnent sur le modèle élaboré par Dimitrov au VII^e congrès de l'Internationale – alternance de fronts populaires et de rétractions sectaires – et qui parviennent toujours au même résultat répressif. On l'a vu en 1936,

en 1945, en 1968. De par leur axiomatique même, ces machines de masse se refusent à libérer l'énergie révolutionnaire. C'est, sournoisement, une politique comparable à celle du président de la République ou des curés, mais drapeau rouge à la main. Et nous pensons que cela correspond à une certaine position vis-à-vis du désir, une façon profonde d'envisager le moi, la personne, la famille. De là un dilemme très simple : ou l'on parvient à un nouveau type de structures qui conduisent enfin à la fusion du désir collectif et de l'organisation révolutionnaire ; ou l'on continue sur la lancée présente et, de répressions en répressions, on ira vers un fascisme auprès duquel Hitler et Mussolini apparaîtront comme de la rigolade.

Actuel. – Mais quelle est donc la nature de ce désir profond, fondamental, dont on voit qu'il est constitutif de l'homme et de l'homme social, et qui se laisse constamment trahir ? Pourquoi va-t-il toujours s'investir dans des machines antinomiques de la machine dominante, et pourtant semblables ? Cela voudrait-il dire que ce désir est condamné à l'explosion pure et sans lendemain ou à la trahison perpétuelle ? Je m'obstine : peut-il y avoir un beau jour dans l'histoire une expression collective et durable du désir libéré, et comment ?

Gilles Deleuze. – Si on le savait, on ne le dirait pas, on le ferait. Quand même Félix vient d'en parler : l'organisation révolutionnaire doit être celle d'une machine de guerre et non d'un appareil d'Etat, d'un analyseur de désir et non d'une synthèse extérieure. Dans tout système social, il y a toujours eu des lignes de fuite ; et puis aussi des durcissements pour empêcher ces fuites, ou bien (ce qui n'est pas la même chose) des appareils encore embryonnaires qui les intègrent, qui les détournent, les arrêtent, dans un nouveau système en préparation. Il faudrait analyser les croisades de ce point de vue. Mais à tous ces égards, le capitalisme a un caractère très particulier : ses lignes de fuite, à lui, ne sont pas seulement des difficultés qui lui surviennent, ce sont des conditions de son exercice. Il s'est constitué sur un décodage généralisé de tous les flux, flux de

richesse, flux de travail, flux de langage, flux d'art, etc. Il n'a pas refait un code, il a constitué une espèce de comptabilité, d'axiomatique des flux décodés, à la base de son économie. Il ligature les points de fuite, et repart en avant. Il élargit toujours ses propres limites, et se trouve toujours dans la situation d'avoir à colmater des fuites nouvelles, sur de nouvelles limites. Il n'a résolu aucun de ses problèmes fondamentaux, il n'arrive même pas à prévoir l'augmentation d'une masse monétaire dans un pays sur un an. Il ne cesse de franchir ses limites qui reparaissent plus loin. Il se met dans des situations effarantes par rapport à sa propre production, sa vie sociale, sa démographie, sa périphérie du tiers monde, ses régions intérieures, etc. Des fuites, il y en a partout, qui renaissent toujours des limites déplacées du capitalisme. Et sans doute la fuite révolutionnaire (la fuite active, celle dont parle Jackson quand il dit : « je ne cesse pas de fuir, mais en fuyant, je cherche une arme... »)⁴ n'est pas du tout la même chose que d'autres genres de fuites, la fuite schizo, la fuite toxico. Mais c'est bien le problème des marginalités : faire que toutes les lignes de fuite se branchent sur un plan révolutionnaire. Dans le capitalisme il y a donc un caractère nouveau pris par les lignes de fuite, et aussi des potentialités révolutionnaires d'un type nouveau. Vous voyez, il y a de l'espoir.

Actuel. – Vous parliez tout à l'heure des croisades : c'est pour vous l'une des premières manifestations occidentales d'une schizophrénie collective...

Félix Guattari. – Ce fut en effet un extraordinaire mouvement schizophrène. Brusquement, dans une période déjà schismatique et troublée, des milliers et des milliers de gens en ont eu marre de la vie qu'ils menaient, des prédicateurs improvisés se sont levés, les types partaient par villages entiers. Ce n'est qu'ensuite que la papauté affolée a tenté de donner un but au mouvement en s'efforçant de l'entraîner vers la Terre Sainte. Double avantage : se débarrasser des bandes errantes et renforcer les bases chrétiennes du Proche-Orient menacées par les Turcs.

Cela n'a pas toujours réussi : la croisade des Vénitiens s'est retrouvée à Constantinople, la croisade des enfants a tourné dans le Sud de la France, et a bien vite cessé d'attendrir. Il y a eu des villes entières prises et brûlées par ces enfants « croisés » que les armées régulières ont fini par exterminer ; on les a tués, vendus comme esclaves...

Actuel. – Peut-on faire un parallèle avec les mouvements contemporains : les communautés et la route pour fuir l'usine et le bureau ? Et y aura-t-il un pape pour les coiffer ? Jésus-révolution ?

Félix Guattari. – Une récupération par le christianisme ce n'est pas inconcevable. C'est jusqu'à un certain point une réalité aux Etats-Unis, beaucoup moins en Europe ou en France. Mais il y a déjà une reprise en main latente sous la forme de tendance naturiste, l'idée qu'on pourrait se retirer de la production et reconstruire une petite société à l'écart, comme si l'on n'était pas marqué et enserré par le système du capitalisme.

Actuel. – Quel rôle attribuez-vous encore à l'Eglise dans un pays comme le nôtre ? L'Eglise a été au centre du pouvoir dans la société occidentale jusqu'au XVIII^e siècle, le lien et la structure de la machine sociale jusqu'à l'émergence de l'Etat-nation. Aujourd'hui privée par la technocratie de cette fonction essentielle, elle apparaît elle aussi entraînée à la dérive, sans point d'ancrage et divisée. On peut se demander si l'Eglise, travaillée par les courants du progressisme catholique, ne devient pas moins confessionnelle que certaines organisations politiques.

Félix Guattari. – Et l'œcuménisme ? N'est-ce pas une façon de retomber sur ses pattes ? L'Eglise n'a jamais été plus forte. Il n'y a aucune raison d'opposer Eglise et technocratie ; il y a une technocratie d'Eglise. Historiquement, le christianisme et le positivisme ont toujours fait bon ménage. Le développement des sciences positives a un moteur chrétien. On ne peut pas dire que le psychiatre a remplacé le curé. On ne peut pas dire non plus que le flic a remplacé le curé. Il y a toujours besoin de tout le monde dans la répression. Ce qui a vieilli dans le christianisme, c'est son idéologie, pas son organisation de pouvoir.

Actuel. – *Venons-en justement à cet autre aspect de votre livre : la critique de la psychiatrie. Peut-on dire que la France est déjà quadrillée par la psychiatrie de secteur – et jusqu’où s’étend cette emprise ?*

Félix Guattari. – La structure des hôpitaux psychiatriques est essentiellement étatique et les psychiatres sont des fonctionnaires. L’Etat s’est longtemps contenté d’une politique de coercition et n’a rien fait durant un bon siècle. Il a fallu attendre la Libération pour que transparaissent une inquiétude : la première révolution psychiatrique, l’ouverture des hôpitaux, les services libres, la psychothérapie institutionnelle. Tout cela a mené à cette grande utopie de la politique de secteur, qui consistait à limiter le nombre des internements et à envoyer des équipes de psychiatres au sein de la population tels les missionnaires dans la brousse. Faute de crédit et de volonté, la réforme s’est enlisée : quelques services modèles pour les visites officielles, et ici ou là des hôpitaux dans les régions les plus sous-développées. Nous allons vers une crise majeure, de la taille de la crise universitaire, un désastre à tous niveaux, équipement, formation du personnel, thérapeutiques, etc.

Le quadrillage institutionnel de l’enfance est au contraire beaucoup mieux assumé. L’initiative en cette matière a échappé au cadre étatique et à son financement pour revenir à des associations de toutes sortes, sauvegarde de l’enfance ou associations de parents... Les établissements ont proliféré, subventionnés par la Sécurité sociale. L’enfant est immédiatement pris en charge par un réseau de psychologues, fiché dès l’âge de trois ans, suivi pour la vie. Il faut s’attendre à des solutions de ce type pour la psychiatrie des adultes. Devant l’impasse actuelle, l’Etat essaiera de dénationaliser des institutions au profit d’institutions régies par la loi de 1901 et bien sûr manipulées par les pouvoirs politiques et les groupements familiaux réactionnaires. Nous allons en effet vers un quadrillage psychiatrique de la France, si la crise actuelle ne libère pas ses potentialités révolutionnaires. Partout s’épanouit l’idéologie la plus

conservatrice, une plate transposition des concepts de l'œdipisme. Dans les établissements pour enfants, on appelle le directeur « tonton », l'infirmière « maman ». J'ai même entendu des distinctions du genre : les groupes de jeu relèvent d'un principe maternel, les ateliers d'un principe paternel. La psychiatrie de secteur a l'air progressiste, parce qu'elle ouvre l'hôpital. Mais si ça consiste à quadriller le quartier, on regrettera vite les asiles fermés d'autrefois. C'est comme la psychanalyse : ça fonctionne à l'air libre, mais c'est encore pire, beaucoup plus dangereux comme force répressive.

Gilles Deleuze. – Voici un cas. Une femme arrive dans une consultation. Elle explique qu'elle prend des tranquillisants. Elle demande un verre d'eau. Puis elle parle : « Vous comprenez, j'ai une certaine culture, j'ai fait des études, j'aime beaucoup lire et voilà : en ce moment, je passe mon temps à pleurer. Je ne peux plus supporter le métro... Et puis je pleure dès que je lis quelque chose... Je vois la télévision, je vois les images du Viêtnam : je ne peux pas supporter... » Le médecin ne répond pas grand-chose. La femme poursuit : « J'ai fait de la Résistance... un peu : j'étais boîte aux lettres. » Le médecin demande une explication. « Ben oui, vous ne comprenez pas, docteur ? J'allais dans un café et je demandais, par exemple : y a-t-il quelque chose pour René ? On me donnait une lettre à transmettre... » Le médecin entend « René », il se réveille : « Pourquoi vous dites René ? » C'est la première fois qu'il s'engage sur une question. Jusqu'ici elle avait parlé du métro, d'Hiroshima, du Viêtnam, de l'effet que tout ça lui faisait dans son corps, l'envie d'en pleurer. Mais le médecin demande seulement : « Tiens tiens René... ça évoque quoi René ? » René, quelqu'un qui est re-né ? la renaissance ? La Résistance ne dit rien au médecin ; mais renaissance, on tombe dans le schéma universel, l'archétype : « Vous voulez renaître. » Le médecin s'y retrouve : enfin son circuit. Et il la force à parler de son père et de sa mère.

C'est un aspect essentiel de notre livre, et c'est très concret. Les psychiatres et les psychanalystes n'ont jamais prêté attention à un délire. Il suffit d'écouter quelqu'un qui délire : ce sont les Russes qui le tracassent, les Chinois, je n'ai plus de salive, quelqu'un dans le métro m'a enculé, il y a des microbes et des spermatozoïdes qui grouillent partout. C'est la faute à Franco, aux Juifs, aux maos : tout un délire du champ social. Pourquoi ça ne concernerait pas la sexualité d'un sujet, les rapports qu'il a avec l'idée de Chinois, de Blanc, de Noir ? Avec la civilisation, les croisades, le métro ? Psychiatres et psychanalystes n'y entendent rien, sur la défensive tant ils sont indéfendables. Ils écrasent le contenu de l'inconscient sous des énoncés de base préfabriqués : « Vous me parlez des Chinois, mais votre père ? – Non, il n'est pas chinois. – Alors vous avez un amant chinois ? » C'est du niveau de la besogne répressive du juge d'Angela Davis qui assurait : « Son comportement ne s'explique que parce qu'elle était amoureuse. » Et si au contraire la libido d'Angela Davis était une libido sociale, révolutionnaire ? Et si elle était amoureuse parce que révolutionnaire ?

Voilà ce que nous voulons dire aux psychiatres et aux psychanalystes : vous ne savez pas ce que c'est qu'un délire, vous n'avez rien compris. Si notre livre a un sens, c'est qu'il arrive au moment où beaucoup de gens sentent que la machine psychanalytique ne tourne plus, une génération commence à en avoir marre des schémas à tout faire – Œdipe et castration, imaginaire et symbolique – qui effacent systématiquement le contenu social, politique et culturel de tout trouble psychique.

Actuel. – Vous associez la schizophrénie au capitalisme, c'est le fondement même de votre livre. Y a-t-il des cas de schizophrénie dans d'autres sociétés ?

Félix Guattari. – La schizophrénie est indissociable du système capitaliste, lui-même conçu comme une première fuite : une maladie exclusive. Dans les autres sociétés, la fuite et la marginalité prennent d'autres aspects. L'individu asocial des sociétés dites primitives ne se fait

pas enfermer. La prison et l'asile sont des notions récentes. On le chasse, il s'exile à la lisière du village et en meurt, à moins qu'il n'aille s'intégrer au village voisin. Chaque système a d'ailleurs sa maladie particulière : l'hystérique des sociétés dites primitives, les manies dépressives-paranoïaques dans le grand Empire... L'économie capitaliste procède par décodage et par déterritorialisation : elle a ses malades extrêmes, c'est-à-dire les schizophrènes qui se décodent et se déterritorialisent à la limite, mais aussi ses extrêmes conséquences, les révolutionnaires.

* Titre de l'éditeur. « Gilles Deleuze, Félix Guattari » in Michel-Antoine Burnier, éd., *C'est demain la veille*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 139-161. Cet entretien devait initialement paraître dans le magazine *Actuel* dont M.-A. Burnier était l'un des directeurs de publication.

1. Pierre Victor était le pseudonyme de Benny Levy, alors dirigeant de la Gauche prolétarienne (devenue illégale).

2. Cf. *Les Temps modernes*, « Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie », n° 310 bis, juin 1972, p. 355-366.

3. D. Guérin, *La Révolution française et nous*, Paris, F. Maspero, rééd. 1976.
Cf. également, la *Lutte des classes sous la Première République : 1793-1797*, Paris, Gallimard, rééd. 1968.

4. Sur G. Jackson, voir la note b du texte n° 32.

CINQ PROPOSITIONS SUR LA PSYCHANALYSE:

Je voudrais présenter cinq propositions concernant la psychanalyse. La première est la suivante : la psychanalyse aujourd'hui présente un certain péril politique qui lui est propre, et qui se distingue des dangers impliqués dans le vieil hôpital psychiatrique. Celui-ci constitue un lieu d'enfermement localisé ; la psychanalyse au contraire, fonctionne à l'air libre. Le psychanalyste a en quelque sorte la position du marchand dans la société féodale selon Marx : fonctionnant dans les pores libres de la société, non seulement au niveau du cabinet privé, mais au niveau des écoles, des institutions, de la sectorisation, etc. Ce fonctionnement nous met dans une situation singulière par rapport à l'entreprise psychanalytique. Le fait est que la psychanalyse nous parle beaucoup de l'inconscient ; mais d'une certaine manière, c'est toujours pour le réduire, le détruire, le conjurer, le concevoir comme une sorte de parasitage de la conscience. Pour la psychanalyse, on peut dire qu'il y a toujours trop de désirs. La conception freudienne de l'enfant comme pervers polymorphe en témoigne, on a toujours trop de désirs. Pour nous, au contraire, il n'y a jamais assez de désirs. Il ne s'agit pas, par une méthode ou une autre, de réduire l'inconscient ; il s'agit pour nous de produire de l'inconscient : il n'y a pas un inconscient qui serait déjà là, l'inconscient doit être produit et il doit être produit politiquement, socialement, historiquement. La question est : dans quel lieu, dans quelles circonstances, à la faveur de quels événements, peut-il y avoir production d'inconscient ? Par production d'inconscient, nous entendons exactement la même chose

que la production de désir dans un champ social historique ou l'apparition d'énoncés et d'énonciations d'un genre nouveau.

Ma seconde proposition est que la psychanalyse est une machine toute faite, déjà constituée pour empêcher les gens de parler, donc de produire des énoncés qui leur correspondent et qui correspondent aux groupes avec lesquels ils se trouvent des affinités. Dès qu'on se fait analyser, on a l'impression de parler. Mais on a beau parler, toute la machine analytique est faite pour supprimer les conditions d'une véritable énonciation. Quoiqu'on dise, c'est pris dans une sorte de tourniquet, de machine interprétative, le patient ne pourra jamais accéder à ce qu'il a vraiment à dire. Le désir ou le délire (qui sont profondément la même chose), le désir-délire est par nature investissement libidinal de tout un champ historique, de tout un champ social. Ce qu'on délire, ce sont les classes, les peuples, les races, les masses, les meutes. Or il se produit une sorte d'écrasement de la part de la psychanalyse qui dispose d'un code préexistant. Ce code est constitué par l'Œdipe, par la castration, par le roman familial ; le contenu le plus secret du délire, c'est-à-dire cette dérive du champ historique et social sera écrasé de telle sorte qu'aucun énoncé délirant, correspondant au peuplement de l'inconscient, ne pourra passer au travers de la machine analytique. Nous disons que le schizophrène a à faire, non pas avec la famille, non pas avec ses parents, mais avec des peuples, des populations et des tribus. Nous disons que l'inconscient n'est pas une affaire de génération ou de généalogie familiale, mais une affaire de population mondiale, et que c'est tout cela qui se trouve anéanti par la machine analytique. Je ne cite que deux exemples : l'exemple célèbre du président Schreber dont le délire porte tout entier sur les races, l'histoire, les guerres. Freud n'en tient pas compte et réduit exclusivement son délire aux rapports avec son père. Autre exemple, celui de l'homme aux loups : lorsque l'Homme aux loups rêve de six ou sept loups, ce qui est par définition une meute, à savoir un

certain type de groupe, Freud ne pense qu'à réduire cette multiplicité, à tout reconduire à un seul loup qui sera forcément le père. Toute l'énonciation collective libidinale qui était prise dans le délire de l'Homme aux loups est écrasée : l'Homme aux loups ne pourra pas tenir ni même formuler aucun des énoncés qui sont pour lui les plus profonds.

Ma troisième proposition est que, si la psychanalyse procède ainsi, c'est parce qu'elle dispose d'une machine automatique d'interprétation. La machine d'interprétation peut être résumée de la manière suivante : quoi qu'on dise, ce qu'on dit veut dire autre chose. On ne saurait assez dénoncer les dommages produits par ces machines. Quand on m'explique que ce que je dis veut dire autre chose que ce que je dis, il se produit par là même un clivage du moi comme sujet. Ce clivage est bien connu : ce que je dis renvoie à moi comme sujet d'énoncé, ce que je veux dire renvoie à moi (dans mes rapports avec l'analyste) comme sujet d'énonciation. Ce clivage est conçu par la psychanalyse elle-même comme la base de la castration et empêche toute production d'énoncés. Par exemple, dans certaines écoles pour enfants en difficulté, caractériels ou même psychopathes, l'enfant, dans ses activités de travail ou de jeu, est placé en rapport avec son éducateur, et il est pris là en tant que sujet d'énoncé ; dans sa psychothérapie, il est pris en rapport avec l'analyste ou le thérapeute, et il est pris là en tant que sujet d'énonciation. Quoi qu'il fasse dans le groupe au niveau de son travail et de ses jeux, cela sera référé à une instance supérieure, celle du psychothérapeute qui sera seul chargé d'interpréter, de sorte que l'enfant lui-même est clivé, il ne peut faire passer aucun énoncé de ce qui le concerne réellement dans ses rapports ou avec son groupe. Il aura l'impression de parler, mais il ne pourra pas dire un seul mot de ce qui le touche essentiellement. De fait, ce qui produit des énoncés en chacun de nous, ce n'est pas nous en tant que sujet, c'est tout autre chose, ce sont les multiplicités, les masses et les meutes, les peuples et les tribus, les agencements collectifs qui nous

traversent, qui nous sont intérieurs et que nous ne connaissons pas parce qu'ils font partie de notre inconscient même. La tâche d'une véritable analyse, d'une analyse anti-psychanalytique, est de découvrir ces agencements collectifs d'énonciation, ces enchaînements collectifs, ces peuples qui sont en nous et qui nous font parler, et à partir desquels nous produisons des énoncés. C'est en ce sens que nous opposons tout un champ d'expérimentation, d'expérimentation personnelle ou de groupe, aux activités d'interprétation psychanalytique.

Ma quatrième proposition, pour faire vite, est que la psychanalyse implique un rapport de forces assez particulier. Le livre récent de Castel, *Le Psychanalysme*¹, le montre assez bien. Ce rapport de forces passe par le contrat, forme bourgeoise libérale particulièrement redoutable. Il aboutit au « transfert », et il culmine dans le silence de l'analyste. Car le silence de l'analyste est la plus grande et la pire des interprétations. La psychanalyse passe par un petit nombre d'énoncés collectifs qui sont ceux du capitalisme lui-même concernant la castration, le manque, la famille, et ce petit nombre d'énoncés collectifs propres au capitalisme, elle tente de les faire passer par les énoncés individuels des patients eux-mêmes. Nous disons qu'il faut faire exactement l'inverse, c'est-à-dire partir des véritables énoncés individuels, donner aux gens des conditions, y compris des conditions matérielles, de la production de leurs énoncés individuels, pour découvrir les véritables agencements collectifs qui les produisent.

Ma dernière proposition est que, pour ce qui est de nous, nous ne souhaitons participer à aucune tentative qui s'inscrirait dans une perspective freudo-marxiste. Et cela, pour deux raisons. La première est que, finalement, une tentative freudo-marxiste procède en général d'un retour aux origines, c'est-à-dire aux textes sacrés, textes sacrés de Freud, textes sacrés de Marx. Notre point de départ doit être tout à fait différent : non pas s'adresser à des textes sacrés qu'il faudrait plus ou

moins interpréter, mais s'adresser à la situation telle qu'elle est, situation de l'appareil bureaucratique dans le marxisme, de l'appareil bureaucratique dans la psychanalyse, tentative de subvertir ces appareils. Le marxisme et la psychanalyse, de deux façons différentes, parlent au nom d'une sorte de mémoire, d'une culture de la mémoire, et parlent aussi de deux façons différentes au nom des exigences d'un développement. Nous croyons au contraire qu'il faut parler au nom d'une force positive d'oubli, au nom de ce qui est pour chacun son propre sous-développement, ce que David Cooper appelle si bien le tiers monde intime de chacun². La deuxième raison qui nous distingue de toute tentative freudo-marxiste, c'est que de telles tentatives se proposent surtout de réconcilier deux économies : économie politique et économie libidinale ou désirante. Chez Reich aussi, on trouve le maintien de cette dualité et de cette tentative de conciliation.

Notre point de vue est au contraire qu'il n'y a qu'une seule économie et que le problème d'une véritable analyse anti-psychanalytique est de montrer comment le désir inconscient investit les formes de cette économie. C'est l'économie elle-même qui est économie politique et économie désirante.

Discussion

Un participant pose une question sur la mémoire dans le freudo-marxisme et la force positive d'oubli.

Malgré mon appel à ne pas revenir aux textes, je pense à deux très beaux textes de Nietzsche, qui font une distinction entre l'oubli comme force d'inertie et l'oubli comme force active³. L'oubli comme force active est la puissance d'en finir pour son propre compte avec quelque chose. Dans ce cas, ça s'oppose à la rumination du passé qui nous lie, de ce qui nous relie à ce passé, même pour le développer, même pour l'amener

plus loin. Si on distingue donc deux formes d'oubli dont l'une est une sorte de force d'inertie réactive, et l'autre une force d'oubli positive, il est évident que l'oubli révolutionnaire, l'oubli dont je parlais est le deuxième oubli : c'est lui qui constitue une activité réelle ou qui peut faire partie d'activités politiques réelles. C'est de la même façon que le révolutionnaire rompt grâce à l'oubli et qu'il reste imperméable à l'objection qu'on lui fait constamment : « Ça a existé, donc ça existera toujours ».

L'oubli révolutionnaire peut être rapproché d'un autre thème fréquent, celui d'une fuite active qui s'oppose elle-même à une fuite passive d'une tout autre espèce. Lorsque, par exemple, Jackson, dans sa prison, dit : « Oui, il se peut que je fuie, mais tout au long de ma fuite, je cherche une arme ! »⁴ ; ça, c'est la fuite active révolutionnaire opposée à d'autres fuites qui sont des fuites capitalistes ou des fuites personnelles, etc.

Un participant demande un éclaircissement sur la notion d'oubli à propos du rapport entre marxisme et freudisme.

Dans le marxisme est apparu dès le début une certaine culture de la mémoire ; même l'activité révolutionnaire devait procéder à cette capitalisation de la mémoire des formations sociales. C'est, si l'on veut, le côté hégélien conservé par Marx, y compris dans *Le Capital*. Dans la psychanalyse, la culture de la mémoire est encore plus évidente. D'autre part, le marxisme, comme la psychanalyse, est pénétré d'une certaine idéologie du développement : développement psychique du point de vue de la psychanalyse, développement social ou même développement de la production du point de vue du marxisme. Avant, par exemple, dans certaines formes de lutte ouvrière au XIX^e siècle qui ont été écrasées par le marxisme à ses débuts (je ne pense pas seulement aux Utopistes), l'appel à la lutte se faisait au contraire à partir de la nécessité d'oublier, à partir d'une force active d'oubli : aucune culture de la remémoration, aucune culture du passé, mais un appel à l'oubli comme condition

d'expérimentation. Dans certains groupes américains, aujourd'hui, on ne s'occupe pas du tout d'un retour à Freud ni à Marx ; là aussi il y a une sorte de culture de l'oubli comme condition de toute expérimentation nouvelle. L'utilisation de l'oubli comme force active, pour repartir à zéro, pour sortir de la lourdeur universitaire qui a marqué si profondément le freudo-marxisme, est quelque chose de pratiquement très important. Alors que la culture bourgeoise a toujours parlé à l'intérieur de son développement et au nom de son développement qu'elle nous appelle à poursuivre et à prolonger, la contre-culture retrouve aujourd'hui l'idée que, si nous avons quelque chose à dire, ce n'est pas en fonction de notre développement, quel qu'il soit, mais en fonction et à partir de notre sous-développement. La révolution ne consiste pas du tout dans le fait de s'inscrire dans le mouvement de développement et dans la capitalisation de la mémoire, mais dans le maintien de la force d'oubli et de la force de sous-développement comme forces proprement révolutionnaires.

Un participant (G. Jervis) relève une différence de contenu par rapport à L'Anti-Œdipe, par exemple la disparition de la notion de « schizo-analyse » en faveur de celle d'« analyse anti-psychanalytique » et il note une évolution sensible : il ne s'agit plus de critiquer l'Œdipe, mais la psychanalyse. Quelle est la raison de cette évolution ?

Réponse. – Jervis a tout à fait raison. Ni Guattari ni moi nous ne sommes très attachés à la poursuite ni même à la cohérence de ce que nous écrivons. Nous souhaiterions le contraire, nous souhaiterions que la suite de *L'Anti-Œdipe* fût en rupture avec ce qui précède, avec le premier tome, et puis, s'il y a des choses qui ne vont pas dans le premier tome, aucune importance. Je veux dire que nous ne faisons pas partie des auteurs qui conçoivent ce qu'ils écrivent comme une œuvre qui doit être cohérente ; si nous changeons, c'est très bien, alors il ne faut plus nous parler du passé. Mais Jervis dit deux choses qui sont importantes :

actuellement nous ne nous en prenons pas trop à l'Œdipe mais plus à l'institution, à la machine psychanalytique dans son ensemble. Il va de soi que la machine psychanalytique comprend des dimensions au-delà de l'Œdipe, il y a donc pour nous des raisons pour que ce ne soit plus le problème essentiel. Jervis ajoute que la direction de notre travail actuel est plus politique et que nous avons aussi renoncé ce matin à utiliser le terme de schizo-analyse. Je voudrais dire plusieurs choses à cet égard, de la façon la plus modeste possible. Quand un terme est lancé, et qu'il a un minimum de succès, comme il est arrivé pour « machine désirante » ou pour « schizo-analyse », ou on le reprend et alors c'est très fâcheux, c'est déjà la récupération, ou bien on y renonce, et il faut en trouver d'autres, pour tout déplacer. Il y a des mots dont, Félix et moi, nous sentons qu'il est urgent de ne plus les utiliser : schizo-analyse, machine désirante, c'est horrible, si nous les utilisons, nous sommes pris au piège. Nous ne savons pas très bien, nous ne croyons pas aux mots ; lorsque nous utilisons un mot, nous avons envie de dire : si ce mot ne vous plaît pas, trouvez-en un autre, on s'arrange toujours. Les mots sont des substituts possibles à l'infini. Quant au contenu de ce que nous faisons, il est vrai que le premier tome de *L'Anti-Œdipe* a consisté dans le fait d'établir des espèces de dualités. Il y avait, par exemple, une dualité entre la paranoïa et la schizophrénie, et nous pensions découvrir une dualité de régimes entre un régime paranoïaque et un régime schizophrénique. Ou bien, cette dualité que nous avons essayé d'établir entre le molaire et le moléculaire. Il fallait en passer par là. Je ne dis pas que nous dépassons ça, mais cela ne nous intéresse plus. A présent, ce que nous voudrions tenter de montrer, c'est comment l'un est ancré à l'autre, que l'un est lié à l'autre. C'est-à-dire comment, finalement, c'est au sein des grands ensembles paranoïaques que s'organisent des petites fuites de schizophrénie. Il y a parfois des exemples surprenants en politique. Je prends l'exemple très récent de ce qui arrive en Amérique : il y a la guerre du Vietnam ; elle est

gigantesque, c'est la mise en action d'une gigantesque machine paranoïaque, le fameux complexe militaro-industriel, tout un régime de signes, politiques, économiques. Tout le monde dit « bravo », excepté un petit nombre, tous les pays disent « très bien », cela ne scandalise personne. Ça ne scandalise personne, sauf un petit nombre d'individus dénoncés comme gauchistes. Puis, voilà qu'il arrive une petite affaire, pas vraiment grand-chose, une histoire d'espionnage, de vol, de police et de psychiatrie, entre un parti américain et un autre. Il y a des fuites. Et toutes les braves gens qui acceptent très bien la guerre au Viêtnam, qui acceptent très bien cette grosse machine paranoïaque, commencent à dire : le président des USA ne respecte plus les règles du jeu. Une petite fuite schizophrénique s'est greffée sur le gros système paranoïaque, les journaux perdent la tête ou font semblant de la perdre. Pourquoi pas les actions cotées en Bourse ? Ce qui nous intéresse actuellement, ce sont les lignes de fuite dans les systèmes, les conditions dans lesquelles ces lignes forment ou suscitent des forces révolutionnaires, ou restent anecdotiques. Les probabilités révolutionnaires ne consistent pas dans les contradictions du système capitaliste, mais dans les mouvements de fuite qui le minent, toujours inattendus, toujours renouvelés. On nous a reproché, dans la mesure où nous avons utilisé le mot schizo-analyse, de confondre le schizophrène et le révolutionnaire. Pourtant nous avons pris beaucoup de précautions pour les différencier.

Un système comme le capitalisme fuit de tous les côtés, il fuit, et puis le capitalisme colmate, il fait des nœuds, il fait des liens pour empêcher que les fuites soient trop nombreuses. Un scandale par-ci, une fuite de capitaux par-là, etc. Et il y a aussi des fuites d'une autre sorte : il y a les communautés, il y a les marginaux, les délinquants, il y a les drogués, les fuites des drogués, il y a des fuites de toutes sortes, il y a des fuites schizophréniques, il y a des gens qui fuient de façon très différente. Notre problème (nous ne sommes pas complètement stupides, nous ne

disons pas que cela suffira à faire la révolution) est : étant donné un système qui fuit vraiment de tous les côtés et qui, en même temps, ne cesse d'empêcher, de réprimer, ou de colmater les fuites par tous les moyens, comment faire pour que ces fuites ne soient pas simplement des tentatives individuelles ou de petites communautés, mais qu'elles forment vraiment une machine révolutionnaire ? Et pour quelle raison, jusqu'à présent, les révolutions se sont passées si mal ? Il n'y a pas de révolution sans une machine de guerre centrale, centralisatrice. On ne se bagarre, on ne se bat pas à coups de poing, il faut une machine de guerre qui organise et unifie. Mais jusqu'à présent, il n'a pas existé dans le champ révolutionnaire une machine qui ne reproduisait aussi, à sa façon, tout autre chose, c'est-à-dire un appareil d'Etat, l'organisme même de l'oppression. Voilà le problème de la révolution : comment une machine de guerre pourrait tenir compte de toutes les fuites qui se font dans le système actuel sans les écraser, les liquider, et sans reproduire un appareil d'Etat ? Alors quand Jervis dit que notre discours se fait de plus en plus politique, je crois qu'il a raison, parce que, autant nous insistions, dans la première partie de notre travail, sur de grandes dualités, autant nous cherchons à présent le nouveau mode d'unification dans lequel, par exemple, le discours schizophrénique, le discours drogué, le discours pervers, le discours homosexuel, tous les discours marginaux puissent subsister, que toutes ces fuites et ces discours se greffent sur une machine de guerre qui ne reproduise pas un appareil d'Etat ni de Parti. C'est pour cela même que nous n'avons plus tellement envie de parler de schizo-analyse, parce que cela reviendrait à protéger un type de fuite particulier, la fuite schizophrénique. Ce qui nous intéresse, c'est une sorte de maillon qui nous ramène au problème politique direct, et le problème politique direct est à peu près celui-ci pour nous : jusqu'ici, les partis révolutionnaires se sont constitués comme des synthèses d'intérêts au lieu de fonctionner comme des analyseurs de désirs des masses et des

individus. Ou bien, ce qui revient au même : les partis révolutionnaires se sont constitués comme des embryons d'appareils d'Etat, au lieu de former des machines de guerre irréductibles à de tels appareils.

★ Traduit de l'italien. « Relazione di Gilles Deleuze » et discussions in Armando Verdiglione, ed., *Psicanalisi e Politica : Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Milan, Feltrinelli, 1973, p. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. Par souci de clarté, nous avons reformulé et abrégé les questions posées lors de la discussion. Le texte de cette conférence est repris sous une forme assez différente dans Deleuze-Guattari, *Politique et psychanalyse*, Alençon, Des mots perdus, 1977. On peut comparer in DRF avec « Quatre propositions sur la psychanalyse ».

1. R. Castel, *Le psychanalysme*, Paris, F. Maspero, 1973.
2. D. Cooper, *Mort de la famille*, Paris, Seuil, coll. « Combats », 1972, p. 25.
3. *La Généalogie de la morale*, II, § 1 ; *Considérations inactuelles*, II, § 1.
4. Sur G. Jackson, voir la note b du texte n° 32.

FACES ET SURFACES*

Stefan Czerkinsky. – C'est moi le peintre. Je ne suis pas peintre. Alors on ne va pas faire une préface. On va faire des surfaces, pas une présentation. On va glisser. C'est toi qui vas faire les dessins. Moi j'écris les morceaux d'écrire. On ne change pas de fonction on n'échange rien, on n'échange pas, ce n'est pas du tout ça...

Gilles Deleuze. – Ouf ! les dessins je les ai, les voilà. Plus c'est mauvais, mieux ça fonctionne. Justement c'est des monstres de surface. Comme le violet-marron, toutes les couleurs en surface. Comment ça fonctionne, le violet ?

Stefan Czerkinsky. – Comment ça marche la thérrorie ? Comment ça marche un monstre en surface ?

Gilles Deleuze. – La thérrorie est violette. La thérrorie est peinturedésirécriture avec d'autre chose encore, aux bords, dans les coins, aux milieux et ailleurs. C'est le mouvement oscillatoire Flux Flux Klan connu sous la dénomination « le grand rackett de la pensée » et ses membres-organes « les squatters du concept ». Elle se propose :

1° La constitution sans étayage de la thérrothérapie, liée à la destruction active des maladies de notre temps : psychopompes, hypocondrioques, schyzophages blennophrénies, névrotoses, névrotypies, mortèmes, sexose, fantasmologues, scatotonies. Et la pire de notre temps : la déprime glorificatrice.

2° La production de mots d'ordre et slogans tels que :

– « Toujours plus d'inconscient, encore plus, produisez de l'inconscient »

- « Rien à interpréter »
- « Tout s'arrange mais bien »
- « Obligation d'un permis de séjour et d'une carte de travail pour tous les Français, suivie de contrôles policiers réguliers »
- « Entre deux mouvements, le plus déterritorialisé l'emporte sur le moins »
- « Entre cinquante mouvements, le plus déterritorialisé emporte les autres. »

Le mouvement le plus déterritorialisé s'appelle le vecteur fou. C'est le violet. L'inconscient est violet, ou le sera.

Stefan Czerkinsky. – Quelles sont les précautions à prendre pour produire un concept ?

Gilles Deleuze. – Vous mettez votre clignotant, vous vérifiez dans votre rétroviseur si un autre concept ne vous double pas ; une fois ces précautions prises, vous produisez le concept. Quelles sont les précautions pour passer d'un champ théorique à un autre ?

Stefan Czerkinsky. – Rien de plus facile. Vous vous munissez donc d'un porte-concept en skaï. Vous prenez une toile dont vous ôtez l'apprêt ou plus simplement, une toile non apprêtée. Vous la mettez en sandwich entre les deux parties d'un châssis de bois, scié précédemment par le travers. Le châssis déborde donc la toile des deux côtés, formant deux petits bassins. Vous peignez d'abord sur un côté, suivant des directions choisies (vecteurs), en partant par exemple des coins, comme points cardinaux. Exemple : vous peignez, Nord-Est, Nord-Sud, Sud-Est, Sud-Ouest, Nord-Ouest, etc. Avec du rouge et du bleu, soit du rouge ou du bleu, soit mélangés hors de la toile, soit se mélangeant dans la toile, et pour produire, en tout cas, soit un violet soit un marron, variables. Vous tournez ensuite pour voir ce qui s'est passé de l'autre côté puisque la toile désapprêtée (non occluse) a diffusé la couleur. Au besoin vous avez surveillé la diffusion à l'aide d'un miroir placé derrière la toile.

Alors vous peignez cet autre côté suivant d'autres directions et d'autres coins, avec un pinceau différent. Vous pouvez aussi renverser la toile cardinalement, la changer de lieu, la suspendre, la travailler au mur, au sol, etc.

Diffusion d'un côté à l'autre, sans cesse. Chaque côté va modifier l'autre : rouge, bleu, bleu-rouge/rouge-bleu, etc. qui donnent violets variables (et négatif marron). Chaque côté pénètre l'autre : le violet, c'est le pays du PENETREH. Là vous êtes devenu le passe-couleur, le passe-côtés, le passetemps : le peintre ou la peinture, le nomade.

C'est de cette façon que tu obtiens des mouvements de déterritorialisation de la couleur, et de bien d'autre chose, et que tu produis des intensités. Tu as fait le tour de ce qui n'a pas d'épaisseur.

Nous ne l'avions pas dit, mais vous aviez pris soin d'acheter une toile beaucoup plus grande que le châssis, formant un bord, une marge qui déborde de cinquante centimètres au moins. Elle a plusieurs rôles :

1° zone de surproduction ; 2° instance d'antiproduction ; 3° distance du corps-toile ; 4° maculages réciproques, qui est peintre et qui est peint ? (en effet, la bordure aura été diversement maculée : suivant le travail effectué, les couleurs utilisées, les positions de la toile et les vecteurs choisis. Le corps aura lui aussi été maculé, on peut dire qu'il est lui aussi un bord) ; 5° promenades et piétinements ; seuillage aussi bien pour le peintre, la toile, le visiteur.

Il arrive qu'une partie infime de la toile reste non peinte, oubliée. Il arrive parfois qu'on oublie d'oublier. Ce trou : nous pensons à la Vetuda de la Renaissance italienne, mais nous nous trompons. Nous pensons aux femmes navajos qui ne terminent jamais une tapisserie. Elles laissent un trou, car, disent-elles, faisant ce travail avec tout leur cœur elles craignent qu'il ne reste pris dans des mailles trop parfaites. Mais nous nous trompons encore. Nous pouvons dire aussi que le trou qui circule sur la

toile est un réel qui s'ouvre sur un autre réel, mais ça, c'est la métaphysique et les autres-mondes.

Gilles Deleuze. – Il s'agit d'une bordure intérieure qui fait écho aux bords extérieurs. Tous deux constituant la différence d'intensité entre laquelle tout se passe et communique, négligence de la marge et oubli du trou, tous deux se répondent. Oubli de peindre, négligence à peindre, la toile entre dedans-dehors, la toile-tympan, entendue comme signe de la peinture, signe a-signifiant. Le trou-bord est réalité physique. C'est la Réalité. Ah, comme les physiciens disent de belles choses aujourd'hui, sur les phénomènes de bordures et les noumènes de trous. Il faudrait être savant. Vive Pauli, Vive Fermi. Mais on ne peut pas comprendre. Alors, c'est encore mieux, on fait pareil. Les trous-particules, les bords-particules : ils bougent³.

Stefan Czerkinsky. – C'est pas fini. Après avoir peint les toiles, on se fabrique une monnaie très simple : à partir d'objets, de verbes, de gestes, de matériaux, etc. On fixe arbitrairement des relations arbitrairement équivalentes entre les toiles et ce qui deviendra monnaie.

Par exemple je vais fabriquer des petits objets, des ustensiles, bois dans coton comme petits bébés, ligatures métalliques comme menottes à étoffe, plastique bleu métallisé fendu biseau, cheveux mis dans les fentes et maintenus par glaise : les uns sont quand même assez grands, les autres, vraiment tout petits. Je les mets dans une valise, une cantine de fer ; je l'ai fait pour des enfants dans un jardin public, ça les amusait beaucoup, c'est la différence de taille et l'accumulation, qui les faisaient rigoler. Là, je les mets, tous ces petits objetscoconsouatouses, en rapport avec les toiles violettes. C'est des fétiches ou des porte-clefs, pour les toiles-portes, les toiles-tentes, les toiles-icônes. Ça doit faire un circuit plus large. Circuit restreint : châssis-toile-bord-trou ; circuit large : équivalence avec un autre système de signes, les petits objets-ustensiles. L'idéal, ce serait payer les toiles avec les petits objets, et faire les petits objets avec les toiles. Il

faudrait voler les uns ou les autres, ou les deux à la fois. On peut poser la question : est-ce que mes ustensiles et mes toiles n'étaient pas dès le début de l'argent ? C'est ça le terrible : la virtualité de l'argent.

★ Avec Stefan Czerkinsky et J.-J. Passera, in *Faces et surfaces*, Paris, Editions Galerie Karl Flinker, 1973. Il s'agit du catalogue d'exposition consacré à un jeune artiste d'origine polonaise dont l'œuvre – des compositions monochromes – reste inconnu (l'artiste s'est donné la mort peu de temps après l'exposition).

1. Six dessins de Deleuze – reproduits dans *Chimères*, n° 21 – figuraient à l'exposition.
2. Les concepts ne sont pas dans la tête : ce sont des choses, des peuples, des zones, des régions, des seuils, des gradients, des chaleurs, des vitesses.
3. Le trou-bord et la bordure-marge sont les deux unités de la peinture, mais d'autre chose aussi. L'un peut être pris comme la territorialisation de l'autre, l'autre étant alors déterritorialisation de l'un. Mais tout cela s'inverse dès qu'on fait le tour.

PRÉFACE À *L'APRÈS-MAI DES FAUNES**

Préface. Personne ne peut y échapper, ni l'auteur du livre, ni l'éditeur, ni le préfacier, la vraie victime, bien qu'il n'y ait nul besoin de préface. C'est un gai livre. Il aurait pu s'appeler : Comment des doutes naquirent sur l'existence de l'homosexualité ; ou bien, Personne ne peut dire « Je suis homosexuel ». Signé Hocquenghem. Comment en est-il venu là ? Evolution personnelle, marquée dans la succession et le ton divers des textes de ce livre ? Révolution collective liée à un travail de groupe, à un devenir du FHAR ? Evidemment ce n'est pas en changeant, en devenant hétérosexuel par exemple, qu'Hocquenghem a des doutes sur la validité des notions et des déclarations. C'est en demeurant homosexuel *for ever*, en le restant, en l'étant de plus en plus ou de mieux en mieux, qu'on peut dire « mais après tout personne ne l'est ». Ce qui vaut mille fois mieux que la plate et fade sentence d'après laquelle tout le monde l'est, tout le monde le serait, pédé inconscient latent. Hocquenghem ne parle ni d'évolution ni de révolution, mais de volutions. Imaginons une spirale très mobile : Hocquenghem y est en même temps à plusieurs niveaux, à la fois sur plusieurs courbes, tantôt avec une moto, tantôt en défonce, tantôt sodomisé ou sodomisant, tantôt travesti. A un niveau il peut dire oui, oui je suis homosexuel, à un autre niveau non ce n'est pas cela, à un autre niveau c'est encore autre chose. Ce livre ne répète pas le livre précédent, *Le Désir homosexuel*¹, il le distribue, le mobilise tout autrement, le transforme.

Première volution. Contre la psychanalyse, contre les interprétations et réductions psychanalytiques – l’homosexualité vue comme rapport avec le père, avec la mère, avec Œdipe. Hocquenghem n’est contre rien, il a même écrit une lettre à la mère. Mais ça ne marche pas. La psychanalyse n’a jamais supporté le désir. Il faut toujours qu’elle le réduise et lui fasse dire autre chose. Parmi les pages les plus ridicules de Freud, il y a celles sur la « *fellatio* » : un désir si bizarre et si « choquant » ne peut valoir pour lui-même, il faut qu’il renvoie au pis de la vache, et par là au sein de la mère. On aurait plus de plaisir à suçoter un pis de vache. Interpréter, régresser, faire régresser. Ça fait rire Hocquenghem. Et peut-être y a-t-il une homosexualité œdipienne, une homosexualité-maman, culpabilité, paranoïa, tout ce que vous voulez. Mais justement elle tombe comme le plomb, lestée par ce qu’elle cache, et que veut lui faire cacher le conseil de famille et de psychanalyse réunies : elle ne tient pas à la spirale, elle ne supporte pas l’épreuve de légèreté et de mobilité. Hocquenghem se contente de poser la spécificité et l’irréductibilité d’un désir homosexuel, flux sans but ni origine, affaire d’expérimentation et non d’interprétation. On n’est jamais homosexuel en fonction de son passé, mais de son présent, une fois dit que l’enfance était déjà présence qui ne renvoyait pas à un passé. Car le désir ne représente jamais rien, et ne renvoie pas à autre chose en retrait, sur une scène de théâtre familial ou privé. Le désir agence, il machine, il établit des connexions. Le beau texte d’Hocquenghem sur la moto : la moto est un sexe. L’homosexuel ne serait pas celui qui en reste au *même* sexe, mais celui qui découvre d’innombrables sexes dont nous n’avons pas l’idée ? Mais d’abord Hocquenghem s’efforce de définir ce désir homosexuel spécifique, irréductible – et non pas par une intériorité régressive, mais par les caractères présents d’un Dehors, d’un rapport avec le Dehors : le mouvement particulier de la drague, le mode de rencontre, la structure « anulaire », l’échangeabilité et la mobilité des rôles, une certaine trahison

(complot contre sa propre classe, comme dit Klossowski ? : « on nous a dit que nous étions des hommes, nous sommes traités comme des femmes ; oui, pour nos adversaires, nous sommes traîtres, sournois, de mauvaise foi : oui, dans toute situation sociale, à tout moment, nous pouvons lâcher les hommes, nous sommes des lâcheurs et nous en sommes fiers »).

Seconde volution : l'homosexualité n'est pas production de désir sans être en même temps formation d'énoncés. Car c'est la même chose, produire du désir et former de nouveaux énoncés. C'est évident qu'Hocquenghem ne parle pas comme Gide, ni comme Proust, encore moins comme Peyrefitte : mais le style, c'est de la politique – et les différences de génération aussi, et les manières de dire « je » (cf. l'abîme de différences entre Burroughs père et fils, quand ils disent « je » et parlent de la drogue). Autre style, autre politique : l'importance de Tony Duvert aujourd'hui, un nouveau ton. C'est du fond d'un nouveau style que l'homosexualité produit aujourd'hui des énoncés qui ne portent pas, et ne doivent pas porter sur l'homosexualité même. S'il s'agissait de dire « tous les hommes sont des pédés », aucun intérêt, proposition nulle qui n'amuse que les débiles. Mais la position marginale de l'homosexuel rend possible et nécessaire qu'il ait quelque chose à dire sur *ce qui n'est pas* l'homosexualité : « avec les mouvements homosexuels l'ensemble des problèmes sexuels des hommes sont apparus ». Pour Hocquenghem, les énoncés d'homosexualité sont de deux sortes complémentaires. D'abord, sur la sexualité en général : loin d'être phallocratique, l'homosexuel dénonce dans l'asservissement de la femme *et* dans le refoulement de l'homosexualité un seul et même phénomène qui constitue le phallocentrisme. Celui-ci en effet procède indirectement, et, en formant le modèle hétérosexuel de nos sociétés, rabat la sexualité du garçon sur la fille à laquelle il donne le rôle à la fois de première piégeuse et de première piégée. Dès lors, qu'il y ait une complicité mystérieuse entre les

filles qui préfèrent les filles, les garçons qui préfèrent les garçons, les garçons qui préfèrent aux filles une moto ou un vélo, les filles qui préfèrent, etc., l'important est de ne pas introduire de rapport symbolique ou pseudo-signifiant dans ces complots et complicités (« un mouvement comme le FHAR apparaît intimement lié aux mouvements écologiques... *quoique ce soit inexprimable dans la logique politique* »). D'où, aussi bien, la seconde sorte d'énoncés qui portent sur le champ social en général et la présence de la sexualité dans ce champ tout entier : en échappant au modèle hétérosexuel, à la localisation de ce modèle dans un type de rapports comme à sa diffusion dans tous les lieux de la société, l'homosexualité est capable de mener une micro-politique du désir, et de servir de révélateur ou de détecteur pour l'ensemble des rapports de force auxquels la société soumet la sexualité (y compris dans le cas de l'homosexualité plus ou moins latente qui imprègne les groupes virils militaires ou fascistes). Précisément l'homosexualité se libère, non pas en brisant tout rapport de force, mais lorsque, marginale, elle n'est d'aucune *utilité sociale* : « les rapports de force n'y sont plus inscrits au départ par la société, les rôles homme-femme, baisé-baiseur, maître-esclave y sont instables et inversables à tout moment. »

Troisième volution. On croyait Hocquenghem en train de se fixer, de creuser sa place dans la marge. Mais qu'est-ce que c'est, cette marge ? Qu'est-ce que c'est, cette spécificité du désir homosexuel, et ces contre-énoncés d'homosexualité ? Un autre Hocquenghem, à un autre niveau de la spirale, dénonce l'homosexualité comme un mot. *Nominalisme* de l'homosexualité. Et vraiment, il n'y a pas de pouvoir des mots, mais seulement des mots au service du pouvoir : le langage n'est pas information ou communication, mais prescription, ordonnance et commandement. Tu seras dans la marge. C'est le central qui fait le marginal. « Ce découpage abstrait du désir qui permet de régenter même

ceux qui échappent, cette mise dans la loi de ce qui est hors la Loi. La catégorie en question, et le mot lui-même, sont une invention relativement récente. L'impérialisme croissant d'une société qui veut donner un statut social à tout l'inclassable a créé cette particularisation du déséquilibre... Découpant pour mieux régner, la pensée pseudo-scientifique de la psychiatrie a transformé l'intolérance barbare en intolérance civilisée. » Mais voilà ce qui se passe de bizarre : moins l'homosexualité est un état de chose, plus l'homosexualité est un mot, plus il faut la prendre au mot, assumer sa position comme spécifique, ses énoncés comme irréductibles, et faire comme si... Par défi. Par presque devoir. Par moment dialectiquement nécessaire. Par passage et par progrès. Nous ferons les folles puisque vous le voulez. Nous déborderez vos pièges. Nous vous prendrons au mot : « C'est en rendant la honte plus honteuse qu'on progresse. Nous revendiquons notre féminité, celle-là même que les femmes rejettent, *en même temps que nous déclarons que ces rôles n'ont aucun sens...* La forme concrète de cette lutte, on ne peut pas y échapper, c'est le passage par l'homosexualité. » Encore un masque, encore une trahison, Hocquenghem se retrouve hégélien – le moment nécessaire par lequel il faut passer – Hocquenghem se retrouve marxiste : le pédé comme prolétaire d'Eros (« c'est précisément parce qu'il vit en l'acceptant la situation la plus particulière que ce qu'il pense a valeur universelle »). Le lecteur s'étonne. Hommage à la dialectique, à l'Ecole normale supérieure ? Homo-hégélianisme-marxisme ? Mais Hocquenghem est déjà ailleurs, à un autre endroit de sa spirale, et dit ce qu'il avait dans la tête ou dans le cœur, et qui ne se sépare pas d'une espèce d'évolution. Qui d'entre nous n'a pas à faire mourir Hegel et Marx en lui-même, et l'infâme dialectique ?

Quatrième volution, dernière figure de danse pour le moment, derrière trahison. Il faut suivre les textes d'Hocquenghem, sa position par rapport au FHAR et dans le FHAR, comme groupe spécifique, les

rapports avec le MLF. Et même l'idée que l'éclatement des groupes n'est jamais tragique. Loin de se fermer sur « le même », l'homosexualité va s'ouvrir sur toutes sortes de relations nouvelles possibles, micrologiques ou micropsychiques, essentiellement réversibles, transversales, avec autant de sexes qu'il y a d'agencements, n'excluant même pas de nouveaux rapports entre hommes et femmes : la mobilité de certaines relations SM, les puissances du travesti, les trente-six mille formes d'amour à la Fourier, ou les *n*-sexes (ni un ni deux sexes). Il ne s'agit plus d'être ni homme ni femme, mais d'inventer des sexes, si bien qu'un homosexuel homme peut trouver chez une femme les plaisirs que lui donnerait un homme et inversement (Proust opposait déjà à l'homosexualité exclusive du Même cette homosexualité davantage multiple et plus « localisée » qui inclut toutes sortes de communications transsexuelles, y compris les fleurs et les bicyclettes). Dans une très belle page sur le travesti, Hocquenghem parle d'une transmutation d'un ordre à un autre, comme d'un *continuum* intensif de substances : « Pas d'intermédiaire entre l'homme et la femme, ou le médiateur universel, c'est une part d'un monde transférée dans un autre comme on passe d'un univers à un autre univers, parallèle au premier, ou perpendiculaire, ou de biais ; ou plutôt c'est un million de gestes déplacés, de traits reportés, d'événements... » Loin de se fermer sur l'identité d'un sexe, cette homosexualité s'ouvre sur une perte d'identité, sur le « système en acte des branchements non exclusifs du désir polyvoque ». A ce point précis de la spirale, on comprend comment le ton a changé : il ne s'agit plus du tout pour l'homosexuel de se faire reconnaître, et de se poser comme sujet pourvu de droits (laissez-nous vivre, après tout, tout le monde l'est un peu... homosexualité-demande, homosexualité-recognition, homosexualité du même, forme œdipienne, style Arcadie²). Il s'agit pour le nouvel homosexuel de réclamer d'être ainsi, pour pouvoir dire enfin : personne ne l'est, ça n'existe pas. Vous nous traitez d'homosexuels,

d'accord, mais nous sommes déjà ailleurs. Il n'y a plus de *sujet* homosexuel, mais des productions homosexuelles de désir, et des agencements homosexuels producteurs d'énoncés, qui essaient partout, SM et travestis, dans des relations d'amour autant que dans des luttes politiques. Il n'y a plus de sujet-Gide emporté divisé, ni même de sujet-Proust encore coupable, encore moins le lamentable Moi-Peyrefitte. On comprend mieux comment Hocquenghem peut être partout sur sa spirale, et dire à la fois : le désir homosexuel est spécifique, il y a des énoncés homosexuels, mais l'homosexualité n'est rien, ce n'est qu'un mot, et pourtant prenons le mot au sérieux, passons nécessairement par lui, pour lui faire rendre tout ce qu'il contient d'autre – et qui n'est pas l'inconscient de la psychanalyse, mais la progression d'un devenir sexuel à venir.

★ « Préface » in Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, 1974, p. 7-17. Guy Hocquenghem (1946-1988), écrivain, membre du FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire, créé en 1970) a rencontré Deleuze à l'Université de Vincennes où il était chargé de cours.

1. *Le Désir homosexuel*, Paris, Editions Universitaires, coll. « Psychothèque », 1972.

2. Le club Arcadie (1954-1982) était un groupe constitué autour de la personne d'André Baudry, lequel estimait que les homosexuels devaient se réunir dans la discrétion, le « courage » et la « dignité ». Ancré à droite, le groupe de Baudry était opposé aux « scandaleuses » manifestations publiques du FHAR.

UN ART DE PLANTEUR*

Longue ouverture du film sur musique de Couperin. On y voit la caméra bouger, s'arrêter dans tel décor ou tel endroit, devant telle architecture.

On voit le metteur en scène rire, parler, montrer quelque chose ; l'équipe, agencer tel ou tel ensemble. On a peur que ce soit une fois de plus manière d'introduire, dans le film, le film en train de se faire. Heureusement c'est autre chose. L'ouverture n'est pas du tout longue. Il y a dans ce film une mobilité de la caméra qui paraît très nouvelle. C'est une manière de planter. Non pas enfoncer la caméra sur ses pieds, mais la planter rapidement, à faible épaisseur d'un sol ou d'un terrain, et la transporter ailleurs pour la replanter. Un art du riz : la caméra se pique sur le sol, se repique en un bond plus loin. Aucun enracinement, mais des piqures. Dans le film lui-même, la caméra, l'équipe et le metteur en scène surgiront tout d'un coup juste à côté du couple en train de faire l'amour : ce n'est pas un effet « littéraire », ni une réflexion du filmage dans le film, mais la caméra se voit parce que plantée là, piquée là, pour aller tout de suite ailleurs.

Le film, tout ce que montre le film, suit ce procédé sans artifice. Le film et l'ouverture, c'est la même histoire mobile sur deux modes. Un fils se tue, et le père, comme déchaîné, va passer par une série de métamorphoses : en petit voyou sadique, en grand mage inquiétant, en promeneur nomade, en jeune homme amoureux. L'acteur qui joue le père, Patrice Dally, a une sobriété forte, une manière presque humble, qui multiplie la violence des métamorphoses. Le prétexte, c'est une

espèce d'enquête sur la mort du fils. La réalité, c'est la chaîne brisée de métamorphoses, qui n'opèrent pas par transformations, mais par sauts et bonds. Très belle scène où Roger Planchon, le mage, sautille autour d'une jeune fille, pour la persuader de quelque chose, sur la place Saint-Sulpice : Planchon se pique chaque fois devant la jeune fille, avec d'étonnants mouvements. Très belle scène où le nerveux sadique, Pierre Julien, entraîne le joueur dans toutes les directions, hauteur, profondeur, longueur, découpant tout l'espace comme au couteau.

On dirait une histoire plantée dans Paris, pas du tout lourde et statique, mais avec des piqûres correspondant à chaque position de caméra. Cette histoire vient d'ailleurs : elle vient d'Amérique du Sud, elle vient de l'ensemble Santiago-Borges-Bioy Casares, elle porte une puissance de métamorphose qu'on trouve aussi dans les romans d'Asturias, elle sort d'autres paysages, savane, pampa, compagnie fruitière, champ de maïs ou rizière. Le point très précis où la caméra s'insère ou s'injecte dans Paris, c'est une petite librairie « Des deux Amériques », le commerce du père. Mais il n'y a aucune application dans l'histoire, aucun symbolisme, aucun jeu littéraire comme si l'on racontait une histoire d'Indien à Paris. C'est plutôt une histoire strictement commune aux deux mondes, un fragment de ville et un fragment de pampa tous deux très mobiles ; l'un piqué dans l'autre et l'entraînant avec lui. Ce qui paraît continu dans l'un serait discontinu dans l'autre et inversement. Admirable manière dont Santiago a filmé l'intérieur de l'Observatoire de Meudon : c'est toute une ville métallique et déserte, plantée dans une forêt. Des tam-tams sautent dans la musique de Couperin, il y a des cris aigus de perroquets dans l'hôtel de l'Odéon, le libraire parisien est vraiment un Indien.

Le cinéma a toujours été plus proche de l'architecture que du théâtre. Tout tient ici dans un certain rapport de l'architecture et de la caméra. Les métamorphoses n'ont rien à voir avec des fantasmes : la caméra saute

d'un point à un autre, autour d'un ensemble d'architecture, comme Planchon saute autour de la grande fontaine de pierre. Les personnages du libraire sautent de l'un à l'autre autour de Valérie, l'héroïne qui sait prendre des positions propres à l'architecture. Tantôt droite et tantôt penchée, inclinée ou redressée, observatrice à Meudon, elle observe les métamorphoses, elle est à la fois la victime et la meneuse du jeu, elle forme le centre pour les bonds du libraire. Le jeu et la beauté de l'actrice, Noëlle Châtelet, l'étrange « gravité » de la scène d'amour détaillée. Et la manière dont elle aussi, mais tout autrement que le libraire, entretient son rapport avec l'autre monde. L'un dit en architecture, en regard et en position, ce que l'autre dit en mouvements, en musique et caméra. C'est curieux que des critiques n'aient pas aimé ce film, ne serait-ce que comme essai d'un cinéma doué d'une nouvelle mobilité. Le film précédent de Santiago, *Invasion*, allait déjà dans ce sens. (Question subsidiaire, pourquoi le libraire s'appelle-t-il Spinoza ? Peut-être parce que les deux Amériques, les deux mondes, la ville et la pampa sont comme deux attributs pour une substance absolument commune. Et cela n'a rien à voir avec de la philosophie, c'est la substance du film même.)

* In *Deleuze, Faye, Roubaud, Touraine parlent de « Les Autres »*, – un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges, Paris, Christian Bourgois, 1974. Il s'agit d'une brochure, distribuée à l'entrée d'une salle de cinéma du Quartin Latin, pour défendre et soutenir le film de Hugo Santiago qui avait fait scandale au festival de Cannes en 1974.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE DES ARTICLES

1953-1974

Cette bibliographie est celle de Timothy S. Murphy, légèrement augmentée et modifiée. Nous indiquons chaque fois dans quel livre l'article a été repris ou refondu. Ceux qui n'ont été repris dans aucun ouvrage, y compris dans le présent volume, sont précédés d'un astérisque. Ne figurent ici ni les transcriptions de cours ni les enregistrements audio.

1953

- ★ « Régis Jolivet. – Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIII, n° 1-3, janvier-mars 1953, p. 107-108.
- ★ « K.E. Lögstrup. – Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung », *ibid.*, p. 108-109.
- ★ « Helmut Kuhn. – Encounter with Nothingness / Begegnung mit dem Nichts », *ibid.*, p. 109.
- ★ « Bertrand Russell. – Macht und Persönlichkeit », *ibid.*, p. 135-136.
- ★ « Carl Jorgensen. “Two Commandments” », *ibid.*, p. 138-139.

1954

- ★ « Darbon. – Philosophie de la volonté », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 4-6, avril-juin 1954, p. 283.

« Jean Hyppolite. – Logique et existence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet-septembre 1954, p. 457-460.

1955

« Introduction » in Gilles Deleuze, éd., *Instincts et institutions*, Paris Hachette, 1953, p. viii-xi.

★ « Emile Leonard. – L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLV, n° 4-6, avril-juin 1955, p. 208.

★ « J.-P. Sartre. – Materialismus und Revolution », *ibid.*, p. 237.

1956

« Bergson 1859-1941 » in Maurice Merleau-Ponty, éd., *Les Philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299.

« La conception de la différence chez Bergson » in *Les Etudes bergsoniennes*, vol. IV, p. 77-112.

★ « Descartes, l'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n° 337, oct. 1956, p. 473-475.

1957

★ « Michel Bernard – La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (étude critique) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, col. CXLVII, n° 1-3, janvier-mars, p. 105.

1959

« Sens et valeurs », *Arguments*, n° 15, p. 20-28. Repris, modifié, dans *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

1961

« De Sacher-Masoch au masochisme », *Arguments*, n° 21, p. 40-46. Repris dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

« Lucrèce et le naturalisme » in *Etudes philosophiques*, n° 1, p. 19-29. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

1962

« 250^e anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge », *Arts*, n° 872, 6-12 juin, p. 3.

1963

« Mystère d'Ariane », *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, mars, p. 12-15. Repris, modifié, dans *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993.

« L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant », in *Revue d'Esthétique*, vol. XVI, n° 2, avril-juin, p. 113-136.

« Raymond Roussel ou l'horreur du vide », *Arts*, 23-29 oct., p. 4.

« Unité de *A la recherche du Temps perdu* » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre, p. 427-442. Repris, modifié, dans *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.

1964

« En créant la pataphysique, Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie », *Arts*, 27 mai-2 juin, p. 5.

« Il a été mon maître », *Arts*, 28 octobre-3 novembre, p. 8-9.

1965

« Pierre Klossowski ou les corps-langage », *Critique*, n° 214, p. 199-219. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

1966

« Philosophie de la Série Noire », *Arts & Loisirs*, n° 18, 26 janvier-26 février, p. 12-13.

« Gilbert Simondon. – L'individu et sa genèse physico-biologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars, p. 115-118.

« L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} juin, p. 32-34.

« Renverser le Platonisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LXXI, n° 4, octobre-décembre, p. 426-438. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

1967

« Conclusions : sur la volonté de puissance et l'éternel retour » in *Nietzsche*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 275-287.

« Une théorie d'Autrui (Autrui, Robinson et le pervers) », *Critique*, n° 241, p. 503-525. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*,

Paris, Editions de Minuit, 1969.

- « Introduction » à Emile Zola, *La Bête humaine* in *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 13-21. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- ★ « Introduction générale » (avec M. Foucault) aux *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967, t. V, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, p. i-iv.
- « L'éclat de rire de Nietzsche » (propos recueillis par Guy Dumur), *Le Nouvel Observateur*, 5 avril, p. 40-41.
- « Mystique et masochisme » (propos recueillis par Madeleine Chapsal), *La Quinzaine littéraire*, 1^{er}-15 avril 1967, p. 13.
- « La méthode de dramatisation », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61^e année, n° 3, juillet-septembre 1967, p. 89-118.

1968

- « Entretien avec Gilbert Deleuze [*sic*] » (propos recueillis par Jean-Noël Vuarnet), *Les Lettres françaises*, n° 1223, 28 févr.-5 mars 1968, p. 5, 7, 9.
- « Le schizophrène et le mot », *Critique*, n° 255-256, p. 731-746. Repris, modifié, dans *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

1969

- « Gilles Deleuze parle de la philosophie » (propos recueillis par Jeannette Colombel), *La Quinzaine littéraire*, n° 68, 1^{er}-15 mars, p. 18-19.
- « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n° 4, octobre-décembre, p. 426-437.

1970

- « Schizologie », préface à Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970. Repris, modifié, dans *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993.
- « Un nouvel archiviste », *Critique*, n° 274, mars, p. 195-209. Repris, modifié, dans *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.
- « Failles et feux locaux », *Critique*, n° 275, avril, p. 344-351.
- « Proust et les signes », *La Quinzaine littéraire*, n° 103, 1^{er}-15 octobre, p. 18-21. Repris, modifié, dans *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.
- « La synthèse disjonctive » (avec Félix Guattari), *L'Arc*, n° 43 : *Pierre Klossowski*, p. 54-62. Repris, modifié dans *L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

1971

- « Le troisième chef-d'œuvre : *Sylvie et Bruno* », *Le Monde*, 11 juin, p. 21. Repris, modifié, dans *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993.
- ★ « Gilles Deleuze » (sur l'affaire Jaubert), *La Cause du Peuple-J'accuse*, supplément juin.
- ★ « Questions à Marcellin » (avec Michel Foucault, Denis Langlois, Claude Mauriac et Denis Perrier-Daville), *Le Nouvel Observateur*, 5 juillet, p. 15.

1972

- « Hume », in François Châtelet, éd., *Histoire de la philosophie t. IV : Les Lumières*, Paris, Hachette, p. 65-78.

- « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François Châtelet, éd., *Histoire de la philosophie, t. VIII : Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, p. 299-335.
- « Trois problèmes de groupe », préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, François Maspero, p. i-xi.
- « Les intellectuels et le pouvoir » (entretien avec Michel Foucault), *L'Arc*, n° 49 : *Gilles Deleuze*, p. 3-10.
- « Sur Capitalisme et schizophrénie » (avec Félix Guattari. Propos recueillis par Catherine Backès-Clément), *ibid.*, p. 47-55. Repris dans *Pourparlers*, Paris, Editions de Minuit, 1990, sous le titre « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* ».
- ★ « A propos des psychiatres dans les prisons », *APL informations*, n° 12, 9 janvier, p. 2.
- « Ce que les prisonniers attendent de nous... », *Le Nouvel Observateur*, 31 janvier, p. 24.
- ★ « On en parlera demain : les Dossiers (incomplets) de l'écran » (avec Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Jean-Marie Domenach, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault et Maurice Clavel), *Le Nouvel Observateur*, 7 février, p. 25.
- « Appréciation », *La Quinzaine littéraire*, n° 140, 1^{er}-15 mai, p. 19.
- « Deleuze et Guattari s'expliquent... » (table ronde avec François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclair, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubbia), *La Quinzaine littéraire*, n° 143, 16-30 juin, p. 15-19.
- « Hélène Cixous ou l'écriture stroboscopique », *Le Monde*, n° 8576, 11 août, p. 10.

- « Capitalismo e schizofrenia » (avec Félix Guattari. Entretien avec Vittorio Marchetti), *Tempi moderni*, n° 12, 1972, p. 47-64.
- « Qu'est-ce que c'est, tes "machines désirantes" à toi ? » (Introduction au texte de Pierre Bénichou, « Sainte Jackie, Comédienne et Bourreau »), *Les Temps Modernes*, n° 316, novembre, p. 854-856.

1973

- « Sur les lettres de H.M. » (avec Daniel Defert), *Suicides dans les prisons en 1972*, Paris, Gallimard, coll. « Intolérable », p. 38-40.
- « Le froid et le chaud » in *Fromanger, le peintre et le modèle*, Paris, Baudard Alvarez, 1973.
- « Pensée nomade » in *Nietzsche aujourd'hui ? tome 1 : Intensités*, Paris, UGE, 10/18, 1973, p. 159-174 et les discussions, p. 175-190.
- « Gilles Deleuze, Félix Guattari » (entretien avec Michel-Antoine Burnier) in Michel-Antoine Burnier, éd., *C'est demain la veille*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 139-161.
- « Bilan-programme pour machines désirantes » (avec Félix Guattari), *Minuit 2*, janvier, p. 1-25. Repris en appendice à la seconde édition de *L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions de Minuit, 1972.
- ★ Contribution anonyme dans *Recherches*, n° 12, mars, Trois milliards de pervers – Grande Encyclopédie des Homosexualités.
- ★ Réponses à un questionnaire sur « La belle vie des gauchistes » adressé par Guy Hocquenghem et Jean-François Bizot, *Actuel*, n° 29, mars.
- « Lettre à Michel Cressole », *La Quinzaine littéraire*, n° 161, 1^{er} avril, p. 17-19. Repris dans *Pourparlers*, Paris, Editions de Minuit, 1990, sous le titre « Lettre à un critique sévère ».

- « Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu », *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese*, vol. XII, Roma, Editore, p. 381-390. Repris dans l'édition augmentée de *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1976.
- « 14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups ? » (avec Félix Guattari), *Minuit 5*, septembre, p. 2-16. Repris, modifié, dans *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- « Relazione di Gilles Deleuze » et discussions in Armando Verdiglione, éd., *Psicanalisi e politica : atti del convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172.
- ★ « Le Discours du plan » (avec Félix Guattari et Michel Foucault) in F. Fourquet et L. Murard, éd., *Recherches*, n° 13 : *Les équipements de pouvoir*, décembre, p. 183-186.
- « Le Nouvel arpenteur : Intensités et blocs d'enfance dans *Le Château* » (avec Félix Guattari), *Critique*, n° 319, décembre, p. 1046-1054. Repris, modifié, dans *Kafka – pour une littérature mineure*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- « Faces et surfaces » (avec S. Czerkinsky et J.J. Passera) in *Faces et surfaces*, Paris, Editions Galerie Karl Flinker, 1973.

1974

- « Préface » in Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, 1974, p. 7-17.
- « 28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes ? » (avec Félix Guattari), *Minuit 10*, septembre, p. 56-84. Repris, modifié, dans *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

« Un art de planteur » in *Deleuze, Faye, Roubaud, Touraine parlent de « Les Autres »*, – un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges, Paris, Christian Bourgois, 1974.

INDEX

- ABEL (N.H.), 252.
ALBERT (H.), 179.
ALQUIÉ (F.), 131, 132, 147.
ALTHUSSER (L.), 190, 200, 238-240, 242, 243, 245, 246, 249, 250,
254, 268.
ANAXAGORE, 222, 223.
ANDLER (C.), 179.
ARIETI, 330, 332.
ARISTOTE, 50, 133, 159.
ARPAILLANGES (P.), 340.
ARTAUD (A.), 104, 137, 150, 281, 313, 323, 333, 334.
ASTURIAS (M.), 118.
ATTILA, 315.
AXELOS (K.), 106-108, 217, 218, 220-225.

BACH (J.-S.), 84.
BACHELARD (G.), 240, 253.
BACON (F.), 226.
BALIBAR (E.), 268.
BAMBERGER (J.P.), 102.
BARTHES (R.), 238, 239.
BATAILLE (G.), 357.
BATTISTA, 118.
BAUDRY (A.), 400.
BEAUFRET (J.), 131, 132, 156, 157, 165, 170, 176.
BECKETT (S.), 183, 195, 320, 359, 364.

BEN BARKA (B.), 118.
BÉNICHOU (P.), 337-339.
BENTHAM (J.), 293.
BERGSON (H.), 28-42, 43-72, 141, 192, 193, 199.
BÉRIA (L.P.), 302.
BERKELEY (G.), 148.
BIANQUIS (G.), 179.
BIOY CASARES (A.), 401.
BIRAULT (H.), 166, 167, 175.
BIZET (G.), 177.
BLANCHOT (M.), 219, 223, 355.
BOPP (F.), 127, 129.
BORGES (J.L.), 401.
BOSCH (I.), 332.
BOULIGAND (G.), 131, 132, 154.
BOURBAKI, 247.
BRECHT (B.), 245.
BRETON (A.), 131, 132, 158.
BROD (M.), 359.
BRUNSCHVICG (L.), 207.
BURCKHARDT (J.), 164.
BURROUGHS (W.S.), 397.
BUTLER (S.), 196.

CALDWELL (E.), 118.
CAMPANA, 333, 334.
CAMUS (A.), 109, 245.
CANGUILHEM (G.), 18, 24.
CARDAN (P.), 274.
CARROLL (L.), 245, 261.
CASTEL (R.), 384.

CASTRO (F.), 181.
CÉLINE (L.F.), 76.
CHAPSAL (M.), 182.
CHASE (J.H.), 114, 118, 119.
CHÂTELET (F.), 226, 307, 319.
CHÂTELET (N.), 403.
CIXOUS (H.), 320-322.
CLASTRES (P.), 315, 319.
CLAUSEWITZ (K. von), 221.
COLLI (G.), 163, 164, 178, 187.
COLOMBEL (J.), 198.
COOPER (D.), 385.
COUPERIN (F.), 401, 402.
CUVIER (G.), 126, 129.
CZERKINSKY (S.), 391-394.

DADOUN (R.), 308.
DALCQ (A.), 123.
DALLY (P.), 402.
DARWIN (C.), 55.
DAVIS (A.), 379, 380.
DEFERT (D.), 285, 286, 340.
DESCARTES (R.), 115, 203, 204, 215, 216, 281, 351.
DESHAYES (R.), 352.
DIMITROV (G.), 374.
DOMENACH (J.-M.), 285, 286.
DOSTOÏEVSKI (F.), 176.
DOYLE (C.), 115.
DUHAMEL (M.), 114, 119.
DUMÉZIL (G.), 252, 253.
DURAS (M.), 183.

DUVERT (T.), 397.

EHRMANN (J.), 224.

ELUARD (P.), 285, 286.

ENGELS (F.), 74.

ERNST (M.), 196.

ESCHYLE, 117.

EUCLIDE, 195.

FAULKNER (W.), 114, 118.

FAURE (E.), 370.

FAYE (E.), 257, 261.

FERENCZI (T.), 137.

FERLINGHETTI (L.), 199.

FERMI (E.), 394.

FEUERBACH (L.), 189.

FICHTE (J.G.), 86, 160, 203, 206.

FINK (E.), 224.

FLÉCHEUX (A.), 363.

FORSTER-NIETZSCHE (E.), 179.

FOUCAULT (M.), 102-104, 111, 125-130, 165, 167, 176, 179, 190,
238-240, 243, 244, 246, 255, 261, 262, 265-269, 280, 285, 286,
288, 326, 340, 370, 371.

FOURIER (C.), 317, 399.

FRANCO (F.), 118.

FREGE (G.), 261.

FREUD (S.), 63, 161, 176, 179, 182, 184, 188-190, 200, 254, 257, 273,
295, 308, 319, 326, 327, 352, 353, 382, 384, 386, 396.

FROMANGER (G.), 344, 345, 348, 350.

GABORIAU (E.), 115.

GAEDE (E.), 176.
GALOIS (E.), 252.
GANDILLAC (M. de), 131, 132, 150-152, 157.
GARAUDY (R.), 102, 103.
GAST (P.), 179.
GATTI (A.), 111, 245.
GENET (J.), 111, 341.
GIAP (V.N.), 181.
GIDE (A.), 397, 400.
GIRAUDOUX (J.), 15.
GLUCKSMANN (A.), 221.
GODARD (J.L.), 195, 356.
GOLDBECK, 176.
GOMBROWICZ (W.), 111.
GOYA (F.), 350.
GRECO (D.T. le), 350.
GREEN (A.), 259.
GRIMM (J.), 127.
GRLIC, 176.
GUATTARI (F.), 270-284, 301, 309, 312, 314.
GUÉRIN (D.), 374.
GUEROULT (M.), 168, 202-216.
GUESDE (J.), 317.
GUNN (J.), 119.

HARTMANN (E. von), 207.
HEGEL (W.F.), 18-23, 53, 58, 129, 133, 147, 158, 160, 199, 200, 221,
351, 399.
HEIDEGGER (M.), 106, 110, 112, 222, 225.
HÉRACLITE, 106, 170, 218, 221-223.
HESSE (H.), 176.

HIMES (C.), 119.
HITLER (A.), 118, 181, 373.
HOBBS (T.), 115, 209.
HOCQUENGHEM (G.), 395-400.
HOMÈRE, 221.
HUME (D.), 64, 132, 192, 193, 226-237.
HUSSERL (E.), 110.
HYPPOLITE (J.), 18-23, 24.

JACKSON (G.), 341, 376, 386.
JAEGER (M.), 273.
JAKOBSON (R.), 238, 239, 250, 261.
JARRY (A.), 105-107, 118, 225.
JASPERS (K.), 333, 334.
JAUBERT (A.), 285, 286.
JERVIS, 387, 389.
JOYCE (J.), 261.
JULIEN (P.), 402.
JUNG (C.), 240, 253.

KAFKA (F.), 73, 74, 110, 111, 183, 186, 320, 354, 356, 359, 360, 364.
KANT (I.), 19, 20, 76, 79-101, 129, 138, 148, 149, 191, 192, 195,
203, 226, 231.
KEFAUVER, 118.
KENNEDY (J.F.), 345.
KHAN (G.), 363.
KLEIN (Y.), 354.
KLOSSOWSKI (P.), 111, 164, 171, 173, 179, 184, 187, 357, 358, 360,
397.
KOECHLIN (C.), 219.
KOJÈVE (A.), 317, 361.

KROUCHTCHEV (N.), 302.

LACAN (J.), 183, 190, 238-241, 244, 245, 249, 253, 254, 256, 258-260, 263, 266, 267, 270, 271, 284, 310, 312, 317, 326.

LAING (R.), 283, 333, 342.

LALANDE (A.), 109.

LAMARCK (J.B.), 129.

LAUTMAN (A.), 149.

LAWRENCE (D.H.), 350.

LEBLANC (M.), 115.

LECLAIRE (S.), 249, 254, 255, 267, 308, 310-312, 314, 318.

LEIBNIZ (G.W.F.), 22, 132, 133, 142, 148, 149, 150-153, 155, 160, 161, 216.

LEROI-GOURHAN (A.), 145.

LEROUX (G.), 115, 116.

LÉVI-STRAUSS (C.), 111, 190, 238, 239, 243-245, 248-250, 252, 254-257, 261, 262, 264, 267, 330.

LEVY (B.), 371.

LEWIN (K.), 122.

LEWIS (J.), 193.

LÖWITH (K.), 167, 173.

LUCRÈCE, 191, 307.

LUKÀCS (G.), 223.

LYOTARD (J.F.), 299, 300, 358, 360, 363.

MACHEREY (P.), 264.

MAÏMON (S.), 86, 160, 161.

MALEBRANCHE (N.), 152, 206, 216, 281.

MALLARMÉ (S.), 262.

MALRAUX (A.), 114.

MARCEL (G.), 167, 176.

MARCUSE (H.), 220.
MARX (K.), 106, 176, 181, 188, 189, 200, 218, 222, 245, 250, 295,
302, 308, 316, 338, 352, 366, 384, 386, 399.
MASOCH (S.), 182-186, 192, 193.
MASSENET (J.), 84.
MAURIAC (C.), 285, 286.
MAUSS (M.), 261.
MC LUHAN (M.), 348.
MERLEAU-PONTY (J.), 131, 155.
MERLEAU-PONTY (M.), 109.
MEYERSON (I.), 109.
MILLER (H.), 194, 253, 261.
MONTINARI (M.), 163, 164, 178, 187.
MORAND (P.), 321.
MORGAN (T.), 316.
MOULoud (N.), 131, 132, 145, 147.
MOZART (W.A.), 84, 195.
MUGLER (C.), 170.

NADEAU (M.), 301, 305.
NASSER (G.A.), 180.
NERVAL (G.), 334.
NIETZSCHE (F.), 105, 106, 110, 127, 132, 157-160, 163-172, 175-181, 186-192, 194, 195, 199, 266, 333, 334, 351-364, 366, 385.
NOVALIS (F.), 160.

ORTIGUES (E.), 253.
OSIER (J.-P.), 189.
OURY (J.), 270, 271, 281-283.

PASCAL (B.), 108, 355.

PAULI (W.), 394.
PEYREFITTE (R.), 397, 400.
PHILONENKO (A.), 131, 132, 160-162.
PIERO DELLA FRANCESCA, 350.
PIVIDAL (R.), 306, 318.
PLANCHON (R.), 402.
PLATON, 22, 33, 34, 45, 50, 53, 57, 58, 162, 195, 218, 232.
PLEVEN (R.), 286, 287, 291, 340, 342.
POE (E.A.), 256, 258.
PONGE (F.), 78.
POUILLON (J.), 252.
POUND (E.), 217.
PRENANT (L.), 132, 152, 153, 155.
PROCLUS, 158.
PROUST (M.), 132, 141, 156, 186, 192, 193, 291, 397, 399.

QUINCEY (T. de), 76.

RAVAISSON (F.), 33, 60.
REICH (W.), 270, 271, 273, 296, 303, 385.
RICARDO (D.), 127, 129.
RICŒUR (P.), 244.
RIMBAUD (A.), 106, 108, 175, 181, 192, 327.
ROBBE-GRILLET (A.), 102, 103, 117, 183.
ROBINSON (L.), 204.
ROLLAND (R.), 313.
ROSE (E.), 286, 317.
ROUSSEAU (J.-J.), 73-78.
ROUSSEL (R.), 102-104, 262, 333, 334.
ROVINI (R.), 179.
RUSSELL (B.), 228, 247.

RUYER (R.), 141.

SABRAN, 176.

SADE (D.A.F.), 182, 183, 184.

SAINT-JUST (L.A.), 283.

SANTIAGO (H.), 401, 403.

SARTRE (J.-P.), 109-113, 286, 288, 341.

SAUSSURE (F.), 239.

SCHELLING (F.W.J.), 49, 160.

SCHLOEZER (B.), 170, 176.

SCHMELCK, 286.

SCHMELK (R.), 287.

SCHOENBERG (A.), 195.

SCHOPENHAUER (A.), 160.

SCHREBER (D.P.), 281, 319, 327, 382.

SCHUHL (P.M.), 131, 132, 144, 145.

SCHWOB (M.), 76.

SHAKESPEARE (W.), 118, 194, 241.

SIMONDON (G.), 120-124.

SODOMA, 350.

SOLLERS (P.), 257, 261.

SOPHOCLE, 116.

SOURIAU (M.), 131, 132, 152.

SPINOZA (B.), 191, 195, 199, 202-216, 403.

STALINE (J.), 302.

STEINBECK (J.), 118.

STRAUSS (L.), 361.

SUÉTONE, 118.

TAAT (M.), 364.

TARDE (G. de), 57.

TATI (J.), 193.

TEILHARD DE CHARDIN (P.), 111, 218.

TOSQUELLES (F.), 270, 271, 282.

TROTSKI (L.), 276.

TRUJILLO (R.L.), 118, 181.

TURKUS, 118.

ULLMO (J.), 131, 132, 154.

VALLÈS (J.), 192.

VAN GOGH (V.), 333, 334.

VATTIMO (G.), 166, 176.

VÉLASQUEZ (D.R.), 125, 261.

VERCORS, 285, 286.

VIAN (B.), 285, 286.

VICTOR (P.), 371.

VUILLEMIN (J.), 103, 252.

WAHL (J.), 131, 132, 144, 147, 152, 162, 164, 168, 173, 357.

WEIERSTRASS (K.), 247.

WEIL (S.), 111.

WILLIAMS (C.), 119.

WINNICOTT (D.W.), 355.

DU MÊME AUTEUR



PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH, 1967 (« Reprise », n° 15)
SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, 1968
LOGIQUE DU SENS, 1969
L'ANTI-CÉDIPE (avec Félix Guattari), 1972
KAFKA - Pour une littérature mineure (avec Félix Guattari), 1975
RHIZOME (avec Félix Guattari), 1976 (repris dans *Mille plateaux*)
SUPERPOSITIONS (avec Carmelo Bene), 1979
MILLE PLATEAUX (avec Félix Guattari), 1980
SPINOZA - PHILOSOPHIE PRATIQUE, 1981 (« Reprise », n° 4)
CINÉMA 1 - L'IMAGE-MOUVEMENT, 1983
CINÉMA 2 - L'IMAGE-TEMPS, 1985
FOUCAULT, 1986 (« Reprise », n° 7)
PÉRICLÈS ET VERDI. La philosophie de François Châtelet, 1988
LE PLI. Leibniz et le baroque, 1988
POURPARLERS, 1990 (« Reprise », n° 6)
QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? (avec Félix Guattari), 1991 (« Reprise », n° 13)
L'ÉPUISÉ (*in* Samuel Beckett, *Quad*), 1992
CRITIQUE ET CLINIQUE, 1993
L'ÎLE DÉSERTE. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade), 2002
DEUX RÉGIMES DE FOUS. Textes et entretiens 1975-1995 (édition préparée par David Lapoujade), 2003

Aux P.U.F.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ, 1953
NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE, 1962
LA PHILOSOPHIE DE KANT, 1963
PROUST ET LES SIGNES, 1964 - éd. augmentée, 1970
NIETZSCHE, 1965
LE BERGSONISME, 1966
DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION, 1969

Aux Éditions Flammarion

DIALOGUES (en collaboration avec Claire Parnet), 1977

Aux Éditions du Seuil

FRANCIS BACON : LOGIQUE DE LA SENSATION, (1981), 2002

Cette édition électronique du livre *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* de Gilles Deleuze a été réalisée le 18 décembre 2013 par les Éditions de Minuit à partir de l'édition papier du même ouvrage dans la collection « Paradoxe »
(ISBN 9782707317612, n° d'édition 4759, n° d'imprimeur 92461, dépôt légal septembre 2009).

Le format ePub a été préparé par ePagine.
www.epagine.fr

ISBN 9782707330406