

DELEUZE ET SPINOZA

CONNAISSANCE INTUITIVE ET COMMUNICATION DES INCONSCIENTS

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD

Mon point de départ sera une note qui se trouve dans *L'Anti-Cédipe*, au tout début de l'« Introduction à la schizo-analyse » ; il s'agit d'une note en laquelle Spinoza est convoqué d'une manière qui peut paraître secondaire, mais qui concerne peut-être intimement son entreprise philosophique même, et qui, en tout cas, éclaire d'une manière saisissante la critique du « familialisme » psychanalytique à l'œuvre dans *L'Anti-Cédipe*. La note vient étayer l'affirmation selon laquelle la communication des inconscients, rencontrée par Freud de façon marginale dans ses remarques sur l'occultisme, « constitue en fait la norme, et rejette au second plan les problèmes de transmission héréditaire qui agitaient la polémique Freud-Jung »¹. En voici le texte : « c'est aussi dans la perspective des phénomènes marginaux de l'occultisme que le problème pourtant fondamental de la communication des inconscients fut posé d'abord par Spinoza dans la lettre 17 à Balling puis par Myers, James, Bergson, etc. »

1. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, t. 2 : *L'Anti-Cédipe*, Minuit, 1972, p. 328. Toutes les références sans mention dans le texte entre parenthèses renvoient à ce texte.

La lettre à Baling du 20 juillet 1664 tente, comme chacun sait, d'expliquer le présage qu'a eu un père de la mort de son fils — pour être plus précis, et pour parler le langage de Bergson : l'« hallucination véridique » d'un père ayant entendu, alors que son fils était en bonne santé, les mêmes gémissements que celui-ci poussera au moment de sa maladie et peu avant sa mort. Spinoza interprète ce fait comme signifiant la possibilité pour un père aimant d'imaginer avec vivacité ce qui découle de l'essence de son fils, dans la mesure où, par cet amour, il ne forme plus avec son fils qu'un seul et même être.

Dans l'important chapitre qu'il consacre à la vie éternelle interhumaine, à la fin d'*Individu et communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron se demande si Spinoza a vraiment pensé que la connaissance du troisième genre était susceptible de fonder une communication entre deux individus X et Y telle que la connaissance de l'ensemble XY par X (l'amour intellectuel que X éprouve pour lui-même et pour Y) et la connaissance de l'ensemble XY par Y (l'amour intellectuel que Y éprouve pour lui-même et pour X) ont tous deux pour corrélat l'ensemble formé par ces deux essences en tant qu'elles communiquent l'une avec l'autre — de telle sorte que, « ayant même objet, ces deux idées forment une seule et même âme »¹. Ne sachant répondre à cette question, Matheron notait qu'« en tous cas » le problème de l'identification à autrui dans l'amour préoccupait Spinoza très certainement, comme « la Lettre 17 en témoigne ». Certes Matheron en trouvait le texte « assez énigmatique » : la participation de l'âme du père à l'essence du fils ne pouvait consister dans une connaissance de l'essence du fils par la connaissance du troisième genre, l'amour paternel étant passionnel, tout au plus rationnel. Toutefois Spinoza parlait bien d'une identification telle qu'elle ne pouvait être ramenée à la simple identification affective qu'entraîne l'amour-sentiment, dont il est question dans les propositions 19 à 26 du Livre III de l'*Éthique* — l'identification affective laissant en effet subsister une séparation.

1. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1969, p. 599.

Amené à penser que l'identification du père au fils dans la Lettre 17 pouvait être quelque chose d'intermédiaire entre l'identification à autrui dans la connaissance intuitive du troisième genre et l'identification affective, Matheron finissait par avancer une hypothèse très proche de ce que Deleuze et Guattari avanceront un an plus tard, en 1972, dans *L'Anti-Édipe* : nos joies passionnelles ayant pour condition de possibilité éternelle une béatitude inconsciente, « pourquoi notre identification passionnelle à autrui n'aurait-elle pas aussi pour condition de possibilité éternelle une communion intellectuelle encore presque inconsciente entre les parties éternelles de nos esprits ? »¹. « Dans ce cas, poursuivait Matheron, la communion intellectuelle explicite qu'instaure le troisième genre de connaissance ne serait que la mise en lumière de l'éternel fondement de tout amour interhumain ». Incontestablement, Matheron ouvrait là une brèche dans l'interprétation du spinozisme, en posant comme une question spinoziste, bien que Spinoza ne l'ait pas « élaborée », la question de savoir « jusqu'à quel point les essences singulières communiquent les unes avec les autres ». Il est indéniable que *L'Anti-Édipe*, et notamment par sa théorie de l'organisation machinique du désir, fut une tentative pour répondre à cette question.

En 1974, dans un Appendice du second volume de son *Spinoza*, Martial Gueroult reviendra sur la Lettre 17 pour dire à quel point il trouvait « obscure »² cette conception de la participation, par l'amour, de l'âme du père à l'essence du fils. Très réservé à l'égard de ce texte écrit selon lui à « une époque où la doctrine de l'*Éthique* n'était pas encore mûre »³, il lui reprochait essentiellement d'utiliser la thèse, selon lui plus cartésienne que spinoziste, d'une dépendance possible de l'imagination à l'égard de la seule « disposition » de l'Âme.

Il est alors remarquable qu'Antonio Negri, jugeant « inacceptable » la suggestion avancée par Gueroult selon laquelle la Lettre à Baling serait le résidu d'un « projet de système mal dégrossi » ait jugé bon, à l'inverse, d'introduire le chapitre de

1. *Ibid.*, p. 600.

2. Martial Gueroult, *Spinoza*, t. II : « L'âme », Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 577.

3. *Ibid.*, p. 572 sq.

l'Anomalie sauvage qu'il consacrait précisément à la « césure du système » par un commentaire de la lettre 17¹. On sera seulement attentif à la manière dont Negri prolonge la proposition incriminée par Gueroult au point d'y voir le point de départ d'une véritable révolution métaphysique. Reconnaitre que les effets de l'imagination procèdent autant de la constitution du corps que de l'âme revient en effet pour lui à admettre que « l'imagination court donc à travers tout le réel ». Usant d'une « possible métaphore spinoziste »², il écrit : « je baigne dans cette mer de l'imagination : c'est la mer de l'existence même ». Une mer qui n'est pas la mer où le sujet cartésien, inquiet d'un point fixe, se trouve plongé par le doute ; une mer qui n'implique « aucune référence à l'autre, au supérieur, au transcendant », mais dont les « ondes » ont pour seul horizon « le monde des modes ». Là est la ligne de fracture : reconnaître à l'activité imaginaire une authentique puissance positive de construction, lui accorder la densité ontologique d'une force de renouvellement de l'être, c'est, pour Negri, rompre avec les interprétations de Spinoza qui « nient par principe l'idée d'une surdétermination de l'être par l'activité du niveau modal »³ — c'est affirmer « le point de vue de la force productive »⁴ propre à l'ordre modal, rabattre sur lui la puissance de la substance, et n'admettre plus aucun « rapports de production » que ceux qui s'engendrent de manière immanente en vertu de l'activité propre à cet ordre.

C'est également, pour *L'Anti-Œdipe*, le statut de l'ordre modal, la question de sa teneur ontologique propre, qui sont en jeu dans la Lettre 17 à Baling. Le chapitre XI de *Spinoza et le problème de l'expression* consacré par Deleuze à l'émergence de l'idée d'une immanence expressive dans la tradition néoplatonicienne résume ainsi la doctrine spinoziste du mode fini : « si nous considérons les essences de modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collec-

1. Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. Matheron, PUF, 1982, p. 155 sq.

2. *Ibid.*, p. 156.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*, p. 228.

tion actuellement infinie, un système d'implications mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune »¹. Abordant au chapitre XIX la doctrine de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance intuitive du troisième genre, Deleuze précise : « les essences ont plusieurs caractères. D'abord, elles sont particulières, donc irréductibles les unes aux autres : chacune est un être réel, une *res physica*, un degré de puissance ou d'intensité. (...) Pourtant d'autre part, chaque essence convient avec toutes les autres », de sorte qu'« il ne s'agit [pas ici] de convenances relatives, plus ou moins générales (...), mais d'une convenance à la fois singulière et absolue de chaque essence avec toutes les autres »². C'est cette convenance singulière et absolue — cette interaction, non par action directe, mais par compréhension mutuelle des essences, — que, pour *L'Anti-Edipe*, présuppose et expérimente Balling à travers son présage hallucinatoire.

Car la « donnée hallucinatoire (je vois, j'entends) et la donnée délirante (je pense...) » présupposent « une expérience schizophrénique (...) presque insupportable » : l'expérience des quantités intensives, des degrés d'intensité à l'état pur (p. 25) Délires et hallucinations sont en effet des phénomènes secondaires par rapport à une « émotion primaire qui n'éprouve d'abord que des intensités, des devenirs, des passages » et qui fournit aux hallucinations leur objet et au délire son contenu. Cette émotion primaire, qui défait toute hiérarchie, toute structure ou tout axe génétique, à travers des étirements, des migrations, des passages et des mélanges — à l'instar de l'écriture « transcurtive » (p. 47) prônée par Deleuze et Guattari qui veut être l'écriture philosophique de cette émotion —, est un « Je sens » : un « je sens que je deviens femme » (Schreber), un « je sens que je deviens Dieu » (Nijinski), que « j'étais Jeanne d'Arc et [que] je suis Héliogabale [(Artaud)], et le Grand Mongol, un Chinois, un peau-rouge [(Nijinski)], un Templier, j'ai été mon père et j'ai été mon fils. Et tous les criminels, toute la liste des criminels, les criminels honnêtes et les malhon-

1. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 282.

nêtes » (p. 101) — « tous les noms de l'histoire » (Nietzsche) identifiés à une série d'états intensifs (p. 28). Telle est la « promenade du schizophrène » (p. 28) le voyage initiatique, « l'expérience transcendantale » (p. 100), que fait un « sujet » nomade sans *Ego* qui, cédant à l'émotion primaire, a quitté toute extension. Car, précisent Deleuze et Guattari, « si tout se mélange ainsi, c'est en intensité », et « il n'y a pas [dans la promenade du schizo] de confusion des espaces et des formes puisque ceux-ci sont précisément défaits, au profit d'un nouvel ordre, l'ordre intense, intensif » (p. 101).

C'est bien là ce que dit la lettre de Spinoza à Balling : l'hallucination du père n'est possible que parce que le père *est* le fils, non pas certes dans l'ordre extensif où cette confusion ne saurait avoir lieu, mais dans *l'ordre intensif* — l'ordre modal, celui des essences de modes finis — où il y a de tels mélanges, de telles participations réciproques, de tels devenir, et qui, à vrai dire, consiste lui-même dans de tels mélanges et de tels glissements. L'hallucination s'explique bien par l'amour du père pour le fils, si l'on entend par « amour » cette émotion primaire qui ouvre sur une authentique expérience transcendantale — sur cette expérience que la connaissance intuitive du troisième genre ne fera qu'actualiser et rendre explicite : sur l'expérience de la convenance singulière et absolue des êtres particuliers au point de vue de leur *production* comme tels. Car ce que le schizophrène vit spécifiquement à travers sa migration intense, c'est, pour Deleuze et Guattari, « la nature comme processus de production » (p. 9). De sorte que le point de vue de la « communication des inconscients » adopté par Spinoza dans la lettre à Balling est aussi le point de vue de la production — c'est-à-dire le point de vue même du spinozisme.

Le plus important n'est pas ici l'hallucination ou le délire, mais ce qu'ils présupposent et qui *n'est pas délirant ou hallucinatoire* : l'ordre de la production des essences de modes finis en Dieu (Spinoza), l'ordre de l'activité vitale productrice (Marx), de la dépense pure (Bataille ; voir p. 10, n. 3) — l'ordre d'une production en laquelle le producteur et le produit, le produit et le produire, forment une seule et même réalité. La caractéristique principale de cet ordre est qu'il échappe totalement au *manque*, ignore la « peur abjecte de manquer » (p. 34). Seul manque à cet ordre le sujet fixe, seul cet ordre manque de sujet.

Le spinozisme de *L'Anti-Cedipe* est celui de Moses Hess, pour qui « c'est justement la *soif d'être*, la soif de subsister comme individualité déterminée, comme moi limité, comme essence finie, qui mène à la *soif d'avoir* »¹ contraire à la proposition libératrice de l'*Éthique* : « agir par désir »². C'est précisément dans la mesure où aucun manque n'est ménagé ou déposé dans l'ordre objectif de la production, dans la mesure où aucune subjectivité séparée, aucune intériorité ne vient à s'excepter de l'ordre modal, que toutes les essences finies conviennent entre elles comme divers degrés d'intensité et communiquent les unes avec les autres.

À l'ordre répressif, instituteur de la propriété privée, en lequel un sujet déterminé comme moi fixe « vit nécessairement comme un manque sa subordination à l'objet complet tyrannique » (p. 71), s'oppose donc l'ordre anarchique sans sujet de l'inorganisation réelle des parties modales, des éléments moléculaires ou objets *partiels* — Dieu, femme, père, fils, Grand Mongol, peau-rouge, Jeanne d'Arc, etc. —, qui ne sont pas *partiels* au sens où le seraient les parties extensives ou extrinsèques d'une totalité, mais doivent plutôt être dits *partiaux* (p. 368), étant les modes ou parties intrinsèques d'un infini intensif (pour parler le langage de *Spinoza et le problème de l'expression*³, dont les analyses sont sous-jacentes à l'usage que *L'Anti-Cedipe* fait du concept d'objet partiel emprunté par ailleurs à Mélanie Klein).

Or, les pures multiplicités positives que forment ces parties ou quantités intensives ne peuvent être expérimentées, c'est-à-dire *vécues*, comme telles — par le schizophrène ou dans la communication des inconscients — qu'à condition que soit préservé en sa totalité et sa spécificité un « processus » inconscient intégrant trois types de « synthèses passives » — c'est-à-dire naturelles et immanentes à l'ordre même de la production

1. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, trad. G. Bensussan dans Gérard Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Hildesheim, Olms, 2004, p. 196. Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1844. Économie politique et philosophie*, trad. É. Bottigelli, Éditions Sociales, 1972, p. 91. Marx y renvoie à Moses Hess s'agissant de la catégorie de l'Avoir.

2. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, p. 188.

3. Voir Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 174 sq.

— que Deleuze et Guattari exposent dès les premières pages de *L'Anti-Œdipe* : les synthèses connectives de production, disjonctives d'enregistrement, conjonctives de consommation.

Ce sont ces synthèses inconscientes, qu'expliciterait donc la connaissance intuitive du troisième genre, qu'il nous faut maintenant décrire. Tout d'abord les synthèses *connectives* (« et... et puis ») par lesquelles des flux continus d'énergie sont greffés sur des objets fragmentés et fragmentaires, qui viennent donc couper ou prélever ce flux continu non personnel (sur le modèle sein-bouche), mais qui sont aussi eux-mêmes producteurs d'autres flux, que coupent à nouveau d'autres objets fragmentaires. De telle sorte que le couplage continu des flux et des coupures, par lesquels les objets *partiels* sont ainsi produits, fait que ceux-ci entrent originairement en communication *transversale* les uns avec les autres. Décrivant « ce qui se passe dans la *Recherche* » (p. 81), Deleuze et Guattari insistent sur cet aspect : « tout se brouille à nouveau, se défait, mais cette fois dans une multiplicité pure et *moléculaire*, où les objets partiels (...) ont tous également leurs déterminations positives, et entrent en communication aberrante suivant une transversale qui parcourt toute l'œuvre, immense flux que chaque objet partiel produit et recoupe, reproduit et coupe à la fois. Plus que le vice, dit Proust, inquiètent la folie et son innocence. Si la schizophrénie, c'est l'universel, le grand artiste est bien celui qui franchit le mur schizophrénique et atteint la patrie inconnue, là où il n'est plus d'aucun temps, d'aucun milieu, d'aucune école ». Le *transversal* est la vraie forme du communisme de la production, et non l'*inter-personnel* qui, en comprenant la communication comme rapport entre des *personnes*, repose précisément sur un usage transcendant (au sens kantien du terme) de la synthèse connective : celui qui assigne au désir un « sujet fixe » et « des objets complets déterminés comme personnes globales » (p. 83). Communication des inconscients plutôt que communication des personnes — *trans-* plutôt qu'*entre*.

Les synthèses connectives transversales ne suffisent toutefois pas à réaliser la communication des inconscients. À vrai dire, laissées à elles-mêmes, elles la compromettraient même plutôt. Il y a en effet une frénésie connective qui tend à désorganiser toujours plus les objets partiels, à fragmenter de telle sorte que, pour utiliser une métaphore bergsonienne, chaque fragment

aura toujours déjà explosé en une multitude de fragments au point de finir par laisser presque immédiatement passer le flux qu'il ne coupe presque plus — une tendance à réduire toujours plus la part de la coupure ou du prélèvement au profit de celle du flux d'énergie pour finir par affirmer un « pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser sur un corps plein » (p. 14), sur « un énorme objet indifférencié » (p. 13). Cet énorme objet que la synthèse connective produit comme son troisième terme dès lors que le flux continu l'emporte sur l'organisation machinique du désir (le couplage flux / coupure), cette « masse inorganisée » où sombrent à présent les différences, c'est « le corps plein sans organes (...), l'improductif, le stérile, l'ingendré, l'inconsommable », qui, pour Deleuze et Guattari, a nom « instinct de mort » (p. 14)¹ — du moins dans une traduction schopenhauerienne du *Todestrieb* freudien qui évite ainsi sciemment de parler de « *pulsion* de mort ».

Car, cet instinct — qui reconduit, ici comme chez Freud, l'organisation à la stabilité inorganique — ne relève pas du *pulsionnel*, qui réside uniquement dans la production désirante des synthèses connectives. À proprement parler, l'instinct de mort ne stimule pas, n'est pas une *poussée* (laquelle ne va pas sans le mouvement de ce qui meut), mais marque un *arrêt*, une interruption du mouvement vital. Deleuze et Guattari insistent sur cet aspect : le corps sans organes, ou l'instinct de mort, est un « moteur *immobile* » (nous soulignons) — c'est-à-dire *arrêté*, qui ne se meut pas ou plus — en lequel la production est arrêtée, les machines désirantes « détraquées ». Un moteur *improductif*. C'est pourquoi, dans le *Pèse-Nerfs*, Antonin Artaud « l'a découvert là où il était, sans forme et sans figure » comme « une station incompréhensible et toute droite » au milieu du processus inconscient. Une *station* qui n'est possible que par la liquidation des orifices et des béances par où s'opèrent les synthèses connectives : pas de bouche, pas d'anus, et donc pas de ce « rayon du ciel dans le cul » (p. 7) du président Schreber

1. Sur l'usage que fait Derrida de l'affirmation par Antonin Artaud du « corps sans organes », voir Jean-Christophe Goddard, « Œuvre et destruction : Jacques Derrida et Antonin Artaud », dans Charles Ramond (dir.), *Derrida : la déconstruction*, Paris, PUF, 2005.

sur quoi s'ouvre *L'Anti-Edipe* afin d'introduire sa théorie des machines désirantes.

Cette station, c'est Artaud qui la découvre, mais c'est, dans *L'Anti-Edipe*, Spinoza qui permet de la penser jusqu'au bout. Il est remarquable que, dans une note du chapitre IV, Deleuze et Guattari tentent un rapprochement entre le corps sans organes et la *substance* spinoziste. Ils renvoient à Serge Leclaire, qui comprend la réalité du désir comme « multiplicité de singularités pré-personnelles, ou d'éléments quelconques [définis] précisément par l'absence de lien » (p. 369) et de sens. Une absence de lien et de sens que Leclaire interprète comme positive, c'est-à-dire comme constituant la force spécifique de cohérence de cette multiplicité. Or, remarquent Deleuze et Guattari, pour comprendre l'absence de lien — d'interaction directe — comme garantie d'une communauté d'appartenance — de cette convenance présupposée par la communication des inconscients — Leclaire utilise « le critère exact de la distinction réelle chez Spinoza » : « les éléments ultimes (attributs infinis) sont attribuables à Dieu, parce qu'ils ne dépendent pas les uns des autres et ne supportent entre eux aucun rapport d'opposition ni de contradiction. C'est l'absence de tout lien direct qui garantit la communauté de leur appartenance à la substance divine ». « De même, ajoutent Deleuze et Guattari, les objets partiels et le corps sans organes : le corps sans organes est la substance même, et les objets partiels, ses attributs ou éléments ultimes ». La formule est reprise un peu plus loin, dans le même chapitre : « Le corps sans organes est la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité, et les objets partiels sont ces degrés, ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0. Le corps sans organes est la substance immanente, au sens le plus spinoziste du mot ; et les objets partiels sont comme ses attributs ultimes, qui lui appartiennent précisément en tant qu'ils sont réellement distincts et ne peuvent à ce titre s'exclure ou s'opposer ».

On relèvera bien sûr, dans ce dernier passage, la double identification des objets partiels d'une part aux parties intensives, que sont pour *Spinoza et le problème de l'expression* les essences de modes finis, d'autre part aux attributs infinis. Il n'y a là toutefois aucune contradiction. Ce que veut dire Deleuze

c'est que les objets partiels sont les attributs pour autant que « l'attribut contient, c'est-à-dire complique toutes les essences de modes, [pour autant qu'il] les contient comme la série infinie des degrés qui correspondent à sa quantité intensive »¹. L'attribut étant la forme d'être ultime commune à la substance et au mode², c'est parce que l'essence des modes est un degré de l'attribut qu'il « est une partie de la puissance de Dieu, c'est-à-dire un degré de puissance ou partie intensive »³. Le corps sans organes est ainsi la substance, *au sens le plus spinoziste du mot*, pour autant que celle-ci s'exprime dans les attributs infinis qui contiennent toutes les essences de modes comme des degrés de sa puissance. En d'autres termes : pour autant, donc, que les objets partiels produits par les synthèses connectives sont des degrés d'intensité du corps sans organes. Ajoutons que c'est précisément dans la mesure où les essences de modes sont ainsi contenues dans l'attribut comme ses parties intrinsèquement distinctes qu'elles « se définissent par leur convenance totale »⁴.

On retiendra que la communication des inconscients n'est donc possible qu'à condition d'un certain rapport du corps sans organes aux objets partiels en lequel il est la substance, au sens le plus spinoziste du mot. Or, précisément, le corps sans organes tel que le découvre d'abord Artaud dans sa station figée et incompréhensible comme support indifférencié des synthèses connectives n'est pas la substance au sens le plus spinoziste du mot. En cette station, le rapport des quantités intensives au corps sans organes est en effet conflictuel, répulsif — une machine *paranoïaque* s'est mise en place : « chaque connexion de machines (...) est devenue insupportable au corps sans organes. Sous les organes [celui-ci] sent (...) l'action d'un Dieu qui le salope ou l'étrangle en l'organisant [(Artaud)]. (...) Aux machines-organes, le corps sans organes oppose sa surface glissante, opaque et tendue. Aux flux liés, connectés et recoupés, il oppose son fluide amorphe indifférencié. Aux mots phonétiques, il oppose des souffles et des cris qui sont autant de blocs inarticulés [(le théâtre de la cruauté)] » (p. 15). Cette paranoïa de la

1. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 180.

2. Voir *ibid.*, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 181-182.

4. *Ibid.*, p. 180.

substance, de l'unité indifférenciée, à l'égard de la diversité modale, « cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes » — par l'instinct de mort plus *ré-pulsif* que pulsionnel —, voilà ce qui empêche le corps sans organes d'être la substance, au sens le plus spinoziste du mot — et la promenade du schizophrène d'avoir lieu.

Pour devenir la substance de Spinoza, il faut que le corps sans organes commence par renoncer à sa station paranoïaque et qu'au lieu de repousser l'ensemble de la production désirante (les synthèses connectives), il « se rabat[te] » sur celle-ci, « l'attire, se l'approprie » — que la *répulsion* se renverse en *attraction*. Il faut que le corps sans organes ne soit plus une base indifférente mais devienne une surface « enchantée » (p. 18) d'*enregistrement* ou d'*inscription* des différences ; il faut que les objets partiels s'accrochent à lui « comme des médailles sur le maillot d'un lutteur qui s'avance en les faisant tressauter » (p. 17) — c'est-à-dire à la fois de telle sorte qu'ils soient conservés, épinglés à même la station de la substance et que celle-ci leur communique un mouvement apparent tel qu'ils puissent sembler en émaner. Ainsi attirés par le corps sans organes les objets partiels entrent alors sous une autre loi que celle de la synthèse connective, une loi qui exprime à présent une *distribution* par rapport à l'élément improductif : les objets partiels se transforment en autant de « points de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface » du corps plein. Aux synthèses connectives schizophréniques de production et à la station paranoïaque de l'Anti-production, succèdent les *synthèses disjonctives schizophréniques d'enregistrement* (le « soit... soit ») qui, comme telles (c'est-à-dire dans leur usage légitime immanent), sont *incluses* — c'est-à-dire ne marquent pas de choix décisifs entre des termes impermutables mais « un système de permutations possibles entre des différences qui reviennent toujours au même en se déplaçant sur la surface d'enregistrement du corps sans organes » (p. 18).

Ces permutations possibles des objets partiels, comme leur communication transversale — que fondaient les synthèses connectives —, sont des éléments essentiels de la communication des inconscients que présuppose l'hallucination véridique de Balling. On peut ainsi comprendre en quelle mesure Deleuze et Guattari peuvent soutenir que la communication des

inconscients « constitue en fait la norme » : le procès même de l'inconscient passe nécessairement par une telle transversalité et une telle permutableté — comme il passe d'ailleurs nécessairement par la station paranoïaque du corps plein. Le schizophrénique (les connexions transversales et les disjonctions incluses) et le paranoïaque (la station improductive répulsive) ne sont pas des positions alternatives du psychisme ou des thèses philosophiques possibles (l'acosmisme de la station répulsive de la substance ; l'*Omnitudo realitatis* [p. 19] de la station attractive de la substance...). Intimement liés l'un à l'autre, en réalité proprement indissociables, le schizophrénique et le paranoïaque relèvent d'un même processus qui intègre l'affairement connectif du désir et la production d'enregistrement en réseaux — qui ne va pas sans la station répulsive de l'Improductif qu'elle inverse. L'un des apports considérables de *L'Anti-Édipe* est d'avoir montré cette solidarité du schizophrénique et du paranoïaque dans l'unité du processus même de production inconsciente du réel — c'est-à-dire, d'avoir donné à leur articulation une valeur proprement *transcendantale*.

Expérimenter, c'est-à-dire *vivre* le transcendantal — qui ne peut qu'être expérimenté ou vécu — tel qu'il l'est effectivement dans l'expérience schizophrénique de la communication des inconscients, revient donc à faire l'expérience de cette collaboration du schizophrénique et du paranoïaque dans le procès même de la production du réel. Mais pour cela, il faut encore aller au-delà des synthèses disjonctives, au-delà de la simple position du corps sans organes comme surface d'enregistrement : en tant qu'il est une telle surface le corps sans organes n'est en effet toujours pas la substance, au sens le plus spinoziste du mot. Nous l'avons vu, il ne l'est que dans la mesure où il est lui-même « la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité », et dans la mesure où les objets partiels « sont ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0 » (p. 390). C'est dans cette émotion primaire du « je sens que je deviens femme », que « je deviens dieu », par laquelle s'éprouvent les passages, les devenirs à travers la série illimitée des états intensifs, que consiste proprement l'expérience schizophrénique en sa dimension d'expérience transcendantale. Or, ni les objets partiels produits par les couplages flux / coupure des

synthèses connectives (les machines-organes), ni les objets partiels distribués en réseaux par les synthèses disjonctives (les objets partiels comme points de disjonction), ne sont des parties intensives, des degrés d'intensité expérimentables comme tels. La question est alors : « d'où viennent ces intensités pures ? » (p. 25). La réponse : « elles viennent des deux forces précédentes [du corps sans organes], répulsion et attraction, et de l'opposition de ces deux forces. (...) [Les intensités formant] des chutes ou des hausses relatives [d'intensité] d'après leur rapport complexe et la proportion d'attraction et de répulsion qui entre dans leur cause. Bref, l'opposition des forces d'attraction et de répulsion produit une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe » (p. 25-26). La station paranoïaque répulsive du corps sans organes doit être maintenue en même temps que et au cœur même de sa station attractive d'enregistrement schizoïde, dans *une seule et même station attractive-répulsive*, afin que par le jeu mutuel de la répulsion et de l'attraction s'engendrent les degrés d'intensité, et que le corps sans organes soit effectivement la substance, au sens le plus spinoziste du mot.

La substance de Spinoza n'est ainsi ni l'indifférence absolue de la doctrine hégélienne de la mesure, ni la surface enchantée d'enregistrement de l'*Omnitudo realitatis* : elle est *les deux*. Elle n'a pas les différences comme ses *accidents* — qui lui répugnent — ou comme ses *quasi-effets* — qu'elle engendre comme ses propres divisions en attirant à elle les objets partiels : elle les a comme ses *quantités intensives*, qui naissent de ce que *simultanément* elle repousse de soi et attire à soi les différences. C'est que le conflit entre les objets partiels et le corps sans organes n'est qu'« apparent » (p. 15) : « le corps sans organes n'est nullement le contraire des organes-objets partiels » (p. 389) comme le laissait supposer sa station paranoïaque. Il peut être à leur égard aussi bien répulsif qu'attractif, mais « dans la répulsion non moins que dans l'attraction, il ne s'oppose pas à eux, il assure seulement sa propre opposition, et leur opposition, avec un organisme ». Car c'est au corps comme organisme que s'oppose la totalité du processus inconscient de production du réel, et donc que s'opposent le corps sans organes et les objets

partiels : en repoussant les objets partiels hors de soi, en s'opposant une multiplicité vivante qu'il n'est pas, en s'appropriant cette multiplicité, et surtout *en faisant les deux à la fois*, le corps sans organes en réalité maintient les objets partiels dans l'ordre intensif, les préserve de l'organisme comme il s'en préserve lui-même. Dans les deux cas, il fait que la multiplicité reste intotalisable : d'abord en l'excluant de sa plénitude propre, ensuite en l'accrochant à celle-ci comme une multiplicité infinie de disjonctions qui continuent de répugner à toute organisation.

La communication des inconscients n'est ainsi possible qu'à condition que le corps sans organes soit la substance de Spinoza, c'est-à-dire se tienne dans cette station singulière, « athlétique », parano-schizoïde, à la fois répulsive et attractive à l'égard des objets partiels. Or, cette station Deleuze l'a remarquablement décrite, dans son *Francis Bacon. Logique de la sensation*, comme « station hystérique »¹.

Reprenant les pages de *L'Anti-Ce'dipe* que nous avons citées, le chapitre de la *Logique de la sensation* consacré à l'hystérie rappelle en effet que le corps sans organes s'oppose moins aux organes (aux objets partiels) qu'à leur organisation et qu'il est un corps « intensif »² — c'est-à-dire parcouru d'une onde (une énergie divine) qui trace en lui des niveaux ou des seuils d'intensité selon la variation de son amplitude. Or, la « réalité vivante »³ de ce corps peut précisément être nommée « hystérie ». À tel ou tel niveau de l'onde qui parcourt le corps sans organes se détermine en effet un organe qui change lui-même selon les changements de niveau de cette onde, de sorte que des organes naissent partout, comme des degrés différents d'une même émotion vitale. Le corps sans organes se définissant alors par le caractère « temporaire et provisoire »⁴ des organes qui, surgissant hors de toute organisation le long de cette onde énergétique, perdent ainsi toute constance, qu'il s'agisse de leur emplacement ou de leur fonction. « Cette série complète [des organes transitoires], écrit Deleuze, c'est la réalité hystérique du

1. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, t. I, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 35.

corps ». Et il renvoie au « tableau » de l'hystérie tel qu'il s'est formé au XIX^e siècle dans la psychiatrie : « les contractures et paralysies, les hyperesthésies ou les anesthésies, associées ou alternantes, tantôt fixes et tantôt migrantes, suivant le passage de l'onde nerveuse », « ensuite les phénomènes de précipitation et de devancement, et au contraire de retard (hystérésis), *d'après-coup*, suivant les oscillations de l'onde ».

Mais l'hystérie, c'est aussi et peut-être surtout *une présence*. Non seulement une présence qui s'impose, mais aussi une présence hystérisante pour laquelle les choses et les êtres sont présents, « trop présents »¹, et qui « donne à toute chose et communique à tout être cet excès de présence ». Car le corps sans organes en sa station hystérique n'est pas seulement cette profusion anarchique d'organes, d'objets partiels transitoires, naissant comme autant de degrés d'intensité d'une même énergie divine, il est encore, comme station, une certaine *stance* : l'« insistance d'un corps qui subsiste à l'organisme », l'« insistance des organes transitoires qui subsistent aux organes qualifiés ». Cette insistance de la présence est, en termes bergsoniens — qui viennent fréquemment chez Deleuze à l'appui des analyses spinozistes —, coexistence de la totalité du passé, du passé comme totalité, avec le présent, identité d'un déjà-là et d'un toujours en retard, d'une contraction et d'une dilatation².

Cette présence excessive du corps sans organes et des objets partiels, de la substance et des essences de modes, pour être sans sujet, n'est toutefois pas sans produire quelque chose « qui est de l'ordre d'un sujet » (p. 23). Ce sujet — le sujet même de l'expérience transcendantale schizophrénique de la communication des inconscients — c'est le sujet « résiduel » et « euphorique » (p. 28) de la troisième synthèse passive par laquelle est accompli, dans *L'Anti-Œdipe*, la totalité du processus inconscient de production : la *synthèse conjonctive* du « c'est donc moi, c'est donc à moi, c'était donc ça... », qui, parce qu'elle ne découvre le sujet que comme un reste, identique à la restance

1. *Ibid.*, p. 36.

2. Sur le double mouvement de contraction et de dilatation propre, selon Deleuze, au corps sans organes et à la Figure dans la peinture de Bacon, voir Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et Folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, « Peinture et psychose », p. 115 sq.

hystérique des objets partiels, est *polyvoque*. « Un étrange sujet », écrivent Deleuze et Guattari, « sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, (...) recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état » (p. 23), le sujet-nietzschéen qui identifie tous les noms de l'histoire à tous les états par lesquels il passe.

En posant ainsi la question de la communication des inconscients, Spinoza invitait donc à penser une forme de « subjectivité » — une manière d'être sujet — qui, bien que marginale, définit sans doute la vraie forme émergente de la subjectivité moderne —, c'est-à-dire ici *capitaliste*, pour autant que le corps sans organes est « à la limite du capitalisme » (p. 163) : celle d'un sujet très nerveux, consommateur, consommateur d'énergie, susceptible de vivre tous les états d'intensité, jamais neutre, excessivement présent à tous et auquel tous sont excessivement présents. Le sujet de la station hystérique, parano-schizoïde, dont la psychiatrie a, en naissant, commencé de tracer le portrait, avant qu'il ne devienne le sujet même de la littérature (Proust, Artaud, Beckett) et de la peinture (la Figure de Bacon).