

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LECTURE DE DELEUZE
ESSAI SUR LA PENSÉE ÉTHIQUE CHEZ GILLES DELEUZE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
RENÉ LEMIEUX

DÉCEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Nous avons besoin d'une éthique ou d'une foi, ce qui fait rire les idiots ; ce n'est pas un besoin de croire à autre chose, mais un besoin de croire à ce monde-ci, dont les idiots font partie.

GILLES DELEUZE
Cinéma 2 : L'image-temps

La fin, la finalité d'écrire ? Bien au-delà encore d'un devenir-femme, d'un devenir-nègre, animal, etc., au-delà d'un devenir-minoritaire, il y a l'entreprise finale de devenir-imperceptible. Oh non, un écrivain ne peut pas souhaiter d'être « connu », reconnu. L'imperceptible, caractère commun de la plus grande vitesse et de la plus grande lenteur. Perdre le visage, franchir ou percer le mur, le limer très patiemment, écrire n'a pas d'autre fin.

GILLES DELEUZE et CLAIRE PARNET
Dialogues

AVANT-PROPOS

Il m'est apparu évident, lorsque je pris la décision de compléter une maîtrise, que le travail que pouvait constituer l'étude universitaire nécessitait une éthique. C'est à partir de là, à partir de mon expérience, que j'ai désiré parler d'éthique, et parce que les premiers travaux universitaires – le mémoire, la thèse – nécessitent souvent un commentaire sur les grands auteurs, il m'est apparu intéressant de commenter un commentateur, un des plus controversés d'entre eux, justement pour son éthique dans la lecture : Gilles Deleuze. Il y a donc toujours une doublure à ce travail : le commentaire en tant que tel et une réflexion sur le commentaire tel que je suis en train de le performer.

Le propos principal de ce mémoire, celui qui convient à l'académie, c'est celui de l'éthique. L'éthique chez Deleuze est une éthique de la puissance, elle nécessite une pensée immanente. Il n'y a pas de valeurs transcendantes, ni de hiérarchisation des concepts : seules comptent la puissance, la joie, et la persévérance dans l'être. Loin d'être une éthique individualiste et égoïste, elle est toute tournée vers l'impersonnalisation, loin d'être une éthique matérialiste de l'enrichissement ou de l'avidité, c'est une éthique de l'ascèse. Mais ce que l'on conçoit comme une impersonnalisation, c'est se rendre digne de l'événement, et ce que l'on voit comme une ascèse – ou l'utilisation des vertus que sont l'humilité, la pauvreté, la chasteté –, devient l'expression d'une vie surabondante : devenir un Grand Vivant, « faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle ».

Mais l'interprétation d'une possible éthique chez Deleuze avait aussi un autre pour but, celui de mettre sur pied une éthique de l'interprétation, du commentaire, de la lecture. Si l'un engendre l'autre par retournement du génitif, l'autre ne peut se soutenir sans le premier. De la même manière que l'on ne peut soutenir une lecture de l'éthique sans l'éthique de cette même lecture, on ne peut pas penser une éthique de l'interprétation, une éthique du commentaire, sans une réflexion sur l'un et sur l'autre. Il s'est agi de lire éthiquement l'éthique, comme il

m'a semblé nécessaire chez un auteur qui veut parler d'éthique d'en parler éthiquement : je n'ai donné aucune exigence à Deleuze que je ne me suis d'abord donnée. Or, ce retournement – cette relecture – est rapidement devenu la méthode interprétative elle-même : critiquer ses écrits, s'observer en train d'écrire, se libérer par l'écriture. Ainsi donc, cette éthique que j'ai prêtée à Deleuze a pu être développée avec Spinoza, Prince des philosophes, mais c'est en la complétant avec l'éternel retour nietzschéen, une notion que j'ai identifiée à la lecture. Mais avec Deleuze, j'ai découvert un Spinoza *philosophiquement* moustachu, et un Nietzsche *philosophiquement* de Koenigsberg – les commentaires décalés de Deleuze n'ont pu donner dans mon commentaire comme dans ceux des autres commentateurs, des décalages que j'ai eu beaucoup de plaisir à lire, écrire et relire.

Mais le travail possédait aussi une motivation moins académique, plus personnelle : Ai-je le droit de parler ? Comment puis-je parler à mon tour ? À l'université, le baccalauréat est ce moment propice pour la découverte – certains diront la *vénération* – des grands auteurs, et cela n'a pas d'autre but que de briser la pédanterie ou la prétention du jeune étudiant, ce qui est parfois nécessaire. Mais qu'il faille partir de ce lieu pour penser par soi-même est tout aussi important. Si certains ne perdent jamais leur pédanterie, d'autres n'oseront jamais penser à leur tour par peur, par gêne. J'ai cherché la mesure entre les deux : je l'ai découverte dans la démesure – et Deleuze m'en a fourni l'occasion, mais aussi la force et l'audace.

Ce mémoire ne se veut pas un commentaire exhaustif de l'éthique ou de l'interprétation chez Deleuze, mais à l'instar de Deleuze revenant sur *Différence et répétition* je pourrais dire « ça commençait » : quelque chose ici commence. Beaucoup resterait à dire, mais je tiens toutefois à rappeler au lecteur que ce mémoire ne *manque de rien*. Non pas qu'il soit total, mais qu'il est comme il est. Ne manquer de rien, c'est une attitude étrange, assez difficile à avoir. Cesser de penser en terme de *manque*, c'est faire violence à l'esprit scientifique qui cherche toujours, c'est aussi faire violence à toute la civilisation occidentale depuis Platon sur laquelle elle base son mouvement. Et c'est au risque d'une dépersonnalisation incroyable que l'on arrive à penser sans rien manquer. Manquer de rien, c'est avouer qu'il y a imperfection, mais que cette imperfection, c'est ça le monde ; c'est avouer qu'il y a inexactitude, mais que

cette inexactitude est la motivation de l'écriture. Les deux phrases mises en exergue ne signifient pas autre chose : le monde est rempli d'idiots, mais c'est le seul monde auquel on doit croire. L'écrivain est dans un *devenir-imperceptible*, mais c'est son moyen pour parvenir à autre chose de plus grand, à la vie. Si certains commentateurs ont vu dans la première citation une tristesse chez Deleuze, il suffit de changer un peu sa perspective pour y voir une grande joie. Si d'autres ont vu dans la deuxième le refus du monde dans l'écrit et par l'écrit, il suffit de *donner sa parole* comme don total pour que quelque chose passe par l'écrit, et que ce quelque chose ne soit pas sa petite personne, mais quelque chose d'immense.

Je tiens ici à remercier mon directeur, le Professeur Lawrence Olivier, pour ses conseils et sa patience lors de mes visites répétées. Je tiens aussi à remercier la Professeure Dalie Giroux de l'Université d'Ottawa avec qui j'ai étudié lors de mon baccalauréat et qui m'a toujours soutenu et écouté. Que je réunisse Giroux et Olivier dans le même paragraphe de remerciement, cela me semble normal et évident. Ceux qui les connaissent savent déjà, avec la lecture de cet avant-propos, à quel point leur pensée a pu m'inspirer.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	iii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
SECTION I. INTERPRÉTATION DE L'ÉTHIQUE	26
CHAPITRE I PROBLÈME ET MÉTHODE	27
Problème de la méthode	30
Méthode du problème	44
Remarques conclusives	56
CHAPITRE II ÉTHIQUE ET AFFECTION	58
Éthique de l'affection	59
Affection de l'éthique	76
Remarques conclusives	80
CHAPITRE III AFFIRMATION ET VIE	82
Affirmation de la vie	86
Une vie d'affirmation	94
Remarques conclusives	101

SECTION II.	
ÉTHIQUE DE L'INTERPRÉTATION	104
CHAPITRE IV	
REFLEXION ET TEMPS	105
Réflexion sur le temps	108
Temps de la réflexion	112
Remarques conclusives	122
CHAPITRE V	
INTERPRÉTATION ET JUGEMENT	125
Interprétation du jugement	126
Jugement de l'interprétation	131
Remarques conclusives	135
CHAPITRE VI	
SELECTION ET AUTHENTICITE	141
Sélection de l'authenticité	141
Authenticité de la sélection	150
Choix de textes	154
CONCLUSION	166
BIBLIOGRAPHIE	197

RÉSUMÉ

Peut-on penser une éthique dans un monde immanent (un monde qui n'admet ni principe supérieur ni hiérarchisation des valeurs) ? Un monde est-il possible à partir d'une pensée qui a pour image l'univocité de l'être (que l'être ne se dise que d'un seul sens) ? À travers la lecture des premiers textes de Gilles Deleuze consacré à l'histoire de la philosophie, l'auteur tente de formuler une pensée éthique : une interprétation de l'éthique chez Deleuze, éthique de l'affirmation de la vie et de *ce que peut un corps*.

De quelle manière peut-on commenter un auteur comme Deleuze qui soutenait que sa manière de faire de l'histoire de la philosophie était comme une sorte d'« enclavage » ou d'« immaculée conception » ? Quelle peut être l'éthique du commentateur que Deleuze projette ? Et comment le commentateur de Deleuze doit-il interpréter sa propre éthique ? À travers la lecture de la lecture qu'il a fait de Deleuze sur l'éthique, l'auteur tente de formuler une pensée sur l'histoire de la philosophie : une éthique de l'interprétation chez le commentateur, interprétation qui se veut toujours l'affirmation d'*un corps à la limite de ce qu'il peut*.

Entre « interprétation de l'éthique » et « éthique de l'interprétation », le propos de ce mémoire est de faire jouer les perspectives : il se base sur ce fait que l'on ne peut pas parler d'éthique sans parler éthiquement et il conclue qu'une fois unifiés le fond et la forme du corpus deleuzien, celui-ci renvoie à une épistémologie et une ontologie, un discours sur la pensée et un discours sur le monde.

Mots clés : Gilles Deleuze (1925-1995) ; éthique ; histoire de la philosophie ; interprétation

INTRODUCTION

La première question à se poser lorsqu'on désire travailler sur un auteur est de savoir pourquoi lui en particulier plutôt qu'un autre : Qu'a-t-il de si différent à offrir ? Qu'a-t-il à nous apprendre que d'autres ne peuvent pas ? Ainsi, il semblerait à propos d'expliquer avant toute chose les raisons qui nous ont poussé à penser, disons, sous l'égide de Deleuze ou, pour reprendre une expression religieuse, sous son patronage. Ces premières questions, si évidentes, nous semblent néanmoins passer à côté de quelque chose de plus fondamental. Si on désire consacrer sa vie à la pensée, on se voit dans l'obligation de commencer cette pensée à la base, au questionnement de la pensée elle-même. Ainsi donc, aux questions du *Pourquoi ?* et du *Quoi ?* habituellement employées pour définir un sujet et un objet d'étude, nous substituerons – tel que Deleuze nous le recommande dans son *Nietzsche et la philosophie* (1962) – la question *Qui ?*¹

Lorsqu'on entend cette question, on pense d'abord à *Qui était Deleuze ?* Ce n'est pas la bonne question, dans la mesure où il faut penser le *Qui ?* comme « en retrait » : Qui lit Deleuze ? Cette question est une question sociale dans la mesure où elle implique toute une dynamique interprétative à travers laquelle le texte sert de point milieu relationnel. Elle se formulera donc ainsi : Qui interprète Deleuze ? Qui tente de se l'approprier ? Cette nouvelle question, nous la penserons de manière éthique et deviendra, tout simplement : Qui sommes-nous, nous les commentateurs de Deleuze, devant Deleuze lorsque nous le lisons ?

¹ « Quoi donc ? m'écriai-je avec curiosité. – *Qui donc ?* devrais-tu demander ! Ainsi parla Dionysos, puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c'est-à-dire en séducteur. » FRIEDRICH NIETZSCHE, *Le Voyageur et son ombre*, projet de préface, 10 (trad. Albert, II, p. 226). Cité par GILLES DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, p. 87. Nous écrivons toujours les références de Deleuze tel quel se trouve dans ses publications.

Cette première question du *Qui ?* renvoie tout de même à un *Quoi ?* qui lui fait face tout en s'imposant à lui : c'est « Deleuze ». *Quoi ?* – cette nouvelle question s'adresse moins à la biographie du philosophe qu'à sa bibliographie, c'est-à-dire à la construction du corpus littéraire qu'on désigne par le nom propre « Deleuze ». Un corpus, c'est aussi un corps, et comme tout corps, on le traite, le soulage ou le guérit, c'est aussi un corps que l'on démembre ou que l'on découpe, un corps sur lequel on expérimente ou auquel on applique une médecine. Si la première question *Qui ?* tente de comprendre les désirs et volontés intérieures aux commentateurs – ceux-là même qui construisent et individualisent le corpus – la deuxième, *Quoi ?*, renverra au construit qui en résulte. Ces deux questions *Qui ?* et *Quoi ?*, qui ne sont que deux pans de la même question *Qui dit quoi ?*, seraient insuffisantes sans une troisième question. Celle-ci est la question du moment de la réflexivité : Quelle est notre volonté à l'égard de Deleuze ? Quelle médecine essayons-nous d'appliquer au corpus de Deleuze ? Quelle chirurgie tentons-nous d'opérer ?

Ce seront mes questions de base, sans être les questions les plus importantes du mémoire. Celles-ci se présenteront comme plus personnelles et renverseront le thème de l'éthique vers nous-même. Il me semble que tout jeune chercheur qui pense le travail qu'il fait doit inévitablement réfléchir à cette question toute simple mais lourde de conséquence : Qu'est-ce qui nous donne le droit de parler ? Qu'avons-nous à dire de nouveau qui n'a pas déjà été dit auparavant ?

Ces questions conjuguent simplement inédit et indicible. Une fois passé cette pédanterie propre aux bacheliers, tout jeune chercheur ne peut que ressentir une certaine angoisse à *venir après* les grands auteurs. À la manière de Deleuze qui voyait sous l'*Éthique* de Spinoza une toute autre éthique² – l'éthique des scolies, une éthique cachée, une éthique qu'il nous faut découvrir –, et parce que nous croyons déceler cela aussi chez Deleuze, nous invitons les lecteurs à faire le même exercice avec notre éthique. Derrière la question de

² Cf. particulièrement le très beau texte sur les scolies caché derrière un « appendice » de *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1967, p. 318 : « Il y a comme deux *Éthiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continu des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies. »

l'éthique chez Deleuze, il y a la question de mon éthique face à Deleuze. Derrière le *Qui est Deleuze ?* se trouve un *Qui sommes-nous ?* qui nous est adressé et qui doit interpeller le lecteur.

Ainsi, tout ce questionnement, conjuguées aux questions fondamentales du *Qui ?* viendront après coup éclairer les premières : *Pourquoi Deleuze plutôt qu'un autre philosophe ? En quoi peut-il nous aider à penser ?* Après explication, Deleuze ne sera plus vu comme un philosophe parmi d'autres, il y a des raisons derrière son choix : Deleuze a été choisi entre tous les autres philosophes. Ainsi se conjugueront éthique et interprétation, deux thèmes dont les coordonnées établiront notre argumentation. L'éthique, d'abord, est le thème contingent – variant – de notre propos, nous l'avons choisi, mais nous aurions pu en choisir un autre (la politique ou l'esthétique, par exemple). L'interprétation, ensuite, est le thème nécessaire – invariant –, il est la base de notre réflexion en tant qu'elle est réflexion. Nous ne voulons pas dire ici que l'interprétation soit un présupposé à la lecture ni une méthode en tant que telle, nous avons plutôt l'intuition qu'on ne peut pas lire un texte sans avoir minimalement une réflexion sur ce que veut dire *lire un texte*. De ces deux thèmes, aucun n'aura priorité sur l'autre, aucun n'est supérieur à l'autre : leur différence, incommensurable, est une différence de nature. Nous pourrions dire, en quelque sorte, que l'interprétation est une forme dans laquelle se trouverait formée l'éthique : voilà notre objet d'étude, voilà notre expérimentation.

INTERPRÉTATION DE L'ÉTHIQUE

Nous passerons ici en revue ce qu'a pu être dit sur l'éthique et l'interprétation de Deleuze par ses commentateurs.

Lecture de l'éthique : l'éthique chez Deleuze

Y a-t-il une éthique chez Deleuze ? La question n'est pas aussi simple qu'elle puisse le paraître. La philosophie deleuzienne n'est jamais simple, elle est faite d'entrelacs, de croisements et de rencontres, et les commentateurs de Deleuze ont sur ce point bien suivi leur maître.

Un des reproches que l'on fait très souvent à la philosophie deleuzienne est l'inconséquence présumée de sa philosophie sur le plan de l'éthique et de la politique. Pas de valeur à défendre, pas de hiérarchisation, pas d'idéal à atteindre ; la philosophie de Gilles Deleuze est une philosophie de l'immanence³. En cela, le reproche contre Deleuze est proche des reproches que l'on faisait aux penseurs de sa génération⁴. Doit-on pourtant en conclure qu'il n'y a pas d'éthique chez Deleuze, comme certains commentateurs le suggèrent, ou encore que toute éthique est impossible dans sa pensée ? Il y a là déjà un sujet de recherche intéressant, un sujet qui, par ailleurs, est déjà partiellement exploité. Certains commentateurs ont en partie ou entièrement travaillé sur l'éthique de Deleuze : Philippe Mengue⁵, Jean-Clet Martin⁶, François Zourabichvili⁷.

Dans son livre *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Philippe Mengue tente de comprendre Deleuze comme le penseur d'un système philosophique, un système ouvert. Un des chapitres de son livre est consacré à l'éthique deleuzienne dans lequel il distingue plusieurs caractéristiques de cette éthique qu'il situe à côté de la politique :

³ Cf. l'entrevue de Raymond Bellour et de François Ewald dans le *Magazine littéraire*, n°257, septembre 1988, repris sous le titre « Sur la philosophie », dans *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, 1990, pp. 198 et 199 : « Vous vous réclamez constamment de l'immanence : ce qui semble votre pensée la plus propre, c'est une pensée sans manque et sans négation, qui évacue systématiquement toute visée de transcendance, de quelque sorte qu'elle soit. »

⁴ Ou comme le résume polémiquement GUY LARDREAU : « Il est selon l'ordre que les penseurs de différence soient des penseurs indifférents ». *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Éditions Verdier, 1999, p. 63.

⁵ PHILIPPE MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, 1994.

⁶ JEAN-CLET MARTIN, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot, 2005.

⁷ FRANÇOIS ZOURABICHVILI, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », in *La philosophie de Deleuze*, Éditions des Presses universitaires de France, 2004.

Éthique du paradoxe donc, puisqu'elle se pose en lutte, en résistance contre les représentations communes, soit de tout ce qui s'engendre aujourd'hui dans la « communication et l'information », comme sens commun. Éthique de la création contre le pouvoir de l'opinion, et des différents consensus. Éthique de la résistance contre le règne écrasant de la communication et des pensées « communes » ou consensuelles. Mais aussi éthique du petit, du « micro » face au grand, ou plutôt face aux « grosses » opinions des « majorités ». Éthique du mineur, et aussi du minoritaire, des minorités de toutes sortes – toutes les minorités dont chacun de nous est composé, et sans réserver ce terme à une catégorie de la population, immigrés ou autres. Éthique donc de ce qui devient, a réellement lieu, fait événement, introduit du réellement nouveau ; éthique donc des devenirs, dont l'histoire et la politique ne sont jamais que les retombées, la stabilisation et la massification globalitaire⁸.

Ce qui compterait tant pour Deleuze – comme pour Foucault – ce serait l'intempestif dans la lutte :

Seule est accentuée l'insistance sur la nécessité de la lutte, toujours à recommencer, contre les pouvoirs, les ordres, les stratifications de toutes sortes, en vue de la libération des flux de désir. Ce qui, très exactement, définit la position éthique par excellence⁹.

L'éthique de Deleuze est une éthique du combattant marginal, du rebelle, du maquisard ; une éthique toujours à recommencer. Il en est de même pour Jean-Clet Martin qui, dans une de ses variations consacrée à la philosophie deleuzienne, présente une *nomadologie* éthique. En plus de l'aspect combatif, Martin met de l'avant l'importance des affects et du corps, qu'il lie à l'exigence de Spinoza : « Une typologie des affects, une éthologie différentielle de taille à décrire les compositions de rapports sur un plan d'immanence »¹⁰, dont le corps sans organes est le concept central :

C'est pourquoi le problème du corps sans organes est inscrit dans la grande question de Spinoza touchant au pouvoir des corps : on ne sait pas du tout jusqu'où va un corps et ce dont il est capable. Qu'est-ce que peut un corps ? Jusqu'où s'exerce sa puissance

⁸ PHILIPPE MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, op. cit., p. 77.

⁹ *Idem*, p. 79.

¹⁰ JEAN-CLET MARTIN, « Variation 1. Éthique et esthétique : 3. Nomadologie », dans *La philosophie de Gilles Deleuze*, 2005, p. 68.

d'affecter et d'être affecté ? Une question de ce genre concerne véritablement le problème d'une éthique des relations¹¹.

Comment agit un corps ? Que peut-il ? se demande Martin, d'où l'importance de l'éthologie dans son argumentation. L'éthologie du corps qui voyage – le corps nomade – que le pouvoir en place cherche toujours à fixer, à territorialiser. Et si l'agir éthique est celui du nomade, il s'oppose toujours comme chez Mengue à l'agir des appareils d'État :

Ces nomades, avec leurs végétations folles et leurs délires, leur rhizome et leurs galeries souterraines susceptibles de perforer ou de pirater le cloisonnement despotique des catégories, la *Critique de la raison pure* doit les vaincre, une fois pour toutes, au sein de son arène, afin que, dans le berceau du monde, se lève le gladiateur victorieux ayant étouffé les germes de cette vie qui mord sur tous les types humains, refusant le développement sédentaire et irréversible d'une race en particulier¹².

Ainsi pour Mengue comme pour Martin, l'éthique deleuzienne est toujours une éthique d'opposition, une éthique intempestive. Cette éthique est aussi de l'ordre de l'éthologie, c'est-à-dire de *ce que peut un corps*.

Nous mentionnions au départ que c'est souvent « en partie » que les auteurs font mention de l'éthique. « Partie » prend aussi un autre sens dans la mesure où leurs commentaires visent majoritairement les deux livres de l'*Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux*, œuvre coécrite avec le psychanalyste Félix Guattari. On mentionne parfois les derniers livres de Deleuze – *Pourparlers* et *Qu'est-ce que la philosophie ?* – on fait rarement le travail de revoir l'entièreté du corpus deleuzien. Cette question est fondamentale dans la mesure où la question réfléchie d'une éthique de la lecture n'est jamais posé : Pourquoi lire un livre de Deleuze plutôt qu'un autre ? D'où vient ce choix ? Quelle est cette construction d'un « Deleuze » que l'on opère ?

¹¹ *Idem*, pp. 75 et 76.

¹² *Idem*, p. 92.

Avant d'aller plus loin, nous revenons à Deleuze qui, dans ses livres, a lui-même été commentateur et ces questions peuvent s'appliquer à lui. Il y aurait peut-être un indice venant appuyer notre intuition : les auteurs qu'a choisis de commenter Deleuze au début de sa carrière universitaire – Hume¹³, Spinoza¹⁴, Nietzsche¹⁵, *etc.*, des auteurs qu'il n'a d'ailleurs jamais renié de sa vie – ces auteurs ont quelque chose de particulier : « Il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir... »¹⁶

Pourtant, Deleuze n'a jamais consacré de livre exclusivement au thème de l'éthique. *A posteriori*, Deleuze parlera de son *Anti-Œdipe* comme de son livre le plus éthique. L'éthique – ni même aucune thématique – ne semble apparaître de manière évidente dans les textes de Deleuze, il faut scruter et bien lire Deleuze, et même le lire *deux fois*. Dans son *Nietzsche et la philosophie*, il présente la pensée tragique et ses répercussions dans le domaine du savoir : « Nous devons comprendre : l'instinct de vengeance est la force qui constitue l'essence de ce que nous appelons psychologie, histoire, métaphysique et morale. »¹⁷ L'éthique entrerait-elle dans cette suite de disciplines qui ne permettent non pas de comprendre le ressentiment, mais au contraire en sont le résultat ? Deleuze continue plus loin : « Or cela implique une nouvelle manière de penser, un bouleversement dans le principe dont dépend la pensée, un redressement du principe généalogique lui-même, une 'transmutation'. »¹⁸ Deleuze ne nous invite-t-il pas à revoir nos disciplines, peut-être est-ce tout le concept d'éthique qui pose problème ?

¹³ Cf. GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Presses universitaires de France, 1953.

¹⁴ Cf. GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.* ; et *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, 1981.

¹⁵ Cf. GILLES DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, 1962 ; et *Nietzsche*, Presses universitaires de France, 1965.

¹⁶ GILLES DELEUZE, *Pourparlers*, *op. cit.*, 1990, p.14.

¹⁷ GILLES DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸ *Ibid.*

Ainsi, pour toutes ces raisons, au lieu d'affirmer ou de nier qu'il y a une éthique chez Deleuze, je préfère voir l'aspect éthique de son œuvre comme un continuum entre l'unité du thème de l'éthique et son contraire, la multiplicité des thèmes (ou encore l'absence d'un thème unique) ou, en d'autres mots, entre l'*un* et le *non-un* éthique :



Ces citations du *Nietzsche et la philosophie*, comme le sont tous les autres commentaires de Deleuze, interpellent sur un tout autre plan, mais qui lui est lié : Est-ce Deleuze ou Nietzsche qui parle ? Est-ce le commentateur ou l'auteur commenté ? Ainsi, la manière trouble qu'a Deleuze de commenter m'oblige à aborder un autre plan, celui de l'interprétation : Que doit-on penser de l'utilisation deleuzienne des auteurs ? Qui parle dans les textes de Deleuze ? Deleuze ou les auteurs qu'il aborde ?

Lecture de la lecture : l'histoire de la philosophie chez Deleuze

L'interprétation est un sujet assez peu étudié chez les commentateurs de Deleuze. D'abord, Deleuze lui-même en parlait très peu¹⁹, ensuite, on critique justement Deleuze pour ne pas bien interpréter les auteurs : il *falsifierait* leurs idées, il leur « ferait un enfant dans le dos », selon sa propre expression :

Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque [où il faisait de l'histoire de la philosophie], c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait

¹⁹ Son mot d'ordre « Expérimentez, n'interprétez jamais », que l'on retrouve notamment dans *Dialogues* (écrit en collaboration avec CLAIRE PARNET, Éditions Flammarion, p. 60) n'a-t-il pas été compris comme un refus de l'interprétation, suivi en cela par les deleuziens qui se targuent de ne jamais interpréter.

que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir²⁰.

Deux commentateurs se sont particulièrement intéressés à cela et à cet égard, un article de Guy Lardreau est particulièrement intéressant, premièrement pour les distinctions qu'il établit dans l'expression équivoque « histoire de la philosophie ». En effet, Lardreau distingue trois manières de faire de l'histoire de la philosophie en philosophie :

En un premier sens, l'histoire de la philosophie se définira comme la discipline positive dont l'idéal (quand même on le reconnaîtra pour impossible) est la présentation « objective » de systèmes philosophiques – non pas de systèmes simplement possibles, mais actuels. [...]

Sous un second régime, l'histoire de la philosophie se concevra elle-même (plus ou moins clairement, plus ou moins distinctement) comme intervention dans la philosophie, prise de parti, choix d'un système, parce que celui-ci articule au mieux, porte à leur puissance maximale les thèses auxquelles l'historien accorde créance ; ce n'est pas de sa pensée, cependant qu'il retourne, mais d'une pensée qu'il a faite sienne : il fait valoir une décision en quelque sorte impersonnelle, telle que s'il en répond, elle ne répond pas moins pour lui²¹.

Le troisième type d'histoire de la philosophie, celui-là même que Lardreau voit appliquée chez Deleuze, est celui dans lequel l'historien propose son propre système, sa propre pensée que peu à peu « [il] amende, rectifie, à travers l'exposition d'un système qui ne lui est que nominalement étranger (c'est-à-dire qui provisoirement le dispense de parler en son propre nom) »²². Mais Deleuze ne parle pas seulement de lui-même. Les « erreurs » qu'il commet dans l'interprétation des philosophes, ou comme le dit Lardreau les « falsifications », vise à « [exhiber] une vérité jusqu'à lui caché ; au prix d'une contre-vérité que, chaque fois, il

²⁰ GILLES DELEUZE, « Lettre à un critique sévère », dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 15.

²¹ GUY LARDREAU, « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Presses universitaires de France, 2006, pp. 60 et 61.

²² *Idem*, p. 61.

interdit une interprétation sottise ou basse »²³. En d'autres mots, pour en quelque sorte falsifier Lardreau à notre tour : il y a des significations virtuelles dans les textes philosophiques, et Deleuze cherche à les actualiser. Ou encore, Deleuze ne fait pas seulement qu'actualiser des significations jusqu'à lui cachées – n'est-ce pas là le travail d'un lecteur – Deleuze, et c'est là notre intuition, nous montre, en la performant, la méthode interprétative comme actualisation d'un pouvoir propres aux textes, à travers la répétition et la différence.

L'« histoire de la philosophie » de Deleuze ne s'est pas faite sans heurs. Manola Antonioli mentionne justement dans son livre consacré à cette question, *Deleuze et l'histoire de la philosophie* (1999), qu'« on accuse Deleuze ou bien de réduire l'activité philosophique au commentaire, ou bien de reconduire les auteurs commentés à sa propre philosophie »²⁴. Le livre d'Antonioli vise en quelque sorte la réhabilitation des premières monographies de Deleuze qui sont justement très proche du commentaire ou de l'exercice de l'histoire de la philosophie. Ainsi, elle dira que « lire les monographies est un préalable nécessaire, et trop souvent oublié, pour comprendre les variations imperceptibles, les modifications et les retours, le jeu des différences et des répétitions qui constituent l'œuvre deleuzienne »²⁵.

Antonioli pose cette question qui nous intéresse : « Faut-il lire les monographies de Deleuze comme des lectures de Hume, de Kant, de Leibniz, de Nietzsche ou de Spinoza ou comme des parties de la philosophie de Deleuze ? », et y répond :

Chaque lecture ira constituer un élément du tout fragmentaire qu'est la philosophie de Deleuze (comme toute philosophie) mais elle pourra aussi être lue en tant que fragment, utilisée comme instrument de compréhension de l'un des devenir possibles

²³ *Idem*, p. 65. Il ne faut pas trop rapidement croire que Lardreau soit conciliant avec Deleuze quant à son style ou sa manière de faire l'histoire de la philosophie, en témoigne ce passage aussi méchant qu'il peut être beau : « On conçoit qu'il y ait alors un philosophe, un seul, dont validement on puisse dire qu'il échappe à la falsification : Bergson. [...] Dépouillez Bergson de la courtoisie bourgeoise qui masque à peine l'intention criminelle, défaites-le du bien écrit que jugeait comique Politzer, qu'exigeaient marchands et universitaires du temps, vous aurez la faconde de Deleuze ; si mieux vous aimez, Deleuze est du Bergson mal écrit, ainsi que notre époque de pédagogues peu instruits, de riches illettrés, en passait commande. » *L'exercice différé de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 60 à 62.

²⁴ MANOLA ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé, 1999, p. 7.

²⁵ *Idem*, pp. 7 et 8.

de la philosophie, qui se cache sous les noms de Hume, de Nietzsche, de Leibniz ou de Spinoza²⁶.

Ainsi, avec Antonioli et Lardreau se posent un autre problème à celui qui veut commenter l'œuvre deleuzienne : Deleuze écrit-il à propos de sa propre philosophie ou écrit-il à propos des autres ? Il y a encore une fois une tension entre l'*un* et le *non-un*, que nous formulerons encore une fois sous la forme d'un graphique :



L'interprétation Deleuze/Deleuze étant l'*analogique* de la lecture (l'accusation d'une reconduction « [des] auteurs à sa propre philosophie »²⁷), et l'hypothèse Deleuze/auteurs étant la *dialogique* de la lecture (l'accusation d'une réduction de « l'activité philosophique au commentaire »²⁸). L'unité d'une part ; la stratification de l'autre.

Faut-il solutionner ce paradoxe ? L'interprétation particulière qui existe chez Deleuze est accusée de toute part comme non pertinente, mais Éric Alliez, il nous semble, a été celui qui en a le mieux exprimé l'essence, dans sa petite conférence *Deleuze. Philosophie virtuelle*, où il pose la question du commentaire :

À quelles conditions est-il possible d'affirmer que le *discours indirect libre* emprunté par Deleuze pour constituer l'espace différentiel de son œuvre – « comme un mur de pierres libres, non cimentées, où chaque élément vaut pour lui-même et pourtant par rapport aux autres » ou « un patchwork à continuation infinie, à raccordement

²⁶ *Idem*, p. 22.

²⁷ *Idem*, p. 7.

²⁸ *Ibid.*

multiple » (« Bartleby ou la formule ») – est créateur d'une pensée nouvelle et d'une nouvelle image de la pensée : le *deleuzisme* ?²⁹

Alliez cherche à dépasser cette contradiction apparente. Il y a deux options possibles, nous dit-il, soit « s'installer sur un plan défini en extension par *Mille plateaux* et en intension par *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et à se situer en position de surplomb par rapport aux monographies »³⁰ – ce qui nous semble avoir été le cas chez plusieurs commentateurs de Deleuze –, ou bien « appréhender dans les monographies philosophiques ce que Deleuze ne fait revenir et sélectionne *comme purs états intensifs de la force anonyme de la pensée* que pour affirmer *la transmutation de la philosophie en tant que telle.* »³¹ Cette deuxième option – pratique ou empiriste, face à la première théorique –, il s'agira moins pour Deleuze, continue Alliez, « de potentialiser les philosophies (en les formalisant) que de les virtualiser (et les actualiser) selon un 'échange perpétuel du virtuel et de l'actuel' qui définit le plan d'immanence en tant que tel »³². Ce qu'a fait pour la première fois Deleuze, c'est une « virtualisation systématique de l'histoire de la philosophie comme mode d'actualisation d'une philosophie nouvelle, d'une philosophie virtuelle dont l'effectuation infiniment variable ne cesse de faire des plis (plis selon plis) »³³. Nous sommes en accord avec Alliez sur ce point, nous voulons peut-être l'exprimer différemment en incluant la première problématique de l'éthique, c'est-à-dire en faisant s'entrecroiser les deux lignes que constituent l'éthique et l'histoire de la philosophie, et ce, pour mieux voir un champ virtuel de la philosophie deleuzienne du point de vue du lecteur.

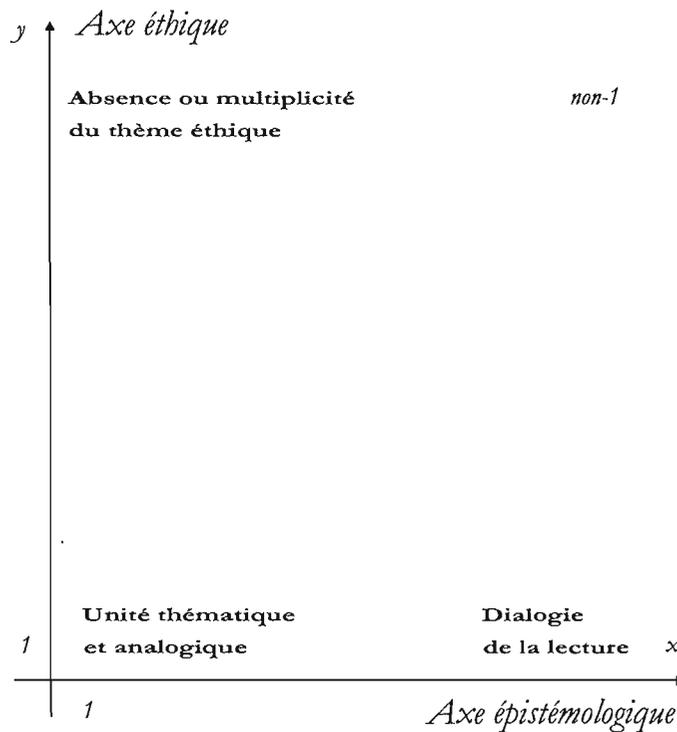
²⁹ ÉRIC ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », Éditions Synthélabo, 1995, p. 9.

³⁰ *Idem*, p. 10.

³¹ *Idem*, pp. 10 à 11.

³² *Idem*, p. 14.

³³ *Idem*, p. 45.



En quelque sorte, ce graphique est notre première hypothèse : c'est un *plan d'hypothèse*. Il n'exprime pas une idée fixe à valider, mais une virtualité bien réelle de la philosophie deleuzienne, le différentiel de ce qu'a pu être dit sur Deleuze, de ce qui pourra être dit à son sujet. Il ne s'agit pas pour nous dire où se situe la « vérité », notre commentaire ne peut se situer qu'au point d'origine – le 0,0 ou dans le cas de notre graphique, le croisement des deux lignes de l'un : le 0,0 c'est l'*Un* –, ce n'est pas que cette réponse, nous pensons pouvoir la prouver, c'est notre commentaire n'a pas de *pertinence* ailleurs qu'à ce lieu, ou à tout le moins, il perd progressivement de pertinence à mesure que les lignes se distancent du point d'origine : notre commentaire est pris dans cette origine dont il n'est que la forme écrite. Le point d'origine, entre unité thématique et unité analogique, formule notre pertinence en tant que commentaire.

Nous aimerions ajouter une troisième dimension à notre propos, une *dimension z*, pour une troisième problématique qui n'était pas présente au départ de notre lecture de Deleuze,

mais qui s'est rajouté au courant de notre travail sur l'éthique de Deleuze, un peu comme complément à la problématique de l'éthique. Cette troisième dimension est en quelque sorte la conséquence de la pensée sur la vie du penseur. En fait, suite à la réflexion que nous avons eu sur l'éthique, il a paru nécessaire de se demander si Deleuze en tant que penseur a été conséquent avec sa pensée puisque l'*éthique* est cette forme de pensée qui lie *théorie et pratique, parole et action, pensée et vie*. Or, on le voit, cette problématique n'engage pas à proprement parler la pertinence de notre mémoire, elle engage par contre le choix même de Deleuze comme sujet de ce mémoire. Ainsi pourrions-nous résumer graphiquement cette problématique, et l'*un* qui s'oppose au *non-un* sera « présence », et nous l'appellerons « authenticité », comme on dirait « honnêteté » :



Corpus de recherche

Tout comme Antonioli, je crois nécessaire de revisiter les commentaires philosophiques des premières œuvres de Deleuze. Une œuvre de jeunesse doit toujours se voir comme formatrice de la pensée : elle est encore balbutiante, mais contient les germes de ce qui adviendra plus tard. Et cela semble logique dans la mesure où le début de la vie intellectuelle d'un penseur est celle d'une remise en question totale des présupposés : à nos débuts, on n'a pas d'idées passées à défendre.

Chez plusieurs penseurs, il y a des « tournants », des moments cruciaux de la pensée où tout chamboule. Nous croyons voir – et nous ne sommes pas le seul – un tournant dans la pensée deleuzienne avec les événements de Mai '68³⁴. La rupture qu'a pu être Mai '68, non

³⁴ On classe généralement l'œuvre de Deleuze en trois périodes, cf. notamment ALAIN BEAULIEU, « Avant-propos », dans *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France, 2005, p. 11 : « Certains avouent ne s'intéresser qu'aux premières monographies en discréditant tout le reste, d'autres soutiennent que

seulement pour Deleuze mais pour toute la classe intellectuelle française de l'époque, nous semble importante. En effet, c'est à cette époque que Deleuze rencontre Félix Guattari (ils collaboreront à leur premier livre, *L'Anti-Œdipe*, en 1972, ce sera un changement dans les préoccupations philosophiques, dans le style d'écriture, dans le vocabulaire), qu'il change de d'université (départ de Lyon et arrivée à Paris 8–Vincennes) et de maison d'édition (des très respectables Presses universitaires de France, il passe aux Éditions de Minuit, connu pour avoir été les éditions de la résistance pendant la Seconde Guerre mondiale). Ces petits changements de surface sur le plan biographique ne font qu'appuyer l'idée qu'une transformation radicale était en cours et que Deleuze en ait été affecté ; il est d'autant plus intéressant de constater qu'elle a eu lieu plus largement dans la vie intellectuelle française. Tout ceci nous permet de faire de 1968 l'année de délimitation du corpus qui sera étudié.

Une autre raison qui nous motive à travailler sur les premières monographies de Deleuze est de mieux comprendre la raison pour laquelle il a tenu à commencer sa carrière de philosophe en tant que commentateur de grands philosophes. Frédéric Streicher dit de cette attitude que c'est « comme si, pour pouvoir écrire sa philosophie, il avait dû vaincre ses inhibitions concernant la création en se mettant au clair avec l'histoire de la philosophie, ne serait-ce que pour pouvoir assumer ou supporter le poids de la tradition »³⁵.

l'œuvre originale est condensée dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, d'autres encore vouent toute leur admiration au travail singulier élaboré avec Guattari. »

Deleuze lui-même partageait son œuvre de cette manière, cf. notamment l'entrevue avec RAYMOND BELLOUR et FRANÇOIS EWALD, *op. cit.*, p. 185, dans laquelle Bellour et Ewald demande : « Si l'on suit la chronologie de vos livres, on dirait qu'après une première étape consacrée à des travaux d'histoire de la philosophie, qui ont peut-être culminé dans le *Nietzsche [et la philosophie]* (1962), vous avez élaboré avec *Différence et répétition* (1969 [sic]), puis les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* (1972 et 1980) écrits avec Félix Guattari, une philosophie propre dont le style est rien moins qu'universitaire. Il semble aujourd'hui, qu'après avoir écrit sur la peinture (Bacon) et le cinéma, vous renouez avec un abord plus classique de la philosophie. Vous reconnaissez-vous dans un tel cheminement ? Faut-il considérer votre œuvre comme un tout, une unité ? Y voyez-vous, au contraire, des ruptures, des transformations ? » Et Deleuze répond : « Trois périodes, ce serait déjà bien. En effet, j'ai commencé par des livres d'histoire de la philosophie, mais tous les auteurs dont j'é me suis occupé avaient pour moi quelque chose de commun. Et tout tendait vers la grande identité Spinoza–Nietzsche. »

³⁵ FRÉDÉRIC STREICHER, « Le 'sale gosse' de l'histoire de la philosophie », in *Sciences humaines*, #3, mai/juin, 2005.

Ainsi, le corpus se composera des livres allant d'*Empirisme à Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953) à *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), la thèse complémentaire de Deleuze. Nous ajouterons *Différence et répétition* (1968), sa thèse principale, qui reprend tout ce sur quoi il avait travaillé depuis dix ans. Contrairement à plusieurs, nous ne percevons pas immédiatement une complémentarité entre *Différence et répétition* et *Logique du sens* (1969), mais au contraire, voyons, à l'instar d'Arnaud Villani, ce livre comme un « ouvrage de transition »³⁶. Contrairement à d'autres commentateurs, nous ne voyons pas l'obligation de puiser dans les dernières œuvres de Deleuze.

Une dernière raison plus philosophique pour justifier le choix du corpus nous semble nécessaire. La Renaissance se reconnaît, dit-on, à la volonté d'expérimenter. Alors que les médecins du Moyen-âge se servaient encore des livres de l'Antiquité grec et latine pour expliquer les phénomènes propres au corps, notamment les livres d'Aristote et de Galien, ceux qui devaient être plus tard nommés les chirurgiens commencèrent la dissection des corps, avec Vésale notamment, au grand dam des autorités religieuses de l'époque. C'est cette attitude que nous voulons reproduire à notre tour : des livres-commentaires qui expliquent le corpus/corps de Deleuze, nous voulons disséquer à nouveau, scruter son fonctionnement, sa manière d'être, aller contre les commentateurs s'il le faut, y compris aller contre Deleuze qui dans des textes subséquents revient sur ses anciens et dans lesquels, littéralement, il s'y lit : aller au corpus en passant par-dessus ses commentaires, lire Deleuze en allant par-delà Deleuze.

Si les premiers livres de Deleuze ne font que très rarement mentions d'éthique, nous pensons toutefois qu'il faille les lire une *deuxième fois*. Cette deuxième fois rarement accomplie, c'est la suspension de la lecture simple, celle qui se trouve dans le plan, et le survol du graphique : cette seconde lecture est cette lecture *en retrait* du lecteur, c'est le miroir que nous poserons pour mieux comprendre l'*éthique de l'éthique*.

³⁶ ARNAUD VILLANI, « La métaphysique de Deleuze », in *Futur antérieur*, avril 1998 : « Mais outre cet usage de laboratoire expérimental, il y a encore un double intérêt à cet ouvrage de transition qu'est *Logique du sens*. Il confirme l'interprétation topologique et chronologique de l'univocité acquise dans *Différence et répétition*, il marque plus nettement l'importance de la limite et de l'entre-deux. »

ÉTHIQUE DE L'INTERPRÉTATION

« Lire deux fois » qui sera un peu comme une méthode ne s'arrête pas à Deleuze, mais doit aussi s'appliquer à la deuxième lecture que constitue la lecture des lectures de Deleuze, c'est-à-dire la lecture des commentaires – et c'est en quelque sorte les conventions universitaires qui nous le demande avec la revue de la littérature. S'il nous est possible de le faire, c'est sur une intuition que nous aimerions débiter cet aspect : N'y a-t-il pas, par rapport à la lecture de Deleuze (ou même de la lecture en général) une impossibilité de l'Un ? Le problème a déjà été mentionné, c'est le problème de la multiplicité qui est à proprement parler une question de métaphysique. Et c'est par une controverse assez récente sur l'ontologie deleuzienne que nous voudrions débiter cette nouvelle problématisation. Ce n'est pas la controverse comme tel qui nous intéresse, mais le fait qu'il y ait controverse. Ce fait – un auteur suscite des controverses chez les interprètes qui s'en réclament – est tellement évident qu'il passe presque inaperçu. Il sera pourtant au cœur de notre deuxième section qui sera en quelque sorte le retournement social de l'interprétation de l'éthique : *l'éthique de l'interprétation*.

L'hypothèse ontologique

Une intuition que nous avons au départ de notre recherche était de voir dans l'ontologie un moyen détourné de comprendre l'éthique. Deleuze est le penseur du devenir, du mouvant, du changeant et de la différence. Est-il possible de penser à partir de lui quelque chose de fixe ? En d'autres mots, le commentaire de la philosophie de Deleuze n'est-il pas condamné à la non-fixité, à l'impossibilité de dire quelque chose définitivement ? Ou inversement, le commentateur qui croit pouvoir dire quelque chose de définitif sur la philosophie deleuzienne n'est-il pas dans l'erreur de par la vérité même qu'il croit énoncer ? C'est sur cette base que nous avons au départ commencé une lecture d'Alain Badiou, auteur dont le commentaire sur Deleuze évoque la question ontologique.

Or, une controverse a éclaté lors de la publication du livre *Deleuze. La clameur de l'Être* d'Alain Badiou en 1997. Dans ce livre, Badiou cherche à contredire la « doxa deleuzienne » qui veut que la « doctrine [de Deleuze] encourage la multiplicité hétérogène

des désirs et porte à leur accomplissement sans entraves ; qu'elle est soucieuse du respect et de l'affirmation des différences ; qu'elle constitue de ce fait une critique conceptuelle des totalitarismes »³⁷. Pour Badiou, « contrairement à l'image commune (Deleuze comme libérateur du multiple anarchique des désirs et des errances), contrairement même à l'apparente indication de l'œuvre, qui jouent sur l'opposition multiple/multiplicités [...], c'est à la venue de l'Un, renommé par Deleuze l'Un-tout, que se consacre, dans sa plus haute destination, la pensée »³⁸. Ainsi Badiou propose une relecture radicale de Deleuze qu'il résume en trois points :

1. Cette philosophie s'articule autour d'une métaphysique de l'Un,
2. Elle propose une éthique de la pensée qui exige la dépossession et l'ascèse,
3. Elle est systématique et abstraite³⁹.

Les propositions de Badiou sont loin d'avoir été bien accueillies par la communauté deleuzienne, mais nous y reviendrons. Peu avant la publication de ce livre, Badiou s'était déjà aventuré sur le même terrain, au colloque *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, ayant eu lieu du 25 au 27 janvier 1997 à Paris, et organisé par le Collège international de philosophie. Sa communication, « De la Vie comme nom de l'Être », reprend les mêmes idées. Éric Alliez, qui participe à ce colloque, répond subrepticement à Badiou dans la publication des Actes du colloque⁴⁰, dans son « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », où il indiquera en note de bas de page, à propos de la philosophie comme « théorie des multiplicités » :

Ce que *pratique* souvent Badiou, malgré (?) sa revendication d'un 'platonisme du multiple', au moins dans son exercice du 'commentaire de textes' : où il faut constamment ramener le différent à l'identique, la multiplicité au multiple et le multiple à l'un, le singulier au non-contradictoire, le concret à l'universel d'un cas, etc⁴¹.

³⁷ ALAIN BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, 2007, p. 17.

³⁸ *Idem*, pages 19 et 20.

³⁹ *Idem*, p. 30.

⁴⁰ Republié récemment dans la collection « Quadriges » des Presses universitaires de France, 2006.

⁴¹ ÉRIC ALLIEZ, « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, op. cit.

La controverse continue dans les pages de la revue *Futur antérieur*⁴². José Gil écrit une recension sur le livre de Badiou, « Quatre méchantes notes sur un livre méchant » (avril 1998), Arnaud Villani en rajoute avec « La métaphysique de Deleuze » (avril 1998). Le numéro est présenté par Alliez qui croit voir dans la question en litige un questionnement qui « engage le sens même de l'œuvre de Deleuze »⁴³. Ce n'est pas rien.

Dans sa recension, Gil explique ce que tente de faire Badiou : « Rétablir la vérité du platonisme chez Deleuze, et la vérité du deleuzisme contre Deleuze lui-même. [...] [Badiou] réduit [l'œuvre de Deleuze] à des formes catégorielles en opposition figée, en mutilant et en arrêtant le mouvement de pensée deleuzien. » Car c'est dans sa manière d'interpréter Deleuze qui cause problème :

Voilà la scène montée : grâce à une narration, l'acteur lui-même construit l'histoire. Un psychanalyste primaire y chercherait des fantasmes classiques. Un nietzschéen aiguiserait sa « fine » psychologie. Constatons seulement l'effet le plus prégnant de cette construction : Badiou se situe au même « niveau » que Deleuze. [...]

On comprend alors la fonction de la scène : empêcher que cette œuvre se mette à vivre après la mort de Deleuze, empêcher qu'elle vive avant même d'avoir vécu⁴⁴.

Villani va dans le même sens que Gil : Badiou ne fait pas du « Badiou sur Deleuze, mais [du] dédoublement, Badiou sur Badiou ». C'est que Badiou a mal interprété Deleuze en faisant de lui un platonicien qui se méconnaîtrait, en fait, Badiou a mal lu Deleuze. Il le présente comme un auteur qui aurait formulé et entretenu un malentendu : « Double-jeu de Deleuze qui aurait laissé dans son œuvre suffisamment d'ambiguïté pour que le disciple ne déchant pas. » Et il rajoute :

À mes yeux, cette interprétation est doublement choquante : elle suppose dans la philosophie de Deleuze une foncière malhonnêteté – ma lecture de l'œuvre et ma

⁴² *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998. Tous les articles cités ici provenant de *Futur antérieur* et de *Multitudes* se trouvent en ligne, à l'adresse suivante : <http://multitudes.samizdat.net/>.

⁴³ ÉRIC ALLIEZ, « Badiou/ Deleuze », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.

⁴⁴ JOSE GIL, « Quatre méchantes notes sur un livre méchant », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.

fréquentation de l'homme m'ont depuis toujours persuadé du contraire – ; elle montre que Badiou n'a pas pris garde à l'avertissement d'*Empirisme et subjectivité* (1953) sur les objections aux philosophes. Les mauvaises objections ne portent pas sur la question propre à l'œuvre, mais sur l'auteur : « Ce que dit un philosophe, on le présente comme si c'était ce qu'il fait ou ce qu'il veut⁴⁵. »

Le livre de Badiou est condamnable car il ne vise pas à comprendre réellement Deleuze. En fait, Badiou a simplement mal lu Deleuze ; c'est en tout cas ce qui ressort des deux critiques.

Dans un nouveau numéro spécial, cette fois-ce de *Multitudes*⁴⁶, Badiou répond aux deux auteurs et débute avec un « *Nous avons cru être clair* ». C'est encore une fois Alliez qui présente le numéro en revenant sur le début de la controverse :

Ce dossier, je l'avais introduit par une courte présentation des problèmes philosophiques et méthodologiques – c'est-à-dire ontologiques et déontologiques – soulevés par cet ouvrage intitulé Deleuze. La clameur de l'être où Badiou dressait le paradoxal portrait d'un Deleuze platonicien malgré lui se brûlant les ailes au Soleil de l'Un⁴⁷.

Le retour sur la controverse est d'autant plus important qu'elle « ne se résume pas à une querelle d'interprétation sur les 'espaces de Riemann' ». La controverse va bien plus loin :

Car cet échange engage l'identité contemporaine de la philosophie dans un excès constituant à sa division institutionnelle en deux blocs, phénoménologique et analytique, selon une logique dont on commence à savoir qu'elle autorise toutes les alliances de formes et de contenu⁴⁸.

Badiou répondra à ses détracteurs dans son article « Un, multiple, multiplicité(s) » et revient sur leurs critiques :

⁴⁵ ARNAUD VILLANI, « La métaphysique de Deleuze », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.

⁴⁶ *Multitudes*, mars 2000. Cette revue est la création d'auteurs ayant préalablement écrit pour *Futur antérieur*.

⁴⁷ ÉRIC ALLIEZ, « Badiou/ Deleuze », dans *Multitudes*, mars 2000.

⁴⁸ *Ibid.*

Aussi bien est-ce là [aux réquisits d'une métaphysique du multiple] que nos critiques poussent leur cris les plus perçants. Ou plutôt les plus étouffés, puisque la thèse d'une quasi-mystique de l'Un leur reste, littéralement, en travers de la gorge. Il est vrai qu'ils semblent avoir lu les énoncés primordiaux (sur l'Un, l'ascèse, ou l'univocité) plutôt qu'ils n'ont examiné leur composition et le détail de leur mise à l'épreuve. Mais sont-ils réellement au travail sur le Retour éternel, la Relation, le Virtuel, le Pli ? Ce n'est pas évident. Il est vrai aussi qu'ils semblent croire, contrairement à leur Maître, qu'on peut discuter tout cela en ignorant avec superbe la pensée de celui qu'ils attaquent. Les voici dès lors accusés à des procès en inexactitude, au demeurant eux-mêmes superficiels ou inexacts, qui rappellent ce que les Académiques écrivent sur les œuvres de Deleuze concernant Spinoza ou Nietzsche. Si nos critiques entendent démontrer, comme ils le devraient dans la doctrine qu'ils héritent du discours indirect libre, que ce que nous disons sur Deleuze est homogène à l'*Être et l'événement*, encore faudrait-il, comme Deleuze au moins le tenta, en synthétiser la singularité. Il y aurait alors un peu plus, et un peu mieux, qu'une défense et illustration de l'orthodoxie textuelle. On s'approcherait des enjeux inhérents à la tension philosophique de cette fin de siècle⁴⁹.

À la critique « tu as mal interprété », Badiou répond un « vous n'avez rien compris ». Ainsi, de toute cette controverse sur l' « ontologie », il nous semble bien que c'est de l'éthique de la lecture qu'il s'est agi le plus souvent qu'autrement.

La controverse s'arrêtera là, sans être réglée : Badiou va de son côté, ses thèses sont reprises (notamment par Slavoj Žižek dans son *Organs Without Bodies*) et accèdent ainsi à l'univers anglo-saxon. Alliez y reviendra sporadiquement, entre autres avec l'article « Badiou. La grâce de l'universel »⁵⁰, à l'occasion de la sortie du livre *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* de Badiou.

Cette controverse montre combien la question de l'ontologie est fondamentale dans la philosophie de Deleuze – et qu'elle l'est surtout pour les commentateurs. Elle montre tout autant que le cœur du débat a été celui de la lecture qui a été vue comme la source de la *vérité deleuzienne* comme de l'erreur toujours du côté de l'adversaire. Or, il y a un autre intérêt à la controverse sur le livre de Deleuze, et il se situe sur un autre plan : encore une fois une

⁴⁹ ALAIN BADIOU, « Un, multiple, multiplicité(s) », dans *Multitudes*, mars 2000.

⁵⁰ Dans *Multitudes*, septembre 2001.

deuxième lecture, cette fois-ci sur le performatif, nous fait passer de l'ontologique au déontologique.

De l'ontologie à la déontologie : le performatif

S'il y a un intérêt ontologique et déontologique à la controverse Badiou/deleuziens, il est celui-ci : Badiou, partisan de l'interprétation de l'Un chez Deleuze, a brisé l'harmonie unifiée des « deleuziens » qui le critiquent à leur tour de ne pas agir éthiquement dans l'interprétation qu'il fait de Deleuze ; à ce moment précis, Badiou était l'élément différentiel de l'interprétation deleuzienne. Merveilleux retournement des convictions, où nul ne réussit à performer son interprétation, à faire ce qu'il dit quand il le dit, où la rupture s'est faite entre ce que l'ont dit et ce que l'on fait quand on le dit.

Ainsi, au-delà du débat ontologique, ce qui nous a intéressé, c'est le débat lui-même ; et nos thèmes ont à nouveau été réaffirmés. À travers les insultes et les citations tirées les uns contre les autres, ils n'ont finalement que peu parlé d'ontologie. Ce dont ils ont parlé et qui nous intéressent particulièrement, ce sont les propos sur l'interprétation. Alliez, Villani et Gil disent d'emblée le problème de Badiou : le manque d'éthique de sa lecture. Badiou leur répond pour sa part que c'est justement ça la critique que faisaient les académiques de l'œuvre de Deleuze à son époque.

Ainsi donc, toute la controverse sur l'ontologie est plutôt une controverse d'interprétation et d'éthique, plus précisément d'*éthique de l'interprétation*. Nous semblons dire que toute perspective sur la philosophie de Deleuze renvoie à cela, que la politique, l'ontologie ou la métaphysique ne se résume en définitive qu'à la simple notion d'éthique. C'est loin de la vérité, même que les notions d'éthique et d'interprétation sont des données oubliées dans les commentaires deleuziens, rarement prises en considération. Ce qui nous semble autrement plus pertinent, c'est que notre lecture de Deleuze et des controverses autour du texte deleuzien renvoie toujours à ces notions, et qu'elles nous semblent finalement un préalable à toute réflexion sur la nature du commentaire.

*

* *

Notre choix de corpus s'est porté sur les premiers textes de Deleuze. Streicher, nous l'avons dit, commente le choix de Deleuze d'écrire ses premiers textes philosophiques sur les grands noms de la philosophie, comme s' « il avait dû vaincre ses inhibitions concernant la création en se mettant au clair avec l'histoire de la philosophie ». On peut douter que ce commentaire s'applique véritablement sur les intentions présumées de Deleuze, nous ne doutons pas pour notre part que ces préoccupations soient les nôtres.

Le corpus deleuzien – cet ensemble de textes qui nous est ouvert – nous voulons le disséquer et l'examiner par-delà les commentaires, par-delà ce qu'on en a dit et ce qu'on en a écrit. Ce geste moderne qu'est la dissection, nous voulons le refaire à nouveau, non par défi contre les commentateurs ni parce que nous remettrions nécessairement en question leurs conclusions, mais parce qu'il nous semble que ce travail du commentaire est quelque chose de nécessaire avant de penser par soi-même.

Nous avons mentionné la place de l'ontologie dans l'œuvre de Deleuze, et des débats Badiou et les deleuziens de *Multitudes*. Le grand débat ontologique est celui de savoir s'il y a dans la philosophie de Deleuze une pensée de l'Un et du multiple d'une part, ou une pensée de la multiplicité d'autre part. Pour notre part, nous aimerions placer notre lecture sous la figure du Deux. Ainsi aurons-nous *deux lectures*, ou une lecture *deux fois* :

- Lire deux fois, comme lire une seconde fois avec la perspective d'une thématique – *lire l'éthique* : une seconde lecture contraignante ;
- Lire deux fois, comme recouper lecture sur lecture, le fond devenant la forme – *lire éthiquement* : une seconde lecture performative ;
- Lire deux fois, comme lire la lecture – *lire notre éthique comme celle d'un lecteur* : une seconde lecture évaluatrice.

Il ne s'agira à aucun moment de nous voir le détenteur d'une vérité quelconque : nous ne prouverons pas une hypothèse, nous explorerons un plan d'hypothèse, un champ virtuel. Nous ne pouvons passer sous silence que notre commentaire, comme celui de tout autre commentateur, obtiendra une place dans la suite des interprétations : Quelle est la place de notre thèse dans l'ensemble des interprétations deleuziennes ? Où sommes-nous dans la tribu, quelle est notre place dans la meute ? D'où aussi le titre donné à ce mémoire : *Lecture de Deleuze*, c'est-à-dire *une* lecture parmi d'autres, une actualisation de sens parmi une virtualité plurielle. Ainsi toutes les questions sur la place de notre commentaire parmi l'ensemble des commentaires ne se répondent pas : elles se *performent*.

Notre intuition, nous le répétons, est dans l'ontologique : et peut-être sera-t-il là le sens de l'*être*, du *devenir* et de l'*être du devenir*. Lire deux fois, c'est aussi reconnaître et accepter la relativité de sa lecture, qu'elle soit une parmi d'autres. Ainsi, notre intuition sera de comprendre la problématique à travers l'éternel retour, que nous comprenons comme une réflexivité. Peut-être une réflexivité différente de celle que la philosophie entend habituellement. Si l'herméneutique voit dans la réflexivité et l'interprétation une forme de l'infini, comme une infinité de mouvements, nous comprenons le mouvement comme duel/dual : mouvement nulle et mouvement différentiel, c'est-à-dire que l'infini est déjà dans le mouvement. C'est un peu de cela que fait mention José Gil dans une communication sur Gilles Deleuze :

Comprenons : il ne s'agit pas de la possibilité d'ouvrir l'œuvre vers d'infinies interprétations et lectures, mais de la continuation virtuelle du mouvement interne de la pensée de l'œuvre vers d'autres œuvres (en ce sens, on peut affirmer que *Logique du sens* répond à cet appel de *Différence et répétition*, comme une première actualisation de cette virtualité)⁵¹.

Ce mémoire a l'audace de proposer non seulement un commentaire sur l'œuvre de Deleuze, mais de penser en outre ce qu'est un commentaire, d'en offrir une théorisation. Une question secondaire et plus personnelle est à la source de ce questionnement : *Qu'est-ce qui me donne*

⁵¹ JOSE GIL, « L'alphabet de la pensée », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, op. cit., p. 18.

le droit de commenter les grands auteurs, de proposer quelque chose qu'ils n'auraient pas encore pensée ? Cette question est au cœur du mémoire, elle nous aidera à répondre à la première question que nous avons posé au tout début de ce texte et qui n'a pas encore trouvé de réponse : *Pourquoi avoir choisi Gilles Deleuze entre tous ?*

PREMIÈRE SECTION

INTERPRÉTATION DE L'ÉTHIQUE

CHAPITRE I

PROBLÈME ET MÉTHODE

Étudier un problème implique une méthode et cette méthode nécessite un angle (ou cadre) d'analyse. Ces précautions méthodologiques sont nécessaires pour répondre à un problème donné.

Or la manière de voir le travail de la pensée telle qu'elle est exprimée dans le précédent paragraphe – et qui est justement celui demandé aux étudiants universitaires – ne semble ni convenir à notre objet d'analyse, ni ressembler à l'idée que nous nous faisons du travail de la pensée, celui-là même qui sera mis en pratique dans le présent texte, à savoir la *lecture* d'un auteur. Dans ce premier paragraphe, nous repérons au moins deux problèmes majeurs. Premièrement, il est fait mention d'un « problème donné ». Or, d'où vient ce « problème » ? S'il est « donné », dans le premier sens du terme, comment est-il *donné* ?

Deuxièmement, qu'entend-on au juste par méthode ou cadre d'analyse ? Quelle est leur nature ? Forment-ils une structure que l'on ajoute au problème ou à la question ? Et cette structure – car un cadre, c'est nécessairement structuré – produit-elle un effet sur la question ? Produit-elle même la question ? Et les effets de cette structure peuvent-ils être étudiés au même titre que le problème ? Et doivent-ils l'être ?

D'autres questions surviennent lorsqu'on fait mention de la problématique de recherche. Par exemple, quelles questions pertinentes faut-il poser à un auteur lorsqu'on le lit, et d'où viennent ces questions ? Les étudiants à l'université le savent très bien : on leur demande de trouver un problème de recherche. Soit on lit le corpus théorique pour ensuite lui

trouver un cas, soit on étudie une situation problématique pour ensuite lui appliquer un cadre théorique, ou encore, on fait une revue de la littérature pertinente sur un sujet pour ensuite déterminer les manques au niveau théorique ou empirique. Toutes ces démarches tentent de mener à une problématique. Ou mieux, toutes ces démarches ont pour but de sélectionner ce qui *vient en premier* : Est-ce la question de recherche, l'analyse du corpus de recherche, ou encore la littérature scientifique adéquate ?

Or, ces questions peuvent bien être résumées en une seule : *Quel est l'ordre des choses ?* Dans le monde académique, il semble bien qu'il n'y ait généralement que deux manières de voir la chose. La première veut que l'on questionne un auteur à partir de questions qui existent déjà – et c'est bien le propre du cadre d'analyse d'ajouter un appareillage théorique déjà existant à un corpus de recherche –, on ajoute alors des questions déjà posées par d'autres ou ailleurs, par définition. Or, cette idée, il nous semble, pourrait bien amener à penser que ces questions sont inutiles n'étant que la répétition du même : mêmes problèmes, mêmes questions. Il n'y a pas à proprement parler de « progrès » de la connaissance et il ne sert donc à rien de problématiser de la sorte.

Une autre forme de questionnement voudrait que nous questionnions de manière toujours nouvelle, avec des questions toujours différentes, par exemple, par la remise en question des théories déjà existante. C'est la deuxième manière de voir la problématique. Il faudrait donc partir du corpus de recherche pour ainsi problématiser en dehors de tout ce qui n'a jamais été dit, ou dire quelque chose de totalement nouveau, de proprement inédit. Or, de même que pour la première forme, n'y aurait-il pas là une difficulté ? Si tout est toujours à recommencer, si rien ne perdure, de la même manière que la répétition du même, le totalement différent n'aboutit-il pas à rendre impossible un « progrès » de la connaissance. Or, il nous semble qu'il y ait là comme un paradoxe. Soit les questions sont les mêmes et il devient inutile de les poser, soit les réponses sont différentes et cette différence rend toute progression du savoir impossible. Le sol est soit trop ferme, soit pas assez, où peut-on alors poser le pied ?

Voilà des questions qui nous permettront de mieux expliquer notre démarche ; une démarche que nous ne croyons pas distincte de celle de Deleuze. En effet, cette démarche s'insère dans celle de Deleuze, premièrement en ce qui a trait à la méthode, deuxièmement en ce qui a trait à la problématique de recherche. Et nous pensons qu'en abordant la méthodologie et la problématique chez Deleuze avec ses lectures à lui, nous parviendrons à expliquer notre propre lecture de Deleuze. Ainsi, une nouvelle problématique qui ne trouvera pas de réponse ici est mise en jeu : *Comment savoir si, à travers la lecture des lectures des auteurs – ici particulièrement : les toutes premières monographies deleuziennes – nous touchons aux propos du lecteur – en l'occurrence ceux de Deleuze ?* L'enjeu est celui-ci : de deux choses l'une, il y a unité entre ce que dit Deleuze et ce qu'il fait dire aux auteurs – Deleuze se sert donc des auteurs pour parler en son propre nom, et nous sommes justifiés de lire ces livres pour comprendre Deleuze –, l'autre, il fait un exposé de la philosophie des autres et notre propos perd de sa pertinence. Nous ne répondons pas à cette question ici, parce que faire de l'histoire de la philosophie avec Deleuze, c'est toujours une sorte de pari, et c'est au lecteur ici qu'il incombera de juger si le pari était le bon.

À chacune des questions que ce chapitre abordera, celle de la méthode et celle du problème, correspond une influence majeure de la philosophie deleuzienne. Pour la méthode, d'abord, si nous concevons l'analyse comme une ouverture vers ce qui est, c'est qu'il est alors impossible d'imposer de l'extérieur un cadre d'analyse à un corpus de recherche, des idées préconçues à une lecture. Nous ne pensons pas toutefois, et ne souhaitons pas rendre une lecture neutre. Même qu'une telle lecture n'est probablement pas possible. Comment donc concilier la perspective et l'ouverture d'une lecture et d'une analyse ? Cette question de la méthode sera développée dans la première partie de ce chapitre, plus précisément avec le David Hume d'*Empirisme et subjectivité*. Nous chercherons à développer notre première question – qui est celle de la méthode – avec l'aide de l'empirisme et ainsi répondre à l'exigence du « cadre d'analyse ». À cet égard, il est intéressant de noter que Deleuze a écrit son premier livre sur cette question, prouvant l'importance de l'empirisme dans son œuvre.

Pour la problématique, ensuite, nous questionnerons ce refus du préconçu qui pourrait remettre en question une part importante de ce que nous avons avancé jusqu'ici, à savoir la problématique même de notre analyse. Remettre en question la question. Comment, à partir de l'empirisme, penser le développement d'une problématique nouvelle ? Si, au contraire, il faut refuser tout présupposé, ne tombons-nous pas dans le possible (et donc, à quelque part, dans l'irréel) ? Comment rester dans le réel, sans tomber dans le présupposé, c'est-à-dire la reproduction de questions posées ailleurs et par d'autres ? Nous irons donc voir du côté de l'« intuition » pour résoudre ce problème, plus précisément avec le Henri Bergson du *Bergsonisme*.

PROBLÈME DE LA MÉTHODE

Gilles Deleuze cite la philosophie de David Hume comme une influence à sa pensée, et il est vrai que plusieurs commentateurs ont vu l'importance de l'empirisme dans l'œuvre de Deleuze⁵². Mais qu'est-ce au fond l'empirisme ? Comment fonctionne-t-il ? Comment Deleuze le conçoit-il ? Et comment se l'est-il approprié ?

Avant de répondre à ces questions, il faut toutefois parler un peu du livre de Deleuze portant sur la philosophie de David Hume : *Empirisme et subjectivité* (1953). Contrairement à sa *Philosophie critique de Kant* (1963) ou à son petit *Nietzsche* (1965), *Empirisme et subjectivité* n'est pas un livre destiné aux jeunes lecteurs apprentis philosophes qui commencent déjà à peupler les cours de Deleuze. Malgré son jeune âge, Deleuze s'adresse déjà aux lecteurs assidus de David Hume et il ne faut pas s'étonner de voir des commentateurs de Hume se référer à *Empirisme et subjectivité* encore aujourd'hui. S'il nous faut prendre en considération ces détails, il faut tout autant avoir conscience que ce que nous présenterons est une *lecture* de ce texte. Ainsi, nous nous y insérerons, comme nous le ferons

⁵² Cf. entre autre ÉRIC ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, 1996, pp. 15 à 18.

à chaque fois, et nous tenterons de répondre à notre problème par l'entremise du texte. Il ne s'agira donc pas de l'exégèse du texte comme d'autres l'ont fait déjà⁵³.

Il y a deux aspects qui nous intéressent dans le texte sur Hume. Tout le propos de Deleuze est de relier les faits (l'empirisme) et la constitution d'une nature humaine à travers la subjectivité. Ce sont les deux thèmes du bien nommé *Empirisme et subjectivité*. Tout le livre, en fait, se constitue sur cette division originelle entre d'une part le donné (et l'entendement et la connaissance, etc.), et d'autre part la constitution du sujet (et l'imagination et la morale, etc.). À partir de cela, une question fort importante nous interpelle : Comment l'empirisme peut-il nous aider à comprendre la moral ou l'éthique ? C'est par la lecture du texte de Deleuze que nous tenterons de répondre à cette question. Ou encore, c'est en appliquant à Deleuze une théorie qu'il a formulée que nous comprendrons mieux sa lecture des textes.

Les questions que posent Deleuze dans *Empirisme et subjectivité* sont : « Comment l'esprit devient-il un sujet ? Comment l'imagination devient-elle une faculté ? »⁵⁴ Nous pourrions ajouter : Comment peut-on définir le sujet ? De quoi est-il constitué ? Comment se construit-il ?

L'essence de l'empirisme, nous dit Deleuze, se trouve dans le problème de la subjectivité. Pour Hume, subjectivité et esprit ne s'équivalent pas. Habituellement, c'est l'esprit qui est l'objet de recherche des philosophes. La philosophie cherche à comprendre l'esprit. Mais tout le propos de Hume est de dépasser la réflexion sur l'esprit – ou le simple

⁵³ Il faut lire par exemple Guy Lardreau à propos des lectures de Deleuze qu'il qualifie de « falsifications ». Lardreau, comme plusieurs autres, a tenté de recenser les divergences entre le commentaire deleuzien et l'original. Dans le cas de Lardreau : « Vouloir que l'idée, chez Hume, ne réponde nullement à un problème d'origine, que l'empirisme n'ait en rien son moteur dans une décision touchant la naissance de nos représentations, mais que son destin se resserre autour du refus de tout transcendantal, ou plutôt qu'il n'y a sujet, fût-il constituant, que constitué, cela a l'immense mérite de nous forcer à affronter l'empirisme sous sa forme la plus haute, limogées ces réductions au sensualisme qui sont monnaie si courante. » GUY LARDREAU, « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Presses universitaires de France, 2006, pp. 63 et 64.

⁵⁴ *Empirisme et subjectivité*, p. 3.

entendement – pour accéder au sujet. C'est à partir de l'esprit que l'on peut savoir quelque chose du sujet, mais c'est dans son dépassement qu'il est possible de le comprendre. Et le sujet n'est pas autre chose qu'un dépassement constant. Né de l'esprit, Deleuze dit qu'il se constitue dans le donné :

Nous verrons que, dans la croyance et par la causalité, le sujet *dépasse* le donné. À la lettre, il dépasse ce que l'esprit lui donne : je crois à ce que je n'ai ni vu ni touché. Mais si le sujet peut ainsi dépasser le donné, c'est *d'abord* parce qu'il est, *dans l'esprit*, l'effet de principes qui dépassent l'esprit, qui l'affectent⁵⁵.

Deleuze dira ailleurs que le sujet se forme par le mouvement de *se développer soi-même*, et ce mouvement est double, « le sujet se dépasse, le sujet se réfléchit. »⁵⁶ Ainsi, toute la subjectivité est comprise comme une construction et un dépassement, une construction et un dépassement du sujet. Mais de quoi se dépasse-t-il ? Vers quoi se projette-il ? Quelles en sont les conséquences, tant pour la connaissance que pour la morale ?⁵⁷

Hume possède deux influences doctrinales très différentes qui détermineront tout son empirisme. D'une part, il y a l'*atomisme*, « une psychologie de l'idée, des éléments simples ou des minima, des indivisibles »⁵⁸ ; d'autre part, il y a l'*associationnisme*, répondant à la première, « véritable critique de la psychologie, puisqu'elle trouve la réalité de son objet donné dans toutes les déterminations qui ne sont pas données dans une idée, dans toutes les qualités qui dépassent l'esprit »⁵⁹. On comprend donc qu'il y a d'une part une doctrine qui s'intéresse aux corps minimaux en ce sens qu'ils sont extérieurs à leurs termes, et d'autre part

⁵⁵ *Idem*, pp. 4 et 5

⁵⁶ *Idem*, p. 90.

⁵⁷ Le lecteur remarquera que nous parlons ici de « morale » et non d'« éthique », malgré le thème de notre mémoire. C'est que Deleuze ne distingue pas encore l'éthique de la morale, ce qu'il ne fera qu'en 1968 avec *Spinoza et le problème de l'expression*. Par exemple, il dira que dans le système spinozien, « il n'y a jamais de sanctions morales d'un Dieu justicier, ni châtements ni récompenses, mais des conséquences naturelles de notre existence » (p. 298). Tout le deuxième chapitre de *Spinoza. Philosophie pratique*, « Sur la différence de l'éthique avec une morale », est consacré à cette question, nous y reviendrons ultérieurement. Lorsque nous citons *Empirisme et subjectivité*, nous utilisons indifféremment « morale » et « éthique », tout comme le fait Deleuze.

⁵⁸ *Idem*, p. 9.

⁵⁹ *Idem*.

une doctrine qui s'intéresse aux relations en ce sens qu'elles sont extérieures à leurs composantes. Toute la question de l'empirisme se trouve bien dans cette *relation* entre atomisme et associationnisme, ou mieux, dans cette *non-relation*. Prenons d'abord l'entendement et la perception du donné. Le donné c'est, rappelle Deleuze, « le flux du sensible, une collection d'impression et d'images, un ensemble de perception »⁶⁰. Et il continue : « C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. »⁶¹ La différence et la distinction permettent la perception. La collection de ces perceptions, c'est-à-dire l'expérience, forment l'esprit. Et l'esprit n'est rien d'autre que cela, une collection d'idées, d'impressions et de perceptions. Or, comment le sujet peut-il se former, tel qu'il dépasse le donné ? Et si le sujet est donné, c'est-à-dire ce qui dépasse le donné est lui aussi donné, de quelle manière l'est-il ? Car contrairement aux philosophies transcendantales, l'empirisme ne pose pas la question à savoir *Comment peut-il y avoir du donné ?* Mais plutôt, *comment le sujet se construit-il dans le donné ?* C'est que, pour Deleuze lisant Hume, « le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné »⁶². Et cela fait toute la différence, car à partir de cette compréhension du sujet, le monde en société – avec la morale, la justice et la politique – est possible et pensable. Ainsi, il faut bien plus qu'une simple collection pour animer la nature humaine, car les idées entre elles, affirme Hume, ne communiquent pas. Elles sont à l'image des monades de Leibniz – sans porte ni fenêtre –, ce qui lie les relations n'appartient pas à l'essence de ces idées : « Si nous appelons expérience la collection des perceptions distinctes, nous devons reconnaître que les relations ne dérivent pas de l'expérience : elles sont l'effet des principes d'association [...] qui, dans l'expérience, constituent un sujet capable de dépasser l'expérience. » L'atomisme en un sens ne se suffit pas, et explique assez peu les qualités de la nature humaine. Une enquête sur la nature humaine, par exemple, nous apprendra l'importance de la croyance et de l'imagination pour la constitution du sujet. Prenons un exemple, la croyance et l'invention, c'est par elles qu'est inférée l'existence d'autres éléments qui ne sont pas données ; ou encore, il y a, à travers la croyance et

⁶⁰ *Idem*, p. 92.

⁶¹ *Idem*, pp. 92 et 93. Deleuze réfère à DAVID HUME : « Tout ce qui entre dans l'esprit étant *en réalité* comme la perception, il est impossible qu'aucune chose puisse paraître différence à notre *sentiment*. » *Traité de la nature humaine* (traduction Leroy), p. 278.

⁶² *Idem*, p. 92.

l'invention, comme un dépassement du donné, une affirmation de quelque chose de plus que ce que l'on sait :

Croire, c'est inférer d'une partie de la nature une autre partie, qui n'est pas donnée. Et inventer, c'est distinguer des pouvoirs, c'est constituer des totalités fonctionnelles, totalités qui ne sont pas non plus données dans la nature⁶³.

C'est du côté de l'associationnisme qu'il nous faut passer pour pouvoir comprendre ce sujet qui dépasse et se dépasse. Mais comment peut-il accomplir cela ? C'est que le sujet forme des relations entre les perceptions. Tout l'associationnisme vise à comprendre ce phénomène. Comment, d'une part, le sujet forme-t-il des relations ? Et comment, d'autre part, ces associations se transformeront-elles en imagination, et feront-elles de l'imagination une faculté ? Voilà des questions nécessaires pour comprendre l'associationnisme.

Selon l'associationnisme, « les relations sont extérieures aux idées ». Deleuze en conclut : « Et si elles sont extérieures, le problème du sujet tel que l'empirisme le pose en découle : il faut savoir en effet de quelles autres causes elles dépendent, *c'est-à-dire comment le sujet se constitue dans la collection des idées*. »⁶⁴ Et ce sont les principes d'associations qui permettront cette *collection des idées*. Les principes d'associations sont au nombre de trois – contiguïté, ressemblance et causalité – et ont pour effet « le passage aisé d'une idée à une autres ; l'essence de la relation, c'est la transition facile »⁶⁵. Chacun de ces principes s'adressent à un aspect particulier de l'esprit : « La contiguïté, aux sens ; la causalité, au temps ; et la ressemblance, à l'imagination »⁶⁶. Ils désignent une qualité de la nature humaine, celle qui conduit l'esprit *naturellement* d'une idée à une autre, mais ces principes, jamais ils ne s'inscrivent dans les objets simples :

⁶³ *Idem*, p. 91.

⁶⁴ *Idem*, p. 109.

⁶⁵ *Idem*, pp. 6 et 7.

⁶⁶ *Idem*, p. 112. Deleuze réfère à DAVID HUME, *Traité sur la nature humaine*, p. 76.

Les relations sont extérieures à leurs termes. C'est dire que les idées ne rendent pas compte de la nature des opérations qu'on fait sur elles, et particulièrement des relations qu'on établit entre elles⁶⁷.

Elles sont nécessaires, certes, mais non suffisantes :

En fait, l'association ne suffit pas à expliquer les relations. Sans doute, elle seule les rend possibles. Sans doute, elle rend compte entièrement des relations immédiates ou directes, celles qui s'établissent entre deux idées sans qu'une autre idée de la collection soit entre elles interposée⁶⁸.

Hume fait une distinction entre la relation naturelle que l'association explique et la relation philosophique qu'elle ne suffit pas à expliquer. Il y a là certainement un malaise, car la plupart des commentateurs de Deleuze qui se sont attardé à l'empirisme ne l'ont compris que comme la doctrine de l'association⁶⁹. L'associationnisme ne suffit pas, il n'arrive pas à expliquer l'ensemble des relations réelles, donnons-en seulement un exemple : la distance⁷⁰. Même que l'association des idées n'explique rien, pourquoi une idée est reliée plutôt qu'une autre, pourquoi un esprit passe-t-il d'une idée à telle autre idée plutôt qu'une autre, etc. ? Il y a, dit Deleuze, toute une casuistique à faire sur le cheminement particulier d'un esprit⁷¹.

Ainsi, l'empirisme de Hume est essentiellement dualisme, mais d'un dualisme particulier puisque ses deux termes appartiennent à des réalités s'excluant l'un l'autre. L'atomisme affirme l'existence des objets simples sans rapport entre eux, et

⁶⁷ *Idem*, p. 113.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Cf. ÉRIC ALLIEZ, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, p. 15 : « Or *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* publié en 1953 (l' 'agencement-Hume' lira-t-on bientôt), donne effectivement le départ à la recherche par ce que Deleuze découvre dans l'empirisme : une *philosophie de l'expérience* qui vaille immédiatement et dans le même mouvement, par le point de vue immanent qu'elle met en jeu (celui de l'associationnisme) [...] »

⁷⁰ Cf. DAVID HUME, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 79 : « La distance, accorderont les philosophes, est une véritable relation, parce que nous en acquérons l'idée en comparant les objets ; mais de manière courante, nous disons que *rien ne peut être plus distant que telles et telles choses, rien ne peut avoir moins de relation.* » Cité in GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 113.

⁷¹ *Idem*, p. 115.

l'associationnisme l'existence des rapports, sans lien avec les objets liés. Avant d'aller plus avant dans l'analyse de ces doctrines, nous aimerions introduire ici la critique kantienne de l'empirisme humien afin de mieux situer en quoi cet empirisme peut être utile dans une réflexion sur la morale.

Cette question du donné et du rapport du donné avec le transcendantal sera le point principal de la critique d'Emmanuel Kant contre Hume. Si pour Hume, l'empirisme ne se définira vraiment que dans un dualisme, entre les termes et les relations, ou « entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine »⁷², pour Kant, c'est ce dualisme qui fait problème, car justement, il ne s'agit pas de séparer l'ordre des phénomènes de l'ordre des représentations comme s'accordant de manière contingente, sinon quoi l'imagination serait une faculté morte sur laquelle on ne connaîtrait rien. Au contraire, pour Kant, s'il y a accord entre le donné et le sujet, entre la Nature et la nature de l'être raisonnable, c'est que le donné n'étant pas une chose en soi, mais un ensemble de phénomènes, cet ensemble « ne peut être présenté comme Nature que par une synthèse a priori, laquelle ne rend possible une règle des représentations dans l'imagination empirique qu'à la condition de constituer d'abord une règle des phénomènes dans cette Nature elle-même »⁷³. Pourtant, l'imagination passe avant le donné. Mais justement, répond Hume par l'intermédiaire de Deleuze, instaurer un sujet avant le donné, ou même créant ce donné, c'est passer à côté d'un des aspects le plus important de l'empirisme, celui de la finalité.

Pour comprendre la finalité chez Hume, cette finalité de la nature humaine, il faut comprendre d'abord l'articulation psychologique de l'empirisme. Ainsi, ce qui donne à la relation sa raison suffisante, c'est la *circonstance*. Et cette notion, il faut la prendre autant du point de vue du droit, que de la nature humaine ou de la morale. La circonstance rend possible « une science du particulier, une psychologie différentielle »⁷⁴. Deleuze reliera

⁷² *Idem*, p. 122.

⁷³ *Idem*, p. 125.

⁷⁴ *Idem*, p. 115.

justement la circonstance à l'affectivité : « Il faut prendre à la lettre l'idée selon laquelle l'affectivité est affaire de circonstances. » Circonstance, affectivité, les analyses empiristes ont toujours quelque chose du concret et de la proximité.

Pourtant, nous dira Deleuze, les associations ne se forment pas aléatoirement : « Si les idées s'associent, c'est en fonction d'un but ou d'une intention, d'une finalité que seule la passion peut conférer à l'activité de l'homme. » Voilà en quoi la notion de finalité est essentielle pour comprendre l'empirisme. La finalité de l'associationnisme, chez Hume, c'est la vie en société. Il y a bien un pragmatisme chez Hume, et l'empirisme se veut une pratique sociale. Cela se traduira par le rapprochement entre subjectivité et utilité :

Le sujet est cette instance qui, sous l'effet d'un principe d'utilité, poursuit un but, une intention, organise des moyens en vue d'une fin, et, sous l'effet de principes d'association, établit des relations entre les idées. Ainsi la collection devient un système. La collection des perceptions devient un système quand celles-ci sont organisées, quand celles-ci sont reliées⁷⁵.

La subjectivité, qui est entre autres choses l'instance pratique nécessaire à la justice, ne fonctionne pas sur la base de la raison, mais sur celle de la sympathie. Reprenant l'argumentaire de Hume, Deleuze cite le cas de la partialité⁷⁶, à savoir la préférence d'une situation sur une autre, de certaines personnes particulières, liées par la proximité. C'est sur cette partialité que se base l'anthropologie de Hume, contrairement à celle de Thomas Hobbes qui la base sur l'égoïsme. Si, comme le croit Hobbes, tout se résumerait à l'égoïsme, alors le but des sociétés serait la limitation de l'égoïsme. Tout le contraire pour la partialité, il faut la dépasser : c'est la sympathie. Et les sympathies, il faut les étendre et les intégrer dans une totalité positive :

⁷⁵ *Idem*, p. 109.

⁷⁶ *Idem*, pp. 24 et 25 : « La vérité, c'est que l'homme est toujours l'homme d'un clan, d'une communauté. »

Intégrer les sympathies, c'est faire que la sympathie dépasse sa contradiction, sa partialité naturelle. Une telle intégration implique un monde moral positif, et se fait dans l'invention positive d'un tel monde⁷⁷.

L'empirisme n'est donc pas limitation, mais intégration, il n'est pas rapetissement, mais élargissement.

Une autre question que nous nous sommes posée à propos de l'empirisme et qui est souvent posée dans le domaine scientifique est celle de savoir *Comment faire pour éviter l'intrusion d'une utilité sociale dans le questionnement du sujet ?* Pour penser cette question, il faudrait que le sujet soit connaissant et déjà constitué. On le voit bien ce n'est pas possible avec l'empirisme. Chez Hume, il n'y a de sujet que pratique. Il ne peut y avoir intrusion d'une utilité sociale dans la connaissance d'un sujet : le sujet se construit déjà du donné, il ne lui est pas distinct. En ce sens, toute réflexion scientifique ou acte de penser doit être plutôt : *Comment affirmer la pratique ?*

Penser l'empirisme comme pratique permet à Deleuze de faire une double critique, d'abord de la représentation, ensuite du sujet connaissant :

En vérité, ce n'est pas la relation qui se trouve soumise à la critique, c'est la représentation, dont Hume nous montre qu'elle ne peut pas être un critère pour les relations elles-mêmes. Les relations ne sont pas l'objet d'une représentation, mais les moyens d'une activité. La même critique qui ôte la relation à la représentation la donne à la pratique. Ce qui est dénoncé, critiqué, c'est l'idée que le sujet puisse être un sujet connaissant. L'associationnisme est pour l'utilitarisme. L'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique⁷⁸.

La justice chez Hume n'est plus un principe de la nature, « c'est une règle, une loi de construction dont le rôle est d'organiser dans un tout les éléments, les principes de la nature

⁷⁷ *Idem*, p. 27.

⁷⁸ *Idem*, p. 138.

eux-mêmes »⁷⁹. Il y a comme un deuxième associationnisme – un associationnisme de l'ordre du social – qui se superpose au premier associationnisme – un associationnisme de l'ordre du donné sensible –, mais qui en même temps n'y est pas disjoint. S'il fallait d'abord dépasser le donné avec le sujet – l'esprit devenu nature humaine⁸⁰ – le sujet se dépasse ensuite pour participer à une communauté : l'association des sujets s'accomplit avec le dépassement de leur partialité. Ce pragmatisme est intéressant à plus d'un titre. Il y a bien sûr la notion de constants dépassements sur lesquels nous reviendrons ultérieurement, mais il y a aussi celle du droit. C'est que l'empirisme de Hume fonctionne à l'image de la jurisprudence : elle s'intéresse aux cas, aux circonstances, au particulier, en d'autres mots elle ne va pas au-delà du réel. L'empirisme de Hume possède donc de cette double posture d'être un constant dépassement – du donné, du sujet, de la partialité – et jamais un dépassement du cas particulier, de la singularité.

Néanmoins, l'associationnisme ne suffit pas à comprendre la totalité des relations que ce soit dans le cas de l'entendement comme dans celui de la morale. Quelle peut être la relation entre atomisme et associationnisme après ces dépassements ? Ici, le propos de Deleuze change radicalement et la douce harmonie de son raisonnement se transforme en questionnement abrupt et paradoxal. En effet, Deleuze qui commente Hume précise que « la croyance en l'existence des corps enveloppe essentiellement la causalité »⁸¹ alors que « les principes d'associations, en tant qu'ils constituent le donné comme un système, appellent la présentation du donné comme un monde »⁸². Dans le premier cas, l'atomisme impliquerait un associationnisme et dans le deuxième, l'associationnisme un atomisme. Ou comme le dira Hume :

Ne nous est-il pas possible de raisonner correctement et régulièrement d'après les causes et les effets et en même temps de croire à l'existence continue de la matière ?

⁷⁹ *Idem*, p. 28.

⁸⁰ Cf. *idem*, p. 110 : « Quand nous parlons du sujet, que voulons-nous dire ? Nous voulons dire que l'imagination, de simple collection, devient une faculté : la collection distribuée devient un système. Le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné ; l'esprit devient nature humaine. »

⁸¹ GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁸² *Idem*.

Comment ajusterons-nous ces principes l'un à l'autre ? Lequel des deux préférons-nous ?⁸³

C'est un point de logique assez compliqué qui permet de dévoiler le fait que *atomisme* et *associationnisme* s'impliquent tout en s'excluant. Deleuze citant Hume ne nous met-il pas au pied du mur comme s'il fallait choisir entre les deux, tout en maintenant que ce choix était impossible ?

Le pire est que ces deux principes s'impliquent mutuellement. [...] Si bien que le choix n'est pas à faire entre l'un ou l'autre des deux principes mais entre tout ou rien, *entre la contradiction ou le néant*⁸⁴.

Ainsi, il y aurait une contradiction inhérente au monde ou comme le dit Hume, cité par Deleuze : « Il ne nous reste qu'à choisir entre une raison erronée ou pas de raison du tout. »⁸⁵ Cet échec dans la pensée expose une faiblesse dans l'argumentation : le dualisme de l'empirisme, entre donné et subjectivité, est désormais nié. Atomisme et associationnisme s'excluent à un premier niveau, mais à un deuxième, ils se reforment différemment. Il y a comme une nouvelle relation qui se renouvelle dont les termes – d'une part les idées simples telles qu'interprétées par l'atomisme et d'autre part les relations par l'associationnisme – en sont étrangers.

Dans l'étrange quatrième chapitre intitulé « Dieu et le monde », Deleuze introduit deux notions de Hume que l'on n'associe généralement pas à l'empirisme : la *délire* et la *démence*. L'imagination, la croyance, les systèmes sont des délires : « Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires. »⁸⁶ Pourtant, c'est de ces systèmes, de cette imagination ou de

⁸³ DAVID HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 358. Cité par GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁸⁴ GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité* p. 87.

⁸⁵ DAVID HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 351. Cité par GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁸⁶ *Idem*, p. 86. Deleuze renvoie à DAVID HUME, *Dialogues*, p. 247 : critique des cosmologies.

cette croyance, que provient la justice, ou encore la vie sociale. Démence et nature humaine ne sont pas dissociables et la conclusion de Deleuze est celle-ci :

Mais si l'esprit se manifeste ainsi comme un *délire*, c'est parce qu'il est d'abord en son fond une *démence*⁸⁷.

Par démence, Deleuze veut dire ce point précis de la contradiction : il y a comme un paradoxe originel dans l'Esprit humain – une fissure, une cassure – le comprendre c'est comprendre le fonctionnement de la raison, de la nature humaine, de la morale :

Tel est l'état de *démence*. Voilà pourquoi, par contre-coup il serait vain d'espérer qu'on puisse séparer dans l'Esprit sa raison et son *délire*, ses principes permanents, irrésistibles et universels, et ses principes variables, fantaisistes, irréguliers⁸⁸.

Et Deleuze termine :

Voilà pourquoi il faut aller jusqu'au fond de la démence et de la solitude, pour trouver l'élan du bon sens⁸⁹.

Cette phrase énigmatique, lancée d'un coup, n'a pas été commentée à notre connaissance. Pourtant, bien des choses pourraient être dites à son sujet. Pour notre part, nous croyons y voir là l'explication des « paradoxes » que peuvent supposés une analyse rationnelle des doctrines de l'atomisme et de l'associationnisme. C'est que les paradoxes se résolvent toujours, ils se résolvent à travers la *pratique*, et cette pratique s'insère entre la raison et le délire, entre la contradiction et le néant.

Pour faire un parallèle avec le problème des deux doctrines, si le sujet est le dépassement du donné et de la morale, ne pourrait-on pas dire que ce dépassement se fait par-

⁸⁷ *Idem*, p. 86.

⁸⁸ *Idem*, p. 87.

⁸⁹ *Idem*, p. 88.

delà l'association ? C'est peut-être sur le sujet et son délire qu'il faudrait se pencher pour comprendre nos questions sur la méthode que nous nous posions : *Qu'est-ce que l'empirisme comme méthode ?* Et bien c'est la suspension d'un premier niveau où s'opposent objets simples et principes d'association pour accéder à un deuxième niveau où l'association devient un enjeu non plus théorique, mais pratique. Et l'accession d'un niveau à un autre est une forme d'entre-deux – entre raison et délire –, une sortie hors de la cognition, ou encore une poussée extraordinaire de la raison. Comme nous l'avons vu, l'association ne suffit pas à expliquer les relations : l'entendement ne peut suffire à expliquer la connaissance.

Concluons simplement cette partie en reformulant deux problématiques qui sont liées : celle de la pratique d'une part, celle du cas d'autre part. Comment l'empirisme peut-il nous aider dans la compréhension de l'éthique, plus précisément celle que nous chercherons chez Deleuze ? Et en ce sens, comment ce *cas par cas* – cette collection d'idées – peut-il se transformer en pratique ? Passer du cas à une morale, voilà tout le sens de l'empirisme.

D'un certain point de vue, le cas par cas, c'est le propre de la lecture. Nous avons justement l'intuition que dans le cas de l'empirisme, il ne faut pas essayer de *comprendre* l'éthique, il faut la mettre en pratique : ne pas seulement lire, mais mettre en pratique la lecture. Ou mieux : il n'y a pas un moment « lecture » suivi d'un moment « mise en pratique », car la lecture *affecte* le corps et l'esprit. Si nous ne nous contentons pas de voir l'empirisme comme une logique et que nous l'observons sous l'angle ontologique, nous sommes plus à même de comprendre la lecture de Gilles Deleuze. L'empirisme est alors un passage d'un niveau à un autre. Si beaucoup de commentaires ont été écrits sur la lecture de Deleuze – sa lecture du cas par cas, philosophe après philosophe, presque de manière juridique – il est aussi connu pour avoir fait des liens entre philosophies, entre concepts, entre idées, mais tout cela, il l'a toujours fait dans un but pratique. L'empirisme dans ce sens que nous lui donnons peut nous aider à comprendre l'éthique, car il est tout orienté vers une pratique. Son refus d'un appareillage théorique et sa préférence pour la circonstance n'ont pas d'autre but que pratique. Et c'est cette lecture que nous tenterons d'avoir de Deleuze. Orienté vers la finalité, nous nous demanderons *En quoi notre lecture de Deleuze est éthique et vise*

*une éthique ? en quoi et comment est-elle affectée et sur quoi et vers qui vise-t-elle à affecter ?*⁹⁰

Nous posions au début la question de l'ordre des choses : *Qu'est-ce qui vient en premier ?* Le « théorique » ou le « pratique » ? Mais voilà, pour l'empirisme, il ne peut plus y avoir de classification, « tout est déjà donné », le théorique – s'il est possible de le disjoindre de sa pratique – est *déjà* pratique, et même pratique sociale : la méthodologie est *déjà pratique et éthique*, une pratique *de* l'éthique.

Pourtant subsiste dans notre lecture un problème. Nous l'avons vu, la plupart des commentateurs se sont attardés sur l'associationnisme comme doctrine privilégiée de l'empirisme. Pourtant Deleuze parle à plusieurs reprises de l'insuffisance des associations, ou de l'importance de l'imagination, ou encore du délire et de la démence. Nous avons tenté d'interpréter cela comme deux niveaux que nous pourrions qualifier d'*ontologiques*, dans lesquels la contradiction théorique du premier niveau se transforme par-delà le premier niveau en un deuxième niveau dans lequel une deuxième forme d'association se dévoile, et cette transformation, nous l'avons interprété comme un événement *pratique*. Or, s'il est établi une nécessité de passer du donné au sujet, de l'entendement à la justice, ce passage à un *au-delà* – ou encore à un *en deçà* – comment se fera-t-il ? Au niveau de notre travail, quelles questions doit-on poser pour libérer le « délire », ou « délier le sensible » une fois révélée la démence au fond du réel ? Bref, comment en arriver à une pratique éthique ?

Ce à quoi nous amène cette interprétation assez peu conventionnelle, c'est un problème double : *spatialisant* d'abord. C'est que les deux niveaux interprétés sont incompatibles et s'excluent mutuellement. Plus encore, ils se superposent et créent une hiérarchie, allant en cela à l'encontre de la notion d'immanence et celle d'univocité de l'être chères à Deleuze. *Temporalisant* ensuite. En se comprenant comme une succession, ces deux niveaux créent une chronologie et une temporalité basées sur la causalité, qui est une conception du Temps

⁹⁰ À la différence de certains deleuziens, qui restent sur le plan théorique, nous tenterons de mettre en pratique l'adage de Deleuze : « On ne demandera pas ce que sont les concepts, mais ce qu'ils peuvent. »

impropre à plusieurs des assertions de Deleuze. Ces questions, nous croyons que Deleuze les a assez bien posé dans *Le bergsonisme* et nous pensons que la lecture de ce livre nous aidera à mieux comprendre l'empirisme, et même à résoudre cette contradiction que nous avons cru rencontrer.

MÉTHODE DU PROBLÈME

Nous croyons avoir été en mesure d'établir les balises d'un empirisme chez Gilles Deleuze, dont nous nous sommes servi pour alimenter notre questionnement sur le problème de la méthode. Nous avons d'abord conclu que la question du sujet et de son objet d'étude étaient de prime abord éthique, qu'il n'y a de sujet que pratique. Mais la question de l'empirisme chez Hume tel qu'interprété par Deleuze semble nous avoir mené dans une impasse. Nous avons identifié deux niveaux à l'empirisme, un premier niveau où atomisme et associationnisme s'opposent, un deuxième où le délire se révèle de la démence et permet au sujet de dépasser les deux doctrines incompatibles pour accéder à une vie sociale, à une sympathie. Nous avons pourtant ici un problème théorique, car si d'une part le sujet se construit du donné et y est distinct sans lui succéder, le passage d'un niveau à un autre, le propre du délire, semble indiquer une succession ou même une hiérarchie entre les niveaux, incompatible avec l'immanentisme deleuzien. C'est une nouvelle question que cette partie du chapitre tentera d'aborder.

Reste à savoir ce que peut le sujet, et *Empirisme et subjectivité* nous a déjà donné des balises pour une critique de la subjectivité. Ce qui nous intéressera ici, outre la dernière question lié à l'empirisme, c'est la question que nous posons au début de ce chapitre à savoir Comment était-il encore possible de questionner ? En effet, si le sujet se construit dans le donné, Se questionne-t-il à partir du donné ? Comment éviter que le déjà jugé, avec l'habitude et les associations simples, fasse tomber le sujet dans l'irréel de l'imaginaire ? Le délire – car nous y revenons – est-il la seule « solution » au préjugé ? En ce cas, n'y aurait-il

pas lieu de le réprimer ou au contraire, d'en faire apparaître sa virtualité *problématisante* ? Et c'est ici que nous croyons nécessaire de faire intervenir une autre figure intellectuelle importante pour Deleuze en la personne de Henri Bergson. Figure importante, certes, même que certains commentateurs n'hésitent pas à parler du « bergsonisme » chez Deleuze⁹¹. Ainsi, nous poserons la question de la problématique, plus précisément de la méthode du problème que l'on peut retrouver dans *Le bergsonisme* (1966). En effet, au problème de la méthode répond une méthode du problème – renversement des genres –, plus précisément dans la lecture de la notion d'intuition, qui est, chez Bergson, une méthode.

Chez Bergson, la méthode se présente comme une intuition. Ce terme utilisé pour conceptualiser la méthode n'a pas été choisi par hasard, elle est l'aboutissement d'une longue réflexion. Comme Deleuze le rappelle, elle « n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie⁹² ». L'intuition possède ses règles strictes, dit Deleuze, elle est précise. En ce sens, elle n'est pas ce qu'on désigne généralement par ce mot : *intuition*, disons, comme *sentiment préréflexif*. Il pourrait y avoir confusion puisque toutes deux suivent l'expérience vécue. S'il y a une intuition préréflexive, cette intuition première n'est toutefois pas celle dont parle Deleuze ici. Or, cette dernière acception du mot n'est pas à mettre totalement de côté, la méthode bergsonienne ne se donne pas pour tâche l'éradication de toute perception préréflexive des *donnés immédiates*, bien au contraire : les deux intuitions ne s'opposent pas. On le verra, la première participe de la deuxième.

La question méthodologique que pose Bergson à propos de l'intuition est celle-ci : « Comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode, une fois dit que la méthode implique essentiellement une ou des médiations ? »⁹³ Pour y répondre, Deleuze explique la méthode de Bergson à travers trois

⁹¹ Cf. ÉRIC ALLIEZ, « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », et GUY LARDREAU (2006), *op. cit.* : « [Deleuze] est un bergsonien de la stricte obédience. » Tous deux dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, 2006.

⁹² GILLES DELEUZE (1966). *Le bergsonisme*, Paris : Presses universitaires de France, p. 1.

⁹³ *Idem*, p. 2.

règles (la position et la création des problèmes ; la découverte des véritables différences de nature ; l'appréhension du temps réel⁹⁴). Nous croyons nécessaire d'expliquer cette méthode ne serait-ce que brièvement, puisque en un certain sens c'est aussi celle de Deleuze lorsqu'il lit les philosophes.

La première règle est celle de la constitution des problèmes. Deleuze dit : « Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes. »⁹⁵ Les faux problèmes sont nombreux. Ils découlent de toutes sortes de présupposés faux : les « problèmes inexistants » ou les « problèmes mal posés »⁹⁶. Les premiers proviennent d'une confusion dans les termes du problème, par exemple, en introduisant du « plus » ou du « moins ». Les idées de non-être, de désordre et de possible participent de cette confusion non pas qu'elles procèdent de l'idée de « moins », mais qu'elles génèrent au contraire du « plus ». Il vaut la peine de citer plus longuement Deleuze à cet égard :

Dans l'idée de non-être, en effet, il y a l'idée d'être, plus une opération logique de négation généralisée, plus le motif psychologique particulier de cette opération (lorsqu'un être ne convient pas à notre attente, et que nous le saisissons seulement comme le manque, l'absence de ce qui nous intéresse). Dans l'idée de désordre, il y a déjà l'idée d'ordre, plus sa négation, plus le motif de cette négation (quand nous rencontrons un ordre qui n'est pas celui que nous attendions). Dans l'idée de possible, il y a plus que dans l'idée de réel : 'car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit', et le motif de cet acte (lorsque nous confondons le surgissement d'une réalité dans l'univers avec une succession d'états dans un système clos)⁹⁷.

Les « problèmes mal posés », pour leur part, représentent des mixtes mal analysés. Il s'agit généralement d'un regroupement arbitraire de choses « qui diffèrent en nature »⁹⁸. Les deux

⁹⁴ *Idem*, p. 3.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Idem*, p. 6.

⁹⁷ *Idem*, pp. 6 et 7. Deleuze réfère à HENRI BERGSON, *La Pensée et le Mouvant* (1941), pp. 1339, 110, et *L'Évolution créatrice* (1907), pp. 683, 223 sq., et 730, 278 sq.

⁹⁸ GILLES DELEUZE, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 7.

types de problèmes mal posés sont en définitive du même ordre puisque le problème du « plus » ou du « moins » provient d'un mixte mal analysé : « Par là, *on voit comment le premier type de faux problèmes repose en dernière instance sur le second* : l'idée de désordre naît d'une idée générale d'ordre comme mixte mal analysé, etc. »⁹⁹

Seule l'intuition nous permet de poser les bonnes questions, c'est-à-dire celles qui permettront de départager le vrai du faux. Le faux est ici compris comme une illusion dans laquelle nous baignons constamment. Cette illusion n'a pas à être dissociée de l'intelligence, elle s'y déduit. Parce qu'elle procède de mixte et de cette tendance de penser en plus et en moins, elle est ancrée dans l'intelligence, mais c'est pourtant par elle – plus précisément à partir d'une tendance critique provenant de l'intelligence – qu'il nous est possible de découvrir le vrai :

Seule l'intuition peut la susciter et l'animer [la tendance critique], parce qu'elle retrouve les différences de nature sous les différences de degré, et communique à l'intelligence les critères qui permettent de distinguer les vrais problèmes et les faux. Bergson montre bien que l'intelligence est la faculté qui pose les problèmes en général (l'instinct serait plutôt une faculté de trouver des solutions). Mais seule l'intuition décide du vrai et du faux dans les problèmes posés, quitte à pousser l'intelligence à se retourner contre elle-même¹⁰⁰.

La réponse à l'illusion est donc l'intuition. Ou encore, la réponse à la déviation de l'intelligence est un délire de l'intelligence. Ici, il n'est pas inutile d'introduire le lien avec la négation telle qu'elle était comprise alors, plus précisément dans la philosophie kantienne et post-kantienne. Kant était bien conscient du problème (ou faux problème) de la négation, qu'il a par ailleurs contribué à critiquer. Deleuze le rappelle en mentionnant qu'« on distingue souvent deux formes de négatif : le négatif de simple limitation, et le négatif d'opposition »¹⁰¹. Le second type de négation est la contribution kantienne à la théorie de la

⁹⁹ *Idem*, p. 9.

¹⁰⁰ *Idem*, pp. 10 et 11.

¹⁰¹ *Idem*, pp. 40 et 41.

négation. Pour Kant, seule la deuxième est la négation théoriquement acceptable. Or, pour Bergson, toutes deux participent d'une même insuffisance à comprendre le réel :

Car si l'on considère des notions négatives comme celles de désordre ou de non-être, il revient au même de les concevoir, à partir de l'être et de l'ordre, comme la limite d'une « dégradation » dans l'intervalle de laquelle toutes les choses sont comprises (analytiquement), ou bien, en opposition avec l'être et avec l'ordre, comme des forces exerçant pour produire (synthétiquement) toutes choses¹⁰².

Pour Bergson, il y a des différences dans l'être, mais rien de négatif, et on le verra avec les autres règles, il s'agit de penser les différences de nature.

La deuxième règle fait suite à la première. C'est la règle de la division contre l'illusion et s'énonce à travers deux propositions : « Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel. »¹⁰³ Et : « Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel. »¹⁰⁴ Commençons par la première : c'est la division bergsonienne qui permet de distinguer les mixtes suivant les articulations qui diffèrent en nature. Là où on avait vu des différences de degré, il fallait y voir des différences de nature. Deleuze, ici, notera la nécessité d'ouvrir l'intuition vers des mouvements contradictoires, eux même présents chez Bergson :

Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des durées inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-même un mixte mal analysé¹⁰⁵.

Et encore, citant Bergson :

¹⁰² *Idem*, p. 41.

¹⁰³ *Idem*, p. 11.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 21.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 19.

La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine¹⁰⁶.

Il n'est pas question de garder une « mesure ». L'intuition nous demande de dépasser la mesure, elle permet de franchir des limites :

Et Bergson se félicite de la puissance de la méthode d'intuition : seule elle nous « 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 difficulté »¹⁰⁷.

De même, l'intuition a pour but de dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience. Toutefois, contrairement à Kant, il ne s'agira pas de définir la condition de toute expérience possible, mais plutôt de toute expérience réelle. Et ce réel comme point convergent se dévoile dans le croisement des lignes de nature différente : corps et âme, matière et esprit, objectivité et subjectivité. Cela se fait suivant des lignes qui parfois s'élargissent et parfois se resserrent. Ce resserrement – cette précision – permettra à Deleuze de parler, au-delà du dualisme, d'un monisme propre au bergsonisme. Voilà la deuxième proposition de la deuxième règle : à chaque dualisme correspond un monisme, à chaque division correspond une précision. Chaque fois que deux tendances sont découvertes, il reste encore à chercher l'articulation qui les relie.

La troisième et dernière règle est le résultat de ces lignes qui se croisent : « Poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace. »¹⁰⁸ Plus précisément, c'est la durée qui mènera à l'intuition. L'intuition nécessite de penser en terme de durée.

¹⁰⁶ HENRI BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1426, 218. Cité par GILLES DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 19.

¹⁰⁷ GILLES DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 76. Citation tirée de HENRI BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 1416-1419, 207-209.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 22. Deleuze réfère à HENRI BERGSON, *Matière et Mémoire* (1896), pp. 218, 74 : « 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'espace ».

La durée, contrairement à l'espace, n'est pas le lieu des différences de degré (homogénéité quantitative), mais bien des différences de nature (altération). Cette division entre espace et durée permet à Bergson de dépasser sa propre durée, c'est ça l'intuition :

L'intuition n'est pas la durée même. L'intuition est plutôt le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous¹⁰⁹.

Ainsi, l'intuition bergsonienne permettra de déterminer les vrais problèmes. Elle permettra aussi de discerner les faux problèmes qui résultent des préjugés ou des images fausses de la pensée :

Bergson met en cause l'ordre des besoins, de l'action et de la société, qui nous incline à ne retenir des choses que ce qui nous intéresse ; l'ordre de l'intelligence, dans son affinité naturelle avec l'espace ; l'ordre des idées générales, qui vient recouvrir les différences de nature¹¹⁰.

Deleuze conclut le premier chapitre de son livre sur le bergsonisme avec ceci que l'illusion n'est pas un simple défaut de la perception, elle ne tient pas seulement à notre nature, mais tient « au monde que nous habitons, au côté de l'être qui nous apparaît d'abord »¹¹¹. L'intuition a pour tâche la compréhension de la durée qui seule dépasse la simple objectivité du monde, « qui nous donne les différences de nature correspondant en dernière instance aux différences de proportion telles qu'elles apparaissent dans l'espace, et déjà dans la matière et l'extension »¹¹². Ainsi, l'intuition comme méthode est essentiellement *problématisante*, *différenciante* et *temporalisante*.

¹⁰⁹ GILLES DELEUZE, *Le bergsonisme*, pp. 24 et 25.

¹¹⁰ *Idem*, p. 25.

¹¹¹ *Idem*, p. 27.

¹¹² *Idem*, p. 28.

Cet exposé de la méthode bergsonienne mentionnée complètement dans le premier chapitre du *Bergsonisme* ne serait pas complet sans parler plus encore des quatre chapitres suivants du livre, qui visent en grande partie à remettre en question les trois règles énoncées. En effet, Deleuze expose une après l'autre les contradictions apparentes de la méthode bergsonienne et les résume dans le dernier chapitre intitulé « L'élan vital comme mouvement de la différenciation ». Deleuze rappelle que « Bergson commence par critiquer toute vision du monde fondée sur des différences de degré ou d'intensité »¹¹³. Ainsi, en découvrant les différences de nature, on sépare en deux tendances, en deux directions, les mixtes mal analysés : « C'est le moment du pur dualisme, ou de la division des mixtes. »¹¹⁴

Deleuze poursuit. Les deux tendances ne se trouvent pas face à face : « Car une des deux directions prend sur soi toutes les différences de nature »¹¹⁵. Ainsi, on distinguera espace et durée, mais « c'est la durée qui comprend toutes les différences qualitatives, au point qu'elle se définit comme altération par rapport à soi-même »¹¹⁶. » Avec ce « moment du dualisme », il n'y a pas une différence de nature entre l'espace et la durée, mais différence entre différence de degré (l'espace ou la matière) et différence de nature (la durée, la mémoire ou l'esprit).

Deleuze termine finalement avec le « moment du monisme » : « La durée n'est que le degré le plus contracté de la matière, la matière est le degré le plus détendu de la durée. » Et il continue :

Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence ; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés. Tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré.

¹¹³ *Idem*, p. 93.

¹¹⁴ *Idem*, p. 94.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

Tel est le moment du monisme : tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature en elle-même¹¹⁷.

Deleuze termine en soulignant qu'il n'y a pas de contradiction entre le premier dualisme et ce dernier monisme, « comme moment de la méthode » : les dualismes s'expriment comme actualisation, alors que l'unité du monisme doit s'interpréter par-delà l'actuel. Ou encore : « La coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle »¹¹⁸.

Ce qui nous intéresse ici est cette capacité qu'a Deleuze de reprendre toute une argumentation pour lui faire dire le contraire, la faire dévier, la dérailler de sa direction initiale, afin d'amener le lecteur à questionner le lieu où il se trouve – sa lecture –, et lui faire parcourir un chemin qu'il n'aurait jamais pensé faire. Mais ce n'est pas seulement une capacité rhétorique, cette capacité à tout retourner, c'est justement le propre de la méthode qu'il est en train d'énoncer. En d'autres mots, fond et forme du texte s'unissent, disons, dans un monisme.

Cette méthode, on la retrouve aussi chez Bergson, c'est le refus de l'identité. À cet égard, nous avons déjà indiqué la difficulté que nous avons au départ à définir le sens de l'« intuition », qui nous semble double. D'abord ce *sentiment préréflexif* des choses, et cette méthode finale, qui peut-être n'est pas différente de la première. Comme si elle y revenait. Si l'intuition comme méthode nécessite la durée, la durée, elle, est déjà inscrite dans une intuition première des choses. Il y a là certainement comme un « retour », un « revenir ».

Il semble bien que c'est le propre de Bergson de refuser de définir unilatéralement les choses. Dans son petit livre sur *Le vocabulaire de Bergson*, Frédéric Worms, à qui on avait demandé de définir les principaux concepts de Bergson sous forme de lexique, explique son malaise à le faire. C'est que les définitions de Bergson ne sont jamais simples, elles sont au contraire toujours dédoublées : d'abord comme une annonce ou une présentation du concept,

¹¹⁷ *Idem*, pp. 94 et 95.

¹¹⁸ *Idem*, p. 95.

ensuite comme une reprise souvent très proche de la première présentation. Et entre les deux, des explications qui semblent s'élargir comme des lignes que l'auteur aurait lancées : « Plutôt que dans la formule initiale ou finale on pressent même que le vrai travail de 'définition' est à chercher entre les deux, dans le mouvement par lequel ce paragraphe conduit de l'une à l'autre. »¹¹⁹ Et Worms cite Bergson :

Il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au philosophe de commencer par définir – comme certains le lui demandent – la nouvelle signification qu'il attribuera à un terme usuel, car toute son étude, tous les développements qu'il va nous présenter auront pour objet d'analyser ou de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun ; et la définition en pareille matière, ne peut être *que* cette analyse ou cette synthèse ; elle ne tiendrait pas dans une formule simple. [...] Son exposé est cette définition même¹²⁰.

C'est cette manière de penser qui nous semble la plus juste pour « définir » l'intuition chez Bergson, tel qu'interprété par Deleuze, et tel qu'il l'applique : non pas définir et arriver à la conclusion d'un problème, mais explorer l'entre-deux. En ce sens, la méthode du problème n'est plus simplement la recherche de la meilleure question possible, elle n'est pas non plus la « mesure » entre la différence et la répétition, mais elle est l'exploration – l'expérimentation – non pas des possibles, mais du virtuel. Ce virtuel doit pouvoir aller questionner dans l'au-delà et dans l'en-deçà du donné¹²¹.

Ainsi, comment envisager ce virtuel sans sombrer dans le possible, comment s'ouvrir au réel sans se contraindre à l'actuel dans le cas, par exemple, de la lecture des philosophes, tel que Deleuze l'a fait ? Étonnamment, peut-être, un retour à Empirisme et subjectivité est nécessaire et permettra de comprendre l'ampleur de la cohérence de Gilles Deleuze comme penseur, et du lien entre empirisme et intuition.

¹¹⁹ Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, collection « Vocabulaire de... », Éditions Ellipses, 2000, p. 3.

¹²⁰ HENRI BERGSON, *Comment doivent écrire les philosophes*, 1924, repris dans *Philosophie*, no 54, Édition de Minuit, 1997, p. 7. Cité par FREDERIC WORMS, *Vocabulaire de Bergson*, p. 3.

¹²¹ En ce sens, *Le bergsonisme*, contrairement à *Empirisme et subjectivité*, marque un certain refus devant les questions socialement exigées. Tous deux toutefois s'accordent sur l'importance du réel et le refus des possibles.

Dans le sixième chapitre d'*Empirisme et subjectivité* intitulé « Les principes de la nature humaine », Deleuze s'étonne du sens général des objections contre les philosophes, objections qui sont toujours les mêmes. Pour Deleuze, ces objections « consistent à critiquer une théorie sans considérer la nature du problème auquel elle répond »¹²². Les questions, pour Deleuze, sont de l'ordre de la théorie philosophique :

En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer jusqu'au bout les implications nécessaires d'une question formulée¹²³.

Et il continue :

Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature¹²⁴.

Ce qu'il faut objecter aux philosophes, nous dit Deleuze, ce ne sont donc pas des faits ou même les réponses qu'ils donnent, mais leur capacité à pousser jusqu'au bout une question. Ce qu'il faut questionner n'est donc plus simplement le choix d'un objet ou d'un autre, ce qu'il faut questionner, c'est la question même. L'empirisme et le bergsonisme donnent tous deux une réflexion sur la méthode à employer : le dépassement du donné, la virtualité du réel. Deleuze le dira différemment à propos de la seule espèce d'objections valable,

[c]elle qui consiste à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, qu'elle ne force pas assez la nature des choses, qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre¹²⁵.

¹²² GILLES DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 118.

¹²³ *Idem*, p. 119.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Idem*, p. 120.

À cet égard, ces commentaires sur la question éclaircissent l'apport de Deleuze à l'étude des auteurs comme Hume ou Bergson. Deleuze n'a pas seulement repris les questions propres à l'empirisme ou à la philosophie bergsonienne, il a reformulé les questions que ces auteurs ont posées, il les a posées différemment, il les a repoussées jusque dans leurs limites.

Notre démarche n'est pas différente. Nous n'avons pas seulement cherché à expliquer l'empirisme ou le bergsonisme de Deleuze, nous avons essayé d'emprunter les avenues de cette pensée pour lire Deleuze à notre tour. Ainsi, à l'exigence du cadre d'analyse pour les travaux universitaires, nous choisissons le cadre d'analyse de l'empirisme, qui est, à proprement parler, l'absence de cadre d'analyse. Cette absence, toutefois, nous pensons l'avoir méthodologiquement justifiée.

Pour ce qui est de la double notion d'intuition comme méthode, nous la croyons importante. Elle nous indique ceci, qu'il y a comme un système où le début – l'*intuition* dans son sens commun – est relié à la fin – l'*intuition* comme méthode philosophique. Nous pourrions relier cette méthode directement avec l'empirisme de Hume. Car ce refus de la définition comme formule simple, c'est aussi – à un autre niveau – le refus de l'identité. Et à cet égard, ce que nous avons d'abord perçu comme une *contradiction logique* dans le système deleuziens avec les niveaux ontologiques à l'œuvre dans *Empirisme et subjectivité* étaient finalement peut-être une réelle contradiction logique, mais non plus dans le sens de « contradiction qui se situe dans le domaine de la logique », c'est-à-dire une erreur théorique qu'il faut corriger, mais dans le sens nouveau d'une contradiction qui s'affirme en tant que logique : contre le principe d'identité, pour la prise en compte du tiers. Elle se trouve là, à notre avis, la profonde unité entre l'empirisme tel qu'exprimé dans *Empirisme et subjectivité* et la méthode bergsonienne de l'intuition tel qu'expliqué dans *Le bergsonisme*.

REMARQUES CONCLUSIVES

Ainsi, avec l'empirisme et le bergsonisme, le problème se situe toujours entre *doxa* et *paradoxa*, ou entre le sens commun et le mystique, ou encore entre le *tout semblable* et le *tout différent* de nos premières questions. *Qu'est-ce qui vient en premier ?* Mais justement rien ne vient en premier. Car la durée, ce temps déjà-là, vient empêcher toute idée de succession chronologique. La fin du court normal – chronologique – de l'histoire (de la philosophie), c'est l'intrusion du devenir dans la philosophie¹²⁶. Il y a un *devenir-problème* de la méthode, et un *devenir-méthode* du problème : le problème est déjà pris dans la méthode et la méthode dans le problème. Et notre intuition première, de classer la méthode sous la forme « problème de la méthode », et le problème sous la forme « méthode du problème » n'était pas seulement une perspective lancée dans un donné, c'était bien l'expression d'une *intuition*.

Un élément est revenu à plusieurs reprises dans notre chapitre. Lorsque nous avons parlé du délire propre à l'empirisme, du dépassement qu'il comportait, nous avons parlé du dépassement de/dans la philosophie de Hume (il ne se contente plus de comprendre le sujet connaissant, comme d'autres philosophes) et du dépassement de/dans la philosophie de Deleuze (il n'interprète plus seulement l'empirisme comme doctrine de l'expérience, mais la dépasse pour parler de la construction du sujet). De même, lorsque nous avons mentionné l'intuition chez Bergson, nous avons dit que la relation entre virtualité et actualité n'était pas seulement dans le texte (comme définition textuelle), mais que Bergson comme Deleuze le performaient par l'actualisation des définitions virtuelles. Dans les deux cas, Hume et Bergson, Deleuze ne se contente pas de définir des concepts – c'est bien le contraire, on l'a vu – il les performe, il les met en action, il les met en pratique. Or, cette performance n'est pas le propre de Deleuze, parce que déjà Hume et Bergson le faisaient. Hume ne parle pas

¹²⁶ Éric Alliez l'a bien formulé dans un « scholie » : « D'un point de vue philosophique, l'histoire de la philosophie ne vaut que pour autant qu'elle commence à introduire du temps philosophique dans le temps de l'histoire. Affaire de devenirs qui arrachent l'histoire à elle-même, histoire universelle d'un principe de raison contingente, elle pourra ainsi être conçue comme le milieu où se négocie le croisement nécessaire de la philosophie avec l'histoire tout court, mais aussi avec les sciences et les arts. » ÉRIC ALLIEZ, *Deleuze, philosophie virtuelle, op. cit.*, p. 38.

seulement de dépassement, sa philosophie est un dépassement. Bergson ne parle pas seulement de virtualité, sa philosophie est toute virtuelle.

« On ne se demandera pas ce que sont les principes, dit Deleuze, mais ce qu'ils font. »¹²⁷ Toute l'« essence » de l'empirisme et du bergsonisme se trouve dans ce commentaire. Questionner ce que font les concepts, nous ne sommes déjà plus dans la théorie, nous sommes dans la pratique, et le deuxième chapitre visera à mieux expliciter le sens éthique de ces concepts : empirisme et méthode intuitive ne seront pas des appareillages théoriques pour comprendre l'éthique, ils seront considérés en eux-mêmes, par eux-mêmes, comme des concepts éthiques.

¹²⁷ La phrase est citée par Éric Alliez ; les deux dernières phrases d'*Empirisme et subjectivité*, p. 152, y sont reliées : « La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes ; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons. »

CHAPITRE II

ÉTHIQUE ET AFFECTION

Les corps viennent peser les uns contre les autres, voilà le monde. L'immonde, c'est le pré-supposé où tout serait pesé d'avance.

JEAN-LUC NANCY, *Corpus*, p. 83.

Je ne connais que Spinoza qui ait bien raisonné ;
mais personne ne peut le lire.

VOLTAIRE à D'Alembert¹²⁸.

Dans le précédent chapitre, notre propos n'était pas tellement de dire que l'étude de l'éthique nécessitait une méthodologie, que de dire que la méthodologie était déjà en elle-même une éthique, et ce, parce qu'elle est une *pratique* intellectuelle et sociale. En d'autres mots, ce que nous avons refusé de faire, c'était de faire une distinction entre la pensée d'une part, la vie de l'autre. Et ce refus proprement *éthique*, il nous semble, est aussi celui de Gilles Deleuze.

Pourtant, et c'est là une question éthique, peut-on définitivement réunir pensée et vie ? Qu'est-ce que cela implique de le faire ? Mais avant de répondre à ces questions sur la pensée en général, nous commencerons avec la pensée éthique de Deleuze en particulier. Et ce n'est pas facile, car notre question de l'éthique de Deleuze n'est pas simplement de se demander, comme le fait la question principale de ce travail à savoir, *Y a-t-il une éthique dans l'œuvre de pensée de Gilles Deleuze ?* Et si cette question est simple, elle n'en cache pas moins une deuxième : *Qu'est-ce que cela signifie affirmer qu'il y a une « éthique » dans une pensée ?*

¹²⁸ Cité dans TONI NEGRI, *L'anomalie sauvage*, PUF, 1982.

Car cette question épistémologique est beaucoup plus complexe qu'elle n'y paraît. Elle demande à ce qu'on explique ce qu'est une éthique et en quoi elle peut être de l'ordre du senti ou de l'entendu à l'intérieur même de la pensée. En ce sens, une question comme *Y a-t-il une éthique percevable ?* s'accompagne d'une autre : *Que cherchons-nous ?* Pour y répondre, nous emprunterons le chemin le plus simple, celui que la plupart des commentateurs empruntent – et cela aura pour but de montrer que ce chemin est nécessaire, mais non suffisant. Ce chemin, c'est celui du repérage du terme « éthique » et de son articulation dans l'œuvre de Deleuze. Ainsi ce terme est présent dans l'œuvre de Gilles Deleuze, plus précisément dans les deux livres consacrés à Spinoza : *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) et *Spinoza. Philosophie pratique* (1981)¹²⁹. C'est la lecture à un premier niveau, celle qui vise à catégoriser une pensée – celle d'un livre, d'un auteur, d'une époque – elle permet à certains commentateurs d'affirmer des jugements comme « il y a une éthique dans telle période ou tel livre d'un auteur » ou encore « il n'y a pas de questionnement éthique chez tel auteur avant telle date ». Cette première partie que nous nommerons l'« éthique de l'affection », répondra à cette question qui est *Qu'est-ce que cela signifie d'affirmer « il y a une éthique dans la pensée de Gilles Deleuze » ou encore « il n'y a pas d'éthique dans la pensée chez Gilles Deleuze » ?* Cette première partie sera suivie d'une deuxième, l'« affection de l'éthique », qui tentera de décrire en termes éthique ce que notre recherche de l'éthique peut produire.

ÉTHIQUE DE L'AFFECTION

Dans le premier chapitre, nous avons à de nombreuses reprises utilisé des termes comme *donné, expérience, perception*. Avec Spinoza, les termes *affect* et *affection* prennent une grande importance, particulièrement dans son *Éthique*. C'est à partir de son étude sur ce

¹²⁹ Nous nous étions donné comme objectif la lecture des premières œuvres de Deleuze jusqu'à 1968. Nous faisons une exception avec ce deuxième texte consacré à Spinoza, premièrement parce qu'il n'a été publié que quelques années plus tard, en 1970 (mais republié sous sa forme actuelle en 1981), et deuxièmement parce qu'il s'agit en grande partie d'un complément à *Spinoza et le problème de l'expression* qui est un texte autrement plus académique.

philosophe que Deleuze utilisera ces termes à son propre compte, faisant partie intégrante de sa philosophie, en les associant très souvent, par exemple, sous la forme d'une triade avec *perception/percept* et *conception/concept*¹³⁰.

À propos des affections, Deleuze dit qu'« [ils] se disent en fonction d'un certain pouvoir d'être affecté¹³¹ ». Il y a là deux notions essentielles, celle du « pouvoir » et celle de l'« affect ». Et ces deux notions permettent de comprendre un individu particulier. Si on peut donner un exemple, on pourrait très bien reprendre celui que Deleuze prend de Jacob von Uexküll et cité entre autres dans *Spinoza. Philosophie pratique* et dans *l'Abécédaire de Gilles Deleuze*, l'exemple de la tique, animal qui suce le sang des mammifères :

[Jacob von Uexküll] définira cet animal par trois affects : le premier, de lumière (grimper en haut d'une branche) ; le deuxième, olfactif (se laisser tomber sur le mammifère qui passe sous la branche) ; le troisième, calorifique (chercher la région sans poil et plus chaude). Un monde avec trois affects seulement, parmi tout ce qui se passe dans la forêt immense. Un seuil optimal et un seuil pessimal dans le pouvoir d'être affecté : la tique repue qui va mourir, et la tique capable de jeûner très longtemps¹³².

Une éthique de cette sorte cherchera donc à comprendre les affects des individus, ce qui fait bien d'elle un type de discours que l'on nomme « éthologie », la science du comportement animal.

Ainsi, ce qui définit un individu, un cheval, un homme, c'est son pouvoir d'être affecté. Comparer un homme ou un cheval, ou encore deux hommes ou deux chevaux ensemble, c'est comparer leur pouvoir d'être affecté, qui n'est jamais le même : « Ils ne sont pas affectés par

¹³⁰ Cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1990), un des derniers livres de Deleuze et le dernier écrit en collaboration avec Félix Guattari.

¹³¹ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, p. 197.

¹³² GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit. Deleuze fait référence à Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Éditions Gonthier, 1956.

les mêmes choses, ou ne sont pas affectés par la même chose de la même façon.»¹³³
Comprendre un individu dans une situation, c'est comprendre sa puissance d'affecter et d'être affecté.

Dans le langage spinozien, Deleuze parlera d'*essence*, concept qui prendra une importance considérable avec la notion de *conatus*. Le *conatus*, c'est la persévérance de l'Être à être dans un certain mode. L'être se pense donc toujours dans un surplus de lui-même, il comprend toujours en lui un *continuer à être* plutôt qu'un *venir à être*¹³⁴. Voilà comment Deleuze décrit le *conatus* dans l'article 'Puissance' du petit « Index des principaux concepts de l'*Éthique* » :

[L'essence] tend en effet à persévérer dans l'existence, c'est-à-dire à maintenir et renouveler les parties qui lui appartiennent sous son rapport (première détermination du *conatus*)¹³⁵. Le *conatus* ne doit surtout pas être compris comme une tendance à passer à l'existence : précisément parce que l'essence de mode n'est pas un possible, parce qu'elle est une réalité physique qui ne manque de rien, elle ne tend pas à passer à l'existence. Mais elle tend à persévérer dans l'existence, une fois que le mode est déterminé à exister, c'est-à-dire à subsumer sous son rapport une infinité de parties extensives. Persévérer, c'est durer ; aussi le *conatus* enveloppe-t-il une durée indéfinie¹³⁶.

Le *conatus* permet de penser le mode dans son rapport à l'affect. L'affect permet au mode d'exister en gardant la composition de ses rapports. *A contrario*, le mode cesse d'exister quand il ne peut plus maintenir entre ses parties le rapport qui le caractérise ; « de même, il cesse d'exister quand il n'est plus apte à pouvoir être affecté d'un grand nombre de façons »¹³⁷. L'affect n'est donc pas seulement ce qui nous *caractérise*, c'est ce qui nous

¹³³ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 197. Deleuze fait référence à SPINOZA, *Éthique*, partie III, 51, prop. et dem., et 57 sc.

¹³⁴ *Idem*, p. 209.

¹³⁵ Ici, Deleuze fait référence à SPINOZA, *L'Éthique*, IV, 39.

¹³⁶ GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., pp. 135 et 136. Deleuze fait référence à SPINOZA, *L'Éthique*, III, 8.

¹³⁷ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 209. Deleuze fait référence à SPINOZA, *Éthique*, IV, 39, dem.

maintient dans notre *existence*. L'existence est donc ici conçue comme un rapport corporel qui se développe dans un pouvoir d'être affecté. Deleuze présente cette problématique résumant la notion d'affection sous forme de deux questions : « *Quelle est la structure (fabrica) d'un corps ? Qu'est-ce que peut un corps ?* » Et il répond : « La structure d'un corps, c'est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté. »¹³⁸

Ainsi, l'affection détermine une grande part de l'éthique chez Deleuze car c'est avec elle que l'on peut connaître la puissance du corps et sa force à persévérer dans l'existence. C'est par l'affection que l'on peut déterminer l'éthique du corps, et en ce sens, Deleuze parlera de deux grandes catégories qu'il nommera *passion* et *action*. Loin de seulement être deux catégories étanches, cette distinction permet de comprendre leur interaction et – nous le verrons – la possibilité de passer de l'une à l'autre, des passions joyeuses à l'action.

Chez Spinoza, les affects peuvent se dire d'abord comme des affects passifs, ensuite comme des affects actifs. La passion qui est le résultat d'une affection passive est « un sentiment dont nous ne sommes pas cause adéquate »¹³⁹ et l'action, le résultat d'une affection active, est « un sentiment dont nous sommes cause adéquate ». Avant d'entrer plus en détails dans l'« action », nous nous concentrerons sur la notion de passion.

La passion n'explique pas le corps affecté, elle s'explique plutôt par l'influence d'autres corps. Un corps dont le pouvoir d'être affecté est rempli par des affections passives est dit dans *une puissance de pâtir*¹⁴⁰. Le corps affecté de passion est un corps soumis, c'est un corps qui n'est pas autonome :

Nous pâtissons d'une chose extérieure, distincte de nous-mêmes ; nous avons donc nous-mêmes une force de pâtir et une force d'agir distinctes. Mais notre force de pâtir

¹³⁸ *Idem*, p. 198. Deleuze fait référence à SPINOZA, *Éthique*, III, 2 sc.

¹³⁹ *Idem*, pp. 200 et 201.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 201.

est seulement l'imperfection, la finitude ou la limitation de notre force d'agir en elle-même¹⁴¹.

Avec la passion, dit Deleuze, « nous restons alors imparfaits et impuissants, nous sommes en quelque sorte séparés de notre essence ou de notre degré de puissance, séparés de ce que nous pouvons »¹⁴². La passion, si on veut pousser la réflexion, est le propre de l'esclave, de la victime ou du subalterne, la passion est du côté du dominé, celui dont la puissance est coupée par un pouvoir extérieur. En ce sens, donc, la passion est toujours négative non pas dans le sens d'une opposition mais dans un sens privatif, et cette privation provient toujours de l'extérieur :

Mais en un autre sens, notre pouvoir d'être affecté peut être rempli de telle façon que nous soyons séparés de notre puissance d'agir, et que celle-ci ne cesse de diminuer. En ce second sens, il arrive que nous vivions séparés de « ce que nous pouvons ». C'est même le sort de la plupart des hommes, la plupart du temps. *Le faible, l'esclave, n'est pas quelqu'un dont la force est moindre, prise absolument*. Le faible est celui qui, quelque que soit sa force, reste séparé de sa puissance d'agir, maintenu dans l'esclavage ou l'impuissance¹⁴³.

Et encore :

Notre force de pâtir n'affirme rien, parce qu'elle n'exprime rien du tout : elle « enveloppe » seulement notre impuissance, c'est-à-dire la limitation de notre puissance d'agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire *le plus bas degré de notre puissance d'agir* : d'où le titre du livre IV de l'*Éthique*, « De la servitude de l'homme »¹⁴⁴.

Ce *plus bas degré de notre puissance d'agir* montre bien que, chez Deleuze, il y a un monisme de la puissance. Entre affects passifs et actifs, la différence n'est pas une différence de nature, mais une différence de degré.

¹⁴¹ *Idem*, p. 204.

¹⁴² *Idem*, p. 205.

¹⁴³ *Idem*, pp. 248 et 249.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 204.

Les passions sont donc non seulement une caractérisation de notre corps, elles peuvent être en outre des obstacles à la pleine réalisation du potentiel du corps, de « ce que peut un corps ». Non pas que les affections passives aillent à l'encontre de la *fabrica* du corps – et c'est bien le contraire, puisque le corps est toujours dans l'affection –, mais justement, les passions ne donnent pas toute la puissance du corps.

Cette puissance du corps ne s'actualise vraiment que lorsqu'il cesse d'être seulement affecté passivement et qu'il commence à affecter activement. Ainsi, le passage de l'affect passif à l'affect actif est toujours une question d'expérience : le corps apprend. L'expérience permet au corps de faire des choix de passer du passif à l'actif, de l'affect subi à l'affect créateur, et ce passage est le résultat d'une longue expérience.

Cette expérience s'acquiert à travers les rencontres. Ainsi, s'il faut faire des rencontres – et les multiplier – pour en arriver à ce que notre corps puisse devenir actif, nous risquons très souvent de tomber sur des rencontres négatives. Et c'est l'expérience, qui permet de distinguer le bon du mauvais dans chaque rencontre. Il semble bien que l'on tourne en rond, puisque ce sont les rencontres qui fournissent l'expérience nécessaire pour faire des rencontres qui augmentent la puissance du corps. Il s'agit certes d'un cycle, mais toujours augmentatif, dans le cas des rencontres positives. Mais toutes les rencontres ne sont pas sources d'expérience et il ne s'agit pas de multiplier les rencontres à l'aveugle, car si celles-ci sont nécessaires à notre pouvoir d'affecter, une rencontre mauvaise a toujours des conséquences négatives. Deleuze se montre même assez pessimiste sur ces rencontres :

Nous avons donc fort peu de chances de faire naturellement de bonnes rencontres. Il semble que nous soyons déterminés à beaucoup lutter, beaucoup haïr, et à n'éprouver que des joies partielles ou indirectes qui ne rompent pas suffisamment l'enchaînement de nos tristesses et de nos haines¹⁴⁵.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 224.

Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze dira de même :

D'où la lutte totale de Spinoza, la dénonciation radicale de toutes les passions à base de tristesse, qui inscrit Spinoza dans une grande lignée d'Épicure à Nietzsche. C'est une honte de chercher l'essence intérieure de l'homme du côté de ses mauvaises rencontres extrinsèques. Tout ce qui enveloppe la tristesse doit être dénoncé comme mauvais, et nous séparant de notre puissance d'agir : non seulement le remords et la culpabilité, non seulement la pensée de la mort¹⁴⁶, mais même l'espoir, même la sécurité, qui signifient l'impuissance¹⁴⁷.

Mais pour distinguer ce qu'est une passion joyeuse d'une passion triste, ce qui est, rappelons-le, toujours indéterminé, toujours de l'ordre du cas par cas ou, comme le dit Deleuze, de l'ordre des *haeccétés*, il faut passer par la notion de *rencontre*, terme galvaudé et souvent pris à tort et à travers autant par les deleuziens que par leurs adversaires :

Dans toute rencontre, il y a composition de rapports, mais les rapports qui se composent ne sont pas nécessairement ceux des corps qui se rencontrent. Les rapports se composent *suivant des lois* ; mais les corps existants, étant eux-mêmes composés de parties extensives, se rencontrent *de proche en proche*. Les parties d'un des corps peuvent donc être déterminées à prendre un nouveau rapport exigé par la loi en perdant celui sous lequel elles appartenait à ce corps¹⁴⁸.

Dans les cas où la rencontre compose un rapport avec le corps, la rencontre est dite positive :

Cela même peut s'entendre de plusieurs façons : tantôt le corps rencontré a un rapport qui se compose naturellement avec un de mes rapports composants, et par là même contribue à maintenir mon rapport global ; tantôt les rapports de deux corps conviennent si bien dans leur ensemble qu'ils forment un troisième rapport sous lequel les deux corps se conservent et prospèrent¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ici, Deleuze fait référence à SPINOZA, *L'Éthique*, IV, 67.

¹⁴⁷ Article 'Bon-Mauvais' dans l' « Index des principaux concepts de l'Éthique », *op. cit.*, p. 76. Deleuze fait référence à SPINOZA, *L'Éthique*, IV, 47.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 216.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 218.

Mais cette rencontre reste toutefois passive :

Cette affection est passive parce qu'elle s'explique par le corps extérieur ; l'idée de cette affection est une passion, un sentiment passif. Mais c'est un sentiment de joie, puisqu'il est produit par l'idée d'un objet qui nous est bon ou qui convient avec notre nature¹⁵⁰.

La rencontre prend une importance toute particulière chez Spinoza. Cette notion permet de comprendre la *fabrica* du corps. Un corps est toujours composé dans un certain rapport et la mort du corps est la fin de ce rapport de composition (ou un nouveau rapport, mais de décomposition¹⁵¹). La décomposition, en ce sens, n'est que l'envers de la composition. Si la composition et la décomposition ont les mêmes lois, c'est que les corps ne se rencontrent pas dans l'ordre où leurs rapports se composent, mais que leurs rapports sont extérieurs tout en influençant leurs rapports internes.

Il y a, dit Deleuze, deux cas de rencontres, et ces deux cas détermineront les types de passion. Il y a d'abord le cas de la rencontre entre deux corps où le rapport de l'un se compose avec l'autre¹⁵², l'autre corps est alors dit « 'convenir avec ma nature : il m'est 'bon', c'est-à-dire 'utile' »¹⁵³. Il produit donc, continue Deleuze, « une affection qui, elle-même, est bonne ou convient avec ma nature » :

Cette affection est passive parce qu'elle s'explique par le corps extérieur ; l'idée de cette affection est une passion, un sentiment passif. Mais c'est un sentiment de joie, puisqu'il convient avec notre nature¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Nous disons de décomposition, mais en fait, il s'agit quand même d'une forme de composition, puisque seul la composition est *rapport*. Mais ce rapport a des effets négatifs, sa conséquence est la décomposition d'un des rapport ou des deux. C'est en ce sens que nous parlons de décomposition.

¹⁵² « Cela même peut s'entendre de plusieurs façons : tantôt le corps rencontré à un rapport qui se compose naturellement avec un de mes rapports composants, et par là même contribue à maintenir mon rapport global ; tantôt les rapports de deux corps conviennent si bien dans leur ensemble qu'ils forment un troisième rapport sous lequel les deux corps se conservent et prospèrent. » *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 218.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

Il y a là l'essentiel à connaître sur l'éthique de Spinoza tel que lu par Deleuze. Un rapport de composition entre les corps est une bonne rencontre qui résulte dans un sentiment de joie. Et Deleuze continue : « [Cette joie] augmente ou aide notre puissance d'agir, elle est notre puissance d'agir elle-même en tant qu'augmentée ou aidée par une cause extérieure. »¹⁵⁵ Si la passion est signe de notre impuissance, c'est qu'elle est limitation de notre puissance d'agir. Elle est limitation, certes, mais ne s'oppose pas à notre puissance d'agir. Il ne faut donc jamais conceptualiser l'éthique de Spinoza/Deleuze dans une logique de confrontation ou d'opposition.

Ainsi, même la passion est reliée à notre puissance d'agir et détermine notre *conatus* : « [Un sentiment, quel qu'il soit], nous détermine donc à désirer, c'est-à-dire à imaginer et à faire quelque chose qui découle de notre nature. Quand le sentiment qui nous affecte convient lui-même avec notre nature, notre puissance d'agir se trouve donc nécessairement augmentée ou aidée. »¹⁵⁶ C'est dans ce sens que nous pouvons dire que les passions joyeuses sont nécessaires, mais non suffisantes. Sans cesser d'être privé de notre puissance d'agir, les passions joyeuses nous amènent tout de même à l'action.

Le second cas de rencontre est celui où un corps ne convient pas avec la nature d'un autre, où il n'y a pas de rapport de composition : le corps est alors dit contraire à la nature de l'autre, mauvais ou nuisible. Le corps produit sur le deuxième une affection mauvaise :

L'idée de cette affection est un sentiment de tristesse, cette tristesse-passion se définit par la diminution de ma puissance d'agir. Et nous ne connaissons le mauvais qu'en tant que nous percevons une chose qui nous affecte de tristesse¹⁵⁷.

Cette rencontre devient lutte en ce sens où le corps possède un plus grand degré de puissance détruira l'autre, c'est-à-dire décomposera le rapport de l'autre. Même dans le cas où l'un des

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Idem*, p. 219.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 220.

corps cesse son action sur l'autre. Il est clair que pour Spinoza, une passion triste est toujours négative et amène toujours une désintégration du corps.

Parce que la puissance n'est pas déterminée par une essence, mais par un rapport de proche en proche entre les corps – toujours sous certains rapports partiels, sous certains composants –, la confrontation du corps à corps se fait toujours dans un toucher de partie à partie :

Il se peut qu'un corps moins fort que le mien soit plus fort qu'un de mes composants : il suffira à me détruire, pour peu que ce composant me soit vital¹⁵⁸.

L'aliment le plus insignifiant peut être mortel pour celui qui en est allergique, l'élément le plus inoffensif peut s'avérer dangereux, dépendamment de la circonstance. De cela, Deleuze rappellera que pour Spinoza, c'est en ce sens que « la lutte des modes, *d'après* leur degré de puissance, ne doit pas s'entendre de ces degrés pris en eux-mêmes : il n'y a pas de lutte entre essences comme telles »¹⁵⁹. Les rapports de composition et de décomposition sont des conséquences. Celui qui est allergique et est en présence de ce qui le rend malade, cette substance allergène ne devient pas plus forte pour autant, mais n'en reste pas moins potentiellement mortelle pour le corps.

Alors qu'est ce qui peut être mauvais ? Les passions tristes, contrairement aux passions joyeuses, nous soustraient non seulement de notre puissance d'agir, mais participent d'un rapport de décomposition de notre corps :

Et pourtant, dans ce cas, notre puissance d'agir est dite « diminuer ». C'est que le sentiment de tristesse ne s'ajoute pas au désir qui s'ensuit : ce désir est au contraire empêché par ce sentiment, si bien que la puissance de la chose extérieure se soustrait de la nôtre¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 221.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Idem*, p. 222. Deleuze fait référence à SPINOZA, *Éthique*, partie IV, 18, dem. : « Le désir qui naît de la tristesse est diminué ou empêché par ce sentiment même de tristesse. »

Le mauvais chez Spinoza, c'est la diminution de notre puissance d'agir et la décomposition d'un rapport. Deleuze soulignera la définition suivante : « Tout ce qui est mauvais se mesure donc à la diminution de la puissance d'agir (tristesse-haine), tout ce qui est bon, à l'augmentation de cette même puissance (joie-amour). »¹⁶¹ On ne peut donc plus parler à proprement parler de Bien ou de Mal, « mais *il y a du bon et du mauvais*, de l'utile et du nuisible pour chaque mode existant. »¹⁶² Le mal est le point de vue de celui qui subit la perte de puissance : « En aucun sens le Mal n'est quelque chose. »¹⁶³ Il n'y a pas une essence du mauvais. Le mal n'est pas quelque chose, c'est la privation de puissance du point de vue de celui qui subit cette privation. Ainsi, le mal est incompréhensible du point de vue de la Nature :

En ce sens, Spinoza, de toute évidence, est athée : la pseudo-loi morale mesure seulement nos contresens sur les lois de la nature ; l'idée des récompenses et des châtements témoigne seulement de notre ignorance du vrai rapport entre un acte et ses conséquences ; le Bien et le Mal sont des idées inadéquates, et ne sont conçus par nous que dans la mesure où nous avons des idées inadéquates¹⁶⁴.

Ainsi, l'éthique de Spinoza se dédouble comme suit : « *Comment arriverons-nous à produire des affections actives ?* Mais d'abord : *Comment arriverons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ?* »¹⁶⁵ Mais avant de poser ces questions, il faut faire un détour par une critique qu'on ne manquera pas de nous faire, comme elle l'a été à Deleuze et à Spinoza, le problème du mal. Cela servira d'une certaine manière, de récapitulation.

On voit bien que chez Spinoza, la notion de Mal n'a plus le même sens qu'elle aurait pu avoir suivant une Morale. Comme Deleuze le rappelle à plusieurs reprises, Spinoza présente une éthique dénuée de tous présupposés moraux, tout comme elle est exempte de jugement moral. Deleuze rappelle en outre que la question du Mal est présente chez Spinoza

¹⁶¹ Article 'Bon-Mauvais' dans l' « Index des principaux concepts de l'Éthique », *Spinoza. Philosophie pratique*, pp. 75 et 76.

¹⁶² *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., pp. 225 et 226.

¹⁶³ *Idem*, p. 232.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 232. Deleuze fait référence à SPINOZA, *Éthique*, IV, 68, dem.

¹⁶⁵ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 225.

à un endroit assez singulier, dans une correspondance entre Spinoza et un courtier en grains du nom de Blyenbergh¹⁶⁶. Résumons brièvement les différentes questions sur le Mal abordées au cours des huit lettres de l'échange qui nous sont parvenues. D'abord, la thèse de Spinoza sur le Mal, c'est qu'il n'est rien. Non pas, comme il était courant de le croire à l'époque, que le Mal n'est rien par rapport au Bien, mais plutôt qu'il est *comme* le Bien, qui n'est rien lui non plus :

Si le mal n'est rien, selon Spinoza, ce n'est pas parce que seul le Bien est et fait être, mais au contraire parce que le bien n'est pas plus que le mal, et que l'Être est par-delà le bien et le mal¹⁶⁷.

S'il n'y a ni Bien ni Mal, c'est parce que l'éthique de Spinoza comme éthique des compositions ne juge pas à partir d'un élément transcendant tel ou tel rapport :

C'est que, de toutes manières, *il y a toujours des rapports qui se composent* (par exemple, entre le poison et les nouveaux rapports où entrent les parties du sang). Seulement, les rapports qui se composent suivant l'ordre de la nature ne coïncident pas nécessairement avec la conservation de *tel* rapport, qui peut être décomposé, c'est-à-dire cesser d'être effectué¹⁶⁸.

Ainsi, continue Deleuze, il n'y a pas de Mal en soi, mais du mauvais du point de vue du rapport lui-même. Et ce mauvais est tout autant subi que causé, Deleuze fait un parallèle avec l'empoisonnement :

Le modèle de l'empoisonnement vaut pour tous ces cas et leur complexité. Il ne vaut pas seulement pour le mal que nous subissons, mais pour le mal que nous faisons. Nous ne sommes pas seulement empoisonnées, mais empoisonneurs, nous agissons comme des toxines et des poisons¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Une analyse de ce que Deleuze titre « Les lettres du Mal (correspondance avec Blyenbergh) » se trouve dans *Spinoza. Philosophie pratique*, pp. 44 à 62.

¹⁶⁷ GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 45.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 48.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 50.

Et c'est bien à ce moment que la critique survient. Que le Mal nous affecte, cela semble plus ou moins acceptable, mais que le Mal soit en nous, cela ne le semble pas et nous requerrons toujours à ce moment à la Morale. Ainsi le fera Blyenbergh avec trois exemples :

Dans l'assassinat, je décompose le rapport caractéristique d'un autre corps humain. Dans le vol, je décompose le rapport qui unit un homme et sa propriété. Dans l'adultère aussi, ce qui est décomposé, c'est le rapport avec le conjoint, le rapport caractéristique d'un couple, qui, pour être un rapport contractuel, institué, social, n'en constitue pas moins une individualité d'un certain type¹⁷⁰.

Cela se résume à deux questions : « Comment distinguer le vice et la vertu, le crime de l'acte juste ? Comment renvoyer le mal à un pur non-être dont Dieu n'est ni responsable ni cause ? » La question de Blyenbergh est donc de savoir si tout se vaut. Deleuze rappelle la réponse de Spinoza, dans l'*Éthique*, partie IV, proposition 59, scolie :

Qu'est-ce qui est positif ou bon dans l'acte de frapper, demande Spinoza ? C'est que cet acte (lever le bras, serrer le poing, agir avec vitesse et force) exprime un pouvoir de mon corps, ce que mon corps peut sous un certain rapport. Qu'est-ce qui est mauvais dans cet acte ? Le mauvais apparaît lorsque cet acte est associé à l'image d'une chose dont le rapport est par là même décomposé (je tue quelqu'un en le frappant). Le même acte aurait été bon s'il avait été associé à l'image d'une chose dont le rapport se serait composé avec le sien (par exemple, battre du fer). Ce qui veut dire qu'un acte est mauvais chaque fois qu'il décompose directement un rapport, tandis qu'il est bon lorsqu'il compose directement son rapport avec d'autres rapports¹⁷¹.

Et Deleuze continue :

Bref, il y a certainement une distinction du vice et de la vertu, de la mauvaise et de la bonne action. Mais cette distinction ne porte pas sur l'acte même ou son image (« aucune action considérée en soi seule n'est bonne ou mauvaise »). Elle ne porte pas davantage sur l'intention, c'est-à-dire sur l'image des conséquences de l'action. Elle porte uniquement sur la détermination, c'est-à-dire sur l'image de chose à laquelle est associée l'image de l'acte, ou plus exactement sur la relation de deux rapports, l'image de l'acte sous son propre rapport et l'image de chose sous le sien. L'acte est-il associé à

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Idem*, p. 51.

une image de chose dont il décompose le rapport, ou avec laquelle il compose son propre rapport ?¹⁷²

Le *Mal* n'est donc pas prédéterminé dans l'acte. Mais peut-il l'être dans l'essence ? Blyenbergh pose une seconde série d'objections : « Commettre des crimes, tuer les autres ou même se tuer, n'appartient-il pas à certaines essences ? N'y a-t-il pas des essences qui trouvent dans le crime non pas un poison, mais une nourriture délicieuse ? »¹⁷³ C'est bien là le problème de « ceux qui *aime* le Mal », ceux dont l'essence même est tout entière tournée vers le Mal. Et Spinoza répond, nous dit Deleuze, « sèchement » : s'il appartient à l'essence de faire le mal, faire le mal du point de vue de l'essence est donc un vertu ! Citons la réponse de Spinoza souvent évoquée par ses commentateurs :

Si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas ; de même, qui verrait clairement qu'il peut jouir d'une vie ou d'une essence meilleure en commettant des crimes qu'en s'attachant à la vertu, il serait insensé lui aussi s'il s'abstenait de commettre des crimes. Car, au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu¹⁷⁴.

La réponse peut sembler étrange, elle est en tout cas très polémique. Et Deleuze continue en rappelant que « quelqu'un n'est pas méchant, ou malheureux, en fonction des affections qu'il a, mais en fonction des affections qu'il n'a pas »¹⁷⁵ et donne l'exemple de l'aveugle :

L'aveugle ne peut pas être affecté par la lumière, ni le méchant par une lumière intellectuelle. S'il est dit méchant ou malheureux, ce n'est pas en fonction de l'état qu'il a mais en fonction d'un état qu'il n'a pas ou qu'il n'a plus¹⁷⁶.

C'est la privation des affects qui constitue le mauvais, le mauvais ne se trouve pas dans l'essence proprement dite :

¹⁷² *Idem*, p. 52.

¹⁷³ *Idem*, pp. 53 et 54. Deleuze fait référence à la lettre XXII.

¹⁷⁴ Cité *in idem*, p. 54. La citation provient de la lettre XXIII.

¹⁷⁵ *Idem*, pp. 54 et 55.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 55.

Le mal n'existe donc pas plus dans l'ordre des essences que dans l'ordre des rapports ; car, de même qu'il ne consiste jamais dans un rapport, mais seulement dans un rapport entre deux rapports, le mal n'est jamais dans un état ou dans une essence, mais dans une comparaison d'états qui ne vaut pas plus qu'une comparaison d'essences¹⁷⁷.

Évidemment, cela ne satisfait en rien Blyenbergh qui poursuit sa critique :

Si je ne suis pas fondé à comparer deux essences pour reprocher à l'une de ne pas avoir les pouvoirs de l'autre (cf. la pierre qui ne voit pas), en est-il de même quand je compare deux états d'une même essence, là où il y a passage réel d'un état à l'autre, diminution ou disparition d'un pouvoir que j'avais auparavant ? « Si je deviens plus imparfait que je n'étais auparavant, je serai devenu pire dans la mesure où je serai moins parfait »¹⁷⁸.

Spinoza ne répond pas directement à Blyenbergh et Deleuze prend sur lui de lui répondre par l'entremise de Spinoza. Il cite le cas de la « tristesse » présent dans l'*Éthique* :

Il y a là quelque chose qui ne se ramène ni à la *privation* d'une perfection plus grande, ni à la *comparaison* de deux états de perfection¹⁷⁹. Il y a dans la tristesse quelque chose d'irréductible, qui n'est ni négatif ni extrinsèque : un *passage*, vécu et réel. Une *durée*. Il y a quelque chose qui témoigne d'une ultime irréductibilité du « mauvais » : c'est la tristesse, comme diminution de la puissance d'agir ou du pouvoir d'être affecté, et qui ne se manifeste pas moins dans le désespoir du malheureux que dans les haines du méchant (même les joies de la méchanceté sont réactives, en ce sens qu'elles dépendent étroitement de la tristesse infligée à l'ennemi)¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* Deleuze cite la lettre XX.

¹⁷⁹ Deleuze donne ici deux définitions tirées de l'*Éthique*, la première de la tristesse, la deuxième des affects en général : « Nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection, car la privation n'est rien, tandis que le sentiment de la tristesse est un acte, qui pour cette raison, ne peut être que l'acte de passer à une perfection moindre... » et « Lorsque je dis : une force d'exister plus grande ou plus petite qu'auparavant, je n'entends pas que l'esprit compare la présente constitution du corps avec une passée, mais l'idée qui constitue la forme de l'affect affirme du corps quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité qu'auparavant. »

¹⁸⁰ *Idem*, pp. 56 et 57. Deleuze fait référence à Spinoza, *Éthique*, III, 20, et « tous les enchaînements de passions tristes ».

C'est cette durée, ou intrusion de l'éternité dans le présent, qui explique ce qu'est le mal ou le mauvais. Il n'y a plus chez Spinoza de Dieu moral, mais il y a des rencontres, et c'est en ce sens, précise Deleuze, « que l'existence est une épreuve. Mais c'est une épreuve physique et chimique, c'est une expérimentation, le contraire d'un Jugement. »¹⁸¹ Et il continue :

En vérité, nous ne sommes jamais jugés que par nous-mêmes et suivant nos états. L'épreuve physico-chimique des états constitue l'Éthique, par opposition au jugement moral¹⁸².

C'est à partir de soi qu'il y a jugement, mais en concevant notre essence singulière éternelle plutôt qu'instantanée, dans la durée. Deleuze conclura :

Telle est donc la différence finale de l'homme bon et de l'homme mauvais : l'homme bon, ou fort, est celui qui existe si pleinement ou si intensément qu'il a conquis de son vivant l'éternité, et que la mort, toujours extensive, toujours extérieure, est peu de chose pour lui. L'épreuve éthique est donc le contraire du jugement différé : au lieu de rétablir un ordre moral, elle entérine dès maintenant l'ordre immanent des essences et de leurs états. Au lieu d'une synthèse qui distribue récompenses et châtements, l'épreuve éthique se contente d'analyser notre composition chimique [...]¹⁸³.

La notion du Bien et du Mal change donc radicalement avec Spinoza, même qu'il ne semble plus possible de les utiliser comme la Morale a l'habitude de le faire. Il n'y a plus chez Spinoza un « Bien » absolu et transcendant, parce que les rapports dans lesquels se composent les corps divergent toujours. Les rapports sont toujours des singularités parmi les singularités.

S'il n'est plus possible de parler de Mal, ou de Bien, il faut faire attention à l'emploi des termes comme *bon* ou *mauvais*, et même qu'à notre avis, il n'est pas plus possible de parler de *Bon* ou de *Mauvais* – ce qui est une erreur dans laquelle tombe trop souvent les

¹⁸¹ *Idem*, p. 58.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Idem*, p. 59.

lecteurs de Deleuze ou de Spinoza. On ne doit pas remplacer un principe hiérarchique transcendantal par un autre, c'est la notion même de « principe » qui n'a plus d'existence propre. Ainsi, certains commentateurs ont essayé de remplacer le Bien et le Mal par des notions comme le bon et le mauvais, on est passé des adverbess substantifiés et majuscules aux formes adjectivales et minuscules. Mais ceux-là se sont trompés de problématique : la problématique n'est pas celle de l'illusion transcendantale qu'aurait été le Bien et le Mal (*majusculement*), ni dans la manière de les appliqués (*adverbialement*), le problème est le lieu même, la position qu'ils occupent. Remplacer le Bien et le Mal par le bon et le mauvais dans la même position transcendantale, c'est détourner le vrai problème qui est celui de la transcendance. Il ne peut y avoir de transcendance principiel du bon ou du mauvais, comme il ne peut y en avoir du Bien et du Mal. La problématique se trouve dans la manière de percevoir et surtout de juger de ce qui est bon ou de ce qui est mauvais. Telle ou telle chose est-elle bonne pour mon corps ? Telle ou telle chose est-elle mauvaise pour mon corps ? Voilà de nouvelles questions éthiques que le spinozisme fait découvrir.

Avant de terminer cette partie, il me semble nécessaire de mentionner un nouvel élément de la théorie spinozienne. Deleuze mentionne dans son livre sur Spinoza la notion de parallélisme. C'est par ce parallélisme que Spinoza établit une parenté entre le monde et la pensée, ce que Deleuze interprétera comme l'univocité de l'être. On peut reprendre ici la définition qu'il donne dans *Différence et répétition* : « En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques¹⁸⁴. » C'est à partir de cette idée du parallélisme chez Spinoza que nous aimerions débiter une nouvelle problématique de l'éthique chez Deleuze, et à l'éthique de l'affection, nous mettrons en parallèle les affections de l'éthique.

¹⁸⁴ GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 53.

AFFECTIIONS DE L'ÉTHIQUE

Il nous semble qu'une étude sur l'éthique chez Deleuze serait incomplète sans se poser la question de savoir s'il y a une éthique de l'éthique. En d'autres mots, il s'agira dans cette deuxième partie de retourner l'éthique contre elle-même, de la tordre pour qu'elle puisse se faire face, question de voir ce qu'elle saura dire d'elle-même. À la fin, je crois pouvoir répondre à une critique que peut-être on nous fera : « Tu as *mal* lu Gilles Deleuze ». Ou encore, j'obtiendrai un élément de réponse à la question plus général *Qu'est-ce qu'un bon commentaire ?* De même, je reviendrai sur la question secondaire et mineure de ce chapitre : Qu'est-ce que cela veut dire affirmer qu'il y a une « éthique » chez un auteur ? Pour répondre à cette question, il faut d'une certaine manière revenir à la question de l'empirisme et de l'intuition, et c'est bien là le sens du titre de cette section : À quel moment distinguons-nous quelque chose dans une œuvre ? Ou mieux : À quel moment une œuvre nous parle-t-elle, nous affecte-elle ? C'est une question en ce sens que les commentateurs qui prétendent comprendre un auteur, doivent d'abord admettre : l'œuvre les a affectés, l'œuvre leur parle, et même, nous le verrons, leur fait dire quelque chose. C'est cette question qui nous intéresse car, et c'est là la thèse complémentaire de ce chapitre, nous croyons qu'il est possible de justifier la lecture d'un auteur par les passions joyeuses qu'il nous procure. Et nous pensons que c'est de cette manière que Deleuze a lu Spinoza, de cette manière qu'il en a été affecté.

Dans un beau chapitre de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze dit ceci à propos de la philosophie, qu'elle n'est pas une méthode qui consiste à nous faire connaître quelque chose, mais plutôt « à nous faire connaître notre puissance de comprendre »¹⁸⁵. Il y a quelque chose là de très important. Ce petit bout de phrase nous indique non seulement le sens de la philosophie chez Spinoza, mais encore ce que fait Deleuze au moment où il parle. Philosopher, penser, c'est une question de puissance. Et la puissance, nous l'avons vu, c'est une question d'affect et d'affection. Si nous avons vu premièrement que la méthode ne se distinguait pas d'une pratique, il faut pousser plus loin cette même logique et affirmer que la

¹⁸⁵ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 114.

philosophie en tant qu'activité intellectuelle est affaire d'affect et d'affection. Ainsi Deleuze dira :

C'est dire que la méthode, sous son premier aspect, est essentiellement réflexive : elle consiste dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature, de ses lois et de ses forces¹⁸⁶.

Ce qui importe n'est donc pas la connaissance de quelque chose, mais la connaissance de notre puissance de connaître, de penser. Et la sentence de Spinoza sur l'éthique, sur *ce que peut un corps*, s'applique tout autant à la pensée : *Que peut la pensée ?*

Cette nouvelle éthique de la pensée ne peut se suffire à être jugée en termes de *bien* et de *mal* (c'est une bonne pensée, une mauvaise pensée, etc.) ni même en terme de *bon* et de *mauvais*, en ce sens précis où ces deux principes remplaceraient les deux premiers. Mais il faut retourner la question : Cette pensée me fait-elle du bien, m'affecte-t-elle d'une bonne façon, ou utilement ? Ou encore : Cette pensée me fait-elle du mal, m'affecte-t-elle d'une mauvaise façon, ou inutilement ? Nous pensons que Spinoza n'a pas seulement donné une éthique à Deleuze, il lui a donné *une affection bonne*, il l'a *bien affecté*. Et c'est en ce sens que nous pouvons parler d'une éthique spinozienne chez Deleuze. Ce n'est pas une question de raison ou de principe, il faut évaluer l'importance du spinozisme dans la pensée de Deleuze en termes d'affection. Mais comment procéder justement à cette évaluation ?

Spinoza demande *Que peut un corps ?* Deleuze ajoute dans *Spinoza. Philosophie pratique*, plus précisément dans le sixième chapitre « Spinoza et nous » qu'un corps peut être vue comme autre chose. Deleuze précise à un moment donné, ce qu'est un corps :

¹⁸⁶ *Ibid.* Deleuze fait référence à SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, 106 : *Vires et potentiam intellectus*, et à la *Lettre 37*, à *Bouwmeester* (III, p. 135). qu'il cite : « On voit clairement quelle doit être la vraie méthode, et en quoi elle consiste essentiellement, à savoir dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois. »

Un corps peut être n'importe quoi, ce peut être un animal, ce peut être un corps sonore, ce peut être une âme ou une idée, ce peut être un corpus linguistique, ce peut être un corps social, une collectivité¹⁸⁷.

Nous pourrions ajouter le corpus littéraire au corpus linguistique. Le livre est un corps et comme tout corps, il nous affecte. Une philosophie, ça affecte – ça nous donne des affections. Jean-Luc Nancy l'a bien dit dans sa conférence *Corpus*, véritables variations sur le thème du corps. Même s'il ne fait jamais explicitement le lien entre corpus littéraire et corps biologique comme nous avons pu le faire, les ramifications de ses variations multiples le permettent facilement. Ainsi, Nancy dira que le corps à corps de l'écrivain et du lecteur est d'un toucher particulier :

Un toucher, un tact qui est comme une adresse : celui qui écrit ne touche pas sur le mode de la saisie, de la prise en main (du *begreifen* = saisir, s'emparer de, qui est le mot allemand pour « concevoir »), mais il touche sur le mode de s'adresser, de s'envoyer à la touche d'un dehors, d'un déroché, d'un écarté, d'un espace¹⁸⁸.

Un livre est une touche, un rapport affectif entre le lecteur et sa lecture :

Que nous le voulions ou non, des corps se touchent sur cette page, ou bien, elle est elle-même l'attouchement (de ma main qui écrit, des vôtres tenant le livre)¹⁸⁹.

Les livres en tant que corps se collent à nous, nous affectent, nous changent, augmentent ou diminuent notre puissance d'agir. Les livres pèsent sur la surface de nos sens, dans l'*entr'affection* des corps. Ils touchent, ils nous touchent, parce que le langage *touche* ; et cette rencontre comme touché est parallèle à un travail de la pensée, elle n'y est pas disjointe : l'expérimentation du corps c'est l'expérimentation de la pensée. C'est aussi en ce sens que nous refusons de parler de théorie. Les livres n'offrent pas de théorie, ils sont déjà dans la *pratique* du corps, dans la *pratique* des corps.

¹⁸⁷ Spinoza. *Philosophie pratique*, op. cit., p. 171.

¹⁸⁸ JEAN-LUC NANCY, *Corpus*, Éditions Métailié, 2006, p. 19.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 47.

Si Spinoza affecte Deleuze comme nous l'affirmons, ce n'est pas seulement en tant que contenu théorique, mais en tant qu'expérimentation sur ce que peut la pensée. Néanmoins, un livre ne sera toujours qu'une affection passive, et même si ce sont des passions joyeuses, elles restent de l'ordre de la privation d'un pouvoir d'agir et d'affecter. Elle est puissance *en devenir*. C'est certainement un pléonasmе, puisque toute puissance est toujours *en devenir*. On pourrait ici nous rétorquer que nous reprenons une argumentation proche de celle de Jacques Derrida à propos de la notion de *pharmakon* dans le *Phèdre* de Platon¹⁹⁰. Derrida dit ceci : les livres sont comme des *pharmakoï*, il sont à la fois un remède et un poison pour le corps. Parfois bon, utile, parfois mauvais, inutile, le *pharmakon* reste toutefois toujours un supplément, un *en-trop*, un surplus à notre corps. Chez Derrida, bon ou mauvais, le supplément doit permettre ultimement de s'en passer, et cela prend la forme de l'opposition savoir/mémoire, *tekhne/mnemôs*. Derrida comme Deleuze, pensons-nous, ont la même préoccupation sur la notion de corps et de supplément au corps. Il y a toutefois des différences importantes. Pour Deleuze, d'abord, il n'y a pas d'opposition entre un bon et un mauvais, il n'y a qu'une seule valeur, la puissance qui se développe en degré, de sa privation à son actualisation. Ensuite, le sens du « supplément » est très différent puisque s'il est nécessaire dans la lecture que fait Derrida de Platon de se passer de ce *pharmakon*, pour Deleuze lisant Spinoza, notre corps est constamment affecté – on n'évite pas les affections, tant bien même elles seraient passives.

Ainsi, le livre nous affecte positivement – on parlera de passions joyeuses – ou négativement – on parlera de passions tristes –, mais ultimement, le lecteur doit savoir passer du livre à une pensée active. Ce n'est que lorsque l'on peut se passer du livre qu'il est possible de parler d'action dans la pensée, et c'est là, à notre avis, l'apport de Deleuze dans le spinozisme : Deleuze est affecté par Spinoza, mais il peut y puiser une pensée active.

Lire un auteur et le citer, penser à partir de lui, c'est invoquer une puissance. C'est invoquer une puissance afin d'en libérer une nouvelle. C'est accepter la rencontre qui permet l'affection afin d'affecter à son tour. Ainsi, lire ne suffit pas : il faut savoir se libérer de la

¹⁹⁰ Cf. « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination*, Éditions Gallimard, 1972.

lecture. La question souvent posée à savoir si un commentateur a *bien* lu ou *mal* lu les auteurs – question à la fois éthique et interprétative –, à notre avis, cette question doit être redéfinie. Alors, Deleuze a-t-il bien lu ou pas ? S’il faut réfléchir à l’éthique d’une lecture, il faut poser la question comme suit : Deleuze a-t-il su se libérer de cette passion pour penser à son tour, pour être actif dans sa pensée ? Il nous semble que oui. En ce sens Deleuze a *bien* lu Spinoza, ou encore, la lecture de Spinoza fut *bonne* pour Deleuze. La citation de Voltaire que nous avons placé en exergue de ce chapitre nous avait fait bien rire la première fois que nous l’avions lu : personne ne peut lire Spinoza – mais voilà, c’est peut-être parce que Spinoza, il faut le *sentir*.

Ainsi, cette section avait pour but de renverser affection et éthique, ou encore d’appliquer l’éthique de Deleuze à l’éthique qu’il a lue chez Spinoza. L’éthique – et plus encore, l’*Éthique* – de Spinoza est déterminante pour l’éthique chez Deleuze, autant par son contenu – des notions développées dans sa thèse complémentaire, *Spinoza et le problème de l’expression* – que par la forme : Deleuze a été *affecté* par Spinoza, et en ce sens, « forme et réflexion s’impliquent »¹⁹¹.

REMARQUES CONCLUSIVES

Ce qu’on nomme théorie nous affecte – c’est ce que nous avons tenté de dire dans le premier chapitre. La théorie est déjà une pratique, la diffusion d’une théorie, c’est déjà de la prescription. Et c’est le sens que nous donnions au parallélisme de Spinoza. Langage et fait vont de paire, *s’entr’engendrent*, se développent et se complètent. Les mots ne se distinguent peut-être plus des choses, les mots sont déjà des *choses* avec un rapport au monde.

¹⁹¹ GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, op. cit., p. 115. Voir aussi, *idem*, p. 125 : « La seconde partie s’achève dans un troisième et dernier chapitre, qui concerne l’unité de la forme et du contenu, du but et du moyen. [...] Comment comprendre cette unité dernière ? Jamais une idée n’a pour cause l’objet qu’elle représente ; au contraire, elle représente un objet parce qu’elle exprime *sa propre* cause. Il y a donc un contenu de l’idée, contenu expressif et non représentatif, qui renvoie seulement à la puissance de penser. »

En ce sens que nous croyons spinozien, la lecture n'est pas une *explication*, elle est une *implication*, dans tous les sens du mot. L'écrivain s'implique dans son écrit, le lecteur s'implique dans sa lecture, mais les deux *s'entr'impliquent* dans un touché, une affection éthique. L'implication est ici *complication*. Mais aussi, implication dans le sens plus courant du mot. La lecture implique une attitude, et en même temps qu'elle nous implique dans quelque chose.

Ceci nous amène à réfléchir à l'objet pratique de la philosophie et à une problématique concernant la lecture, celle de savoir ce que fait l'auteur quand il lit/écrit. Pour Deleuze, l'objet pratique de la philosophie est « la dévaluation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s'en servent »¹⁹². Nous appellerons cette problématique que nous croyons être une aporie, l'aporie de l'*authenticité*, en prenant ce terme sous son sens le plus commun qu'il soit possible de l'utiliser : l'auteur est-il authentique – nous pourrions dire honnête ou sincère – en agissant en conformité avec ce qu'il prescrit. Entre l'*escrit* et le *prescrit*, entre l'écriture et sa performance, la pensée et la vie, *Y a-t-il un lien dans la vie même du philosophe ?* En ce sens, il s'agira de continuer ce deuxième chapitre dans un troisième qui lui sera lié.

¹⁹² *Idem*, p. 250.

CHAPITRE III

AFFIRMATION ET VIE

Les deux premiers chapitres ont été nécessaires pour parler de deux apories que nous avons reconnues dans l'étude de la pensée éthique d'un auteur, et dans celle de Deleuze en particulier. La première aporie, nous l'avons mentionné brièvement, était celle de savoir qui parlait vraiment lorsque Deleuze lisait (Deleuze ou l'auteur qu'il commente). La deuxième se questionnait à savoir s'il y avait vraiment une éthique dans la pensée de Deleuze et où se trouvait-elle (il y a un thème éthique bien précis chez Deleuze ou il y a une multiplicité de thèmes). À chaque fois, c'est l'Un qui est la question centrale : Y a-t-il une unité entre celui qui parle et celui qu'il fait parler ? Y a-t-il une unité thématique dans ce dont on parle ?

La troisième et dernière aporie ne fera pas exception et s'intéressera à la question de savoir s'il y a une unité entre ce dont on parle et ce qu'on s'applique à soi-même : Y a-t-il une unité entre ce qu'on pense de la vie et la manière qu'on a de vivre ?

Ainsi, ceci nous amène à réfléchir à l'objet pratique de la philosophie – l'agir humain, et cette troisième aporie, nous pourrions l'appeler l'aporie de l'*authenticité*, en prenant ce terme dans son sens le plus commun qui soit : l'auteur est-il authentique – nous pourrions dire *honnête* ou *sincère* – en agissant en conformité avec ce qu'il prescrit. C'est en quelque sorte la continuation du deuxième chapitre. Nous y avons déjà mentionné la question de l'agir deleuzien dans sa lecture, une lecture éthique affectée. Nous revenons sur la question de l'agir, sur ce qu'est la « philosophie », et nous empruntons des problématiques maintes fois formulées ailleurs, par certains commentateurs de Deleuze. Cette problématique est celle

de l'affirmation : *Est-il possible, éthiquement, de tout accepter ? Est-il possible d'agir dans l'affirmation totale ?*

D'une toute autre manière, nous pourrions demander *Jusqu'à quel point une affirmation prescriptive est-elle acceptable et logique avec elle-même ?* « Jusqu'à quel point » dans le sens à *quel moment il ne sera plus possible de tenir cette position*. C'est que, très souvent, une position pratique se trouve en rupture avec une prescription théorique. Deux exemples nous viennent spontanément à l'esprit, ce sont les exemples de la tolérance et du relativisme¹⁹³. Dans le premier cas, l'affirmation est celle-ci « il faut tout tolérer », mais rétorque-t-on : « Doit-on tout tolérer ? et même tolérer l'intolérable ? » Autre exemple avec le relativisme dans lequel l'affirmation est celle-ci « tout est relatif », et la critique est évidemment : « *Si tout est relatif, comment la relativité elle-même peut sortir de la relativité ?* »¹⁹⁴ À chaque fois, on tombe dans le paradoxe ou le non-sens¹⁹⁵. Et cette critique est devenu la manière de faire de la philosophie dans l'académie : on isole le principe moteur d'un philosophie, et on pousse sa logique jusqu'à ce que la pensée se nie.

Ainsi, dans notre premier exemple, on finit par admettre que seul l'intolérable ne se tolère pas, sans quoi la tolérance n'a pas de sens. Dans l'autre, on finit par dire que la relativité n'est pas elle-même relative, sans quoi la relativité ne serait pas possible. Dans ces deux cas qui prétendent à un *Tout*, c'est l'*exclusion* qui les sauve : « Il faut être tolérant sur tout, *sauf* sur l'intolérable ; tout est relatif, *sauf* le relativisme. » C'est que toute philosophie qui prétend à un *Tout* – où celle que l'on voit comme telle – est sujet au paradoxe ; même

¹⁹³ Dans son livre *Le Savoir vain. Relativisme et désespérance politique* (Éditions Liber, 1998), Lawrence Olivier base son argumentation sur le paradoxe que peut constituer le relativisme. Il donne en outre l'exemple de la tolérance que l'auteur retrouve chez Karl Popper. Contrairement au propos du *Savoir vain*, notre but n'est pas de dénouer le paradoxe que peut constituer une pensée, mais de faire de ce paradoxe un moyen d'affirmer la vie.

¹⁹⁴ Cf. *Le Savoir vain* : « Le relativisme est paradoxal dans la mesure où dire que 'tout est relatif' est un énoncé qui n'est pas lui-même relatif. Le mot 'tout' rend l'expression paradoxale parce qu'il affirme en même temps une chose et son contraire : l'énoncé échappe à ce qu'il édicte. » (p. 26) et ce qui découle du relativisme politique : « Karl Popper est l'un des premiers à avoir mis en garde contre ce danger du relativisme en dénonçant le paradoxe de la tolérance. Lorsqu'on tolère tout, dit-il, on rend possible l'intolérance. » (p. 36). (voir *La société ouverte et ses ennemis*, vol. 1, *L'ascendant de Platon*, vol. 2, *Hegel et Marx*, Paris Seuil, 1979)

¹⁹⁵ En fait, le paradoxe n'est pas la perte de sens d'une affirmation, mais son trop plein de sens, ce qu'on juge inacceptable en logique.

qu'il semble bien que toute philosophie qui ne respecte pas strictement les trois principes logiques de l'aristotélisme – identité, non-contradiction et tiers exclu –, toute philosophie qui ne respecte pas une ontologie monovalente et une logique bivalente où $A \equiv A$ est condamnée à se révéler être un paradoxe.

La critique contre Deleuze emprunte souvent ce chemin facile. La philosophie de Deleuze est une philosophie qui se veut *affirmation de la vie*. La spécificité de la critique contre sa philosophie peut-être est celle-ci, c'est que cette philosophie de la vie, pour en faire apparaître son caractère paradoxal, il faut pousser l'affirmation jusqu'à ce qu'elle se nie dans la négation. Une critique de cette sorte devra unir la négation dans le fond et dans la forme pour que cette *identité dans la négation* puisse agir comme il se doit : démontrer la contradiction et exclure le tiers. Donc : si on admet que l'affirmation de la vie chez Deleuze est intenable, on aura montré l'inconséquence de sa pensée.

Deux auteurs ont tenté à leurs manières de dévoiler le fond profondément négatif de Gilles Deleuze et de sa pensée. Ces deux auteurs sont Alain Badiou et Alberto Gualandi, nous les avons choisi parce que ces auteurs relient la pensée de Deleuze à sa vie, et cette relation à la vie permet de mettre à jour comme une doublure nier/négation et vie/affirmation. Notons avant toute chose que notre objectif dans ce chapitre ne sera pas de contredire la pensée de Gilles Deleuze en utilisant deux auteurs. Il ne sera pas plus de critiquer ces deux commentateurs de Deleuze en utilisant Deleuze, ou encore de *défendre* Deleuze. Deleuze, à notre avis, n'a pas à être défendu. Ce chapitre sera donc l'occasion de mieux comprendre l'*authenticité* de Deleuze. Et cette problématique est celle de l'*éthique de vie* de Gilles Deleuze.

Cette *éthique de vie*, on peut en retrouver la formulation dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze oppose l'éthique à trois éléments moraux : l'analogie, l'éminence et l'équivocité¹⁹⁶. À ces trois éléments provenant du thomisme et de la scolastique – et que

¹⁹⁶ Deleuze voit ces trois éléments dans le cartésianisme contre lequel il oppose la philosophie de Spinoza. Cf. particulièrement p. 148 : « Cette théorie [de l'être chez Descartes] repose sur trois notions intimement liées :

Deleuze joint à la *Morale* – il oppose trois éléments de l'éthique spinozienne : le parallélisme, l'immanence et l'univocité. Pour Deleuze, ce dernier est probablement le plus important dans l'*Éthique*, c'est en tout cas à partir de ce dernier que Deleuze identifiera une lignée de penseurs de Duns Scott à Nietzsche en passant par Spinoza, une lignée d'immanentiste, et c'est sur ce point – celui du *plan d'immanence*, son concept le plus connu – que Deleuze sera le plus critiqué. Car la question est bien celle-ci : Si tout est égal, si tout se vaut sur un plan abstrait – tel qu'on le conçoit avec le plan d'immanence –, s'il n'y a pas de valeur ou de principe à partir duquel on peut juger ou évaluer, est-ce donc dire qu'au niveau du choix, il faille tout choisir, tout prendre, tout accepter ?¹⁹⁷

Cette question est importante dans la mesure où la question du choix, question incontournable dans le domaine de l'éthique, est posée. Ainsi, *a contrario*, l'univocité n'implique-t-elle pas qu'il soit impossible de choisir, de discriminer, de sélectionner ? Or, et c'est là généralement que l'on fait advenir la contradiction : Qu'est-ce qui justifie ce non-choix ? A-t-il fallu *choisir* le non-choix ?

Notre idée n'est, encore une fois, pas de critiquer les critiques, d'y prendre part ou de défendre Deleuze, mais plutôt de se servir de ces questions pour penser Deleuze. Ainsi, dans la première partie, nous reviendrons sur cette problématique telle qu'exposée par deux commentateurs, Alain Badiou et Alberto Gualandi, qui posent la question différemment. Cette partie se nommera « affirmation de la vie ». Ensuite, nous tenterons de comprendre différemment la question, en inversant les termes. De l'affirmation de la vie, nous passerons à « une vie d'affirmation » dans laquelle nous inclurons des éléments biographiques de Gilles

l'*équivocité* (Dieu est cause de soi, mais en un autre sens qu'il n'est cause efficiente des choses qu'il crée ; dès lors, l'être ne se dit pas au même sens de tout ce qui est, substance divine et substances créées, substances et modes, etc.) ; l'*éminence* (Dieu contient donc toute la réalité, mais éminemment, sous une autre forme que celle des choses qu'il crée) ; l'*analogie* (Dieu comme cause de soi n'est donc pas atteint en lui-même, mais par analogie : c'est par analogie avec la cause efficiente que Dieu peut être dit cause de soi, ou par soi 'comme' par une cause). »

¹⁹⁷ C'est la critique que lui font ou que lui rapportent Raymond Bellour et François Ewald : « Vous vous réclamez constamment de l'immanence : ce qui semble votre pensée la plus propre, c'est une pensée sans manque et sans négation, qui évacue systématiquement toute visée de transcendance, de quelque sorte qu'elle soit. On a envie de vous demander : Est-ce vraiment vrai, et comment est-ce possible ? » *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988, repris sous le titre « Sur la philosophie », dans *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, 1995, pp. 198 et 199.

Deleuze, à travers ce que dit Deleuze de la biographie de deux auteurs, à savoir Baruch Spinoza et Friedrich Nietzsche.

AFFIRMATION DE LA VIE

La philosophie de Gilles Deleuze est une philosophie de l'affirmation et de la vie. Toute sa vie, Gilles Deleuze a combattu les images négatives, le mépris et la petitesse, toute sa vie, il a fait la promotion d'une philosophie de la vie. Cela doit-il signifier qu'il n'y a pas de négatif dans son œuvre ?

Bien sûr que non, la question du négatif est même présente tout au long de la réflexion de Gilles Deleuze. Elle fut pourtant pour certains une occasion pour mieux attaquer sa pensée. Comment une philosophie qui se veut affirmation de la vie peut-elle laisser une place au négatif ? Et quelle serait cette place ? Ne possède-t-elle pas elle aussi cet élément, mais caché, hypocritement, derrière une façade positive et joyeuse ? Alberto Gualandi et Alain Badiou, chacun à sa manière, oppose à Deleuze un aspect négatif de sa pensée. Nous commencerons par le propos de Gualandi.

Dans son petit ouvrage titré simplement *Deleuze*, Alberto Gualandi base son livre sur le fait hautement discutable – mais qu'il n'est pas inutile de présenter – que Deleuze n'a jamais eu de vraie renommée dans l'université, en tout cas pas celle qu'il méritait :

Moins connu à l'étranger que Derrida, Lyotard ou Foucault, Deleuze a eu, en France, une popularité égale à celle des autres philosophes de sa génération ou même plus grande que la leur. Cette popularité, cependant, est due plus à des raisons « extra-philosophiques » qu'à la fortune philosophique, au sens étroit du terme, de ses doctrines. Deleuze est sûrement le philosophe contemporain sur lequel on a publié le moins de littérature scientifique, mais il est peut-être celui le plus cité, aujourd'hui autant qu'hier, dans les milieux artistiques et dans les milieux politiques « minoritaires », bien entendu, français et étrangers. Dans les programmes d'étude des départements universitaires européens, paraissent parfois les titres de ses études sur

Nietzsche, Spinoza, Proust ou Bergson, mais il est très rare qu'un cours soit dédié de façon spécifique à sa philosophie. La complexité et la difficulté de la philosophie spéculative de Deleuze offrent une explication pour cette mise à l'écart ; l'excentricité politique du personnage et le ton provocateur de son œuvre la plus connue et la plus critiquée – *L'Anti-Œdipe* – en offrent une autre¹⁹⁸.

Et Gualandi termine avec ce qui semble être l'ébauche d'une thèse pour son livre :

Cependant, nous croyons qu'il y a aussi des raisons intérieures à la philosophie de Deleuze qui expliquent la marginalité et la solitude de cette pensée¹⁹⁹.

Quelles pourraient être ces « raisons intérieures » qui expliqueraient la médiation de la pensée de Deleuze, ces raisons intérieures qui, du reste, sont aux dires de cet auteur, « suggérées par Deleuze lui-même » ?

Plusieurs années après la publication de ce livre, le constat que dressait Gualandi à son époque est partiellement contredit. Partiellement, parce que Deleuze quoique toujours un penseur marginal, est relativement bien connu et étudié dans différents milieux... jusqu'en science politique.

L'argumentation de Gualandi repose sur la distinction que fait Deleuze de la philosophie d'une part, et de l'art et de la science d'autre part, et cette distinction se comprend elle-même comme limitée d'un côté par la religion et de l'autre par l'opinion. À propos de ces deux formes de la pensée chez Deleuze, Gualandi dit ceci :

Deleuze a toujours refusé tout compromis entre la philosophie, la religion et l'opinion, comme si la philosophie ne pouvait jamais faire confiance à leurs déclarations de paix,

¹⁹⁸ ALBERTO GUALANDI, *Deleuze*, Éditions Belles Lettres, 1998, pp. 12 et 13. Ici, Gualandi fait référence au propos de Michel Serres qui voit chez Deleuze la victime d'une *conjuración universitaria* : « Reparlons de Gilles Deleuze, qui fut vraiment et sans comédie mis hors jeu : le plus bel éloge que je puisse faire de lui, c'est que la pensée philosophique l'a rendu vraiment heureux. Profondément serein. Et donc encore une fois exemplaire. » Citation de MICHEL SERRES, *Éclaircissement*, Paris, Éditions François Bourin, 1992, p. 63.

¹⁹⁹ *Idem*, pp. 13 et 14.

comme si elles conspiraient constamment contre la vie. De l'intérieur de l'espace de la philosophie, il a alors essayé de leur infliger un coup mortel en expulsant du système de la pensée tout résidu de transcendance religieuse, en refusant toute compromission avec les formes privées et publiques de l'opinion : le bon sens et le sens commun, la discussion et le consensus démocratie, les médias²⁰⁰.

Deleuze est pour Gualandi, sans être le seul, celui qui jusqu'au bout a poussé les limites de la philosophie. Gualandi se charge à sa manière, de présenter ce *désir de philosophie*, et lui-même pousse jusqu'au bout la philosophie de Deleuze, d'abord en expliquant ce qu'elle a de la *doctrine de l'Être* – comme philosophie de la Nature – et ce qu'elle a de la *doctrine de la Pensée* – comme philosophie de la création culturelle :

C'est cette combinaison d'une philosophie de la Nature et d'une philosophie de la création culturelle qui détermine l'excentricité du système de Deleuze par rapport à notre époque, et qui fait apparaître sa pensée comme « la plus dénués de culpabilité de faire de la philosophie », comme la tentative contemporaine la plus radicale d'auto-affirmation de la philosophie²⁰¹.

Nous ne pouvons que saluer l'intelligence du propos de Gualandi et de son travail de pensée sur le système deleuzien ; de même nous ne pouvons que regretter le peu de réaction qu'a suscité son petit *Deleuze*. Mais notre intérêt est ailleurs, il se trouve plus exactement dans les dernières pages du livre. Après avoir développé les deux champs de la philosophie que Gualandi voit chez Deleuze – philosophie de la Nature, philosophie de la culture –, Gualandi conclue son livre assez tristement avec un quatrième chapitre intitulé « La croyance et la foi ». Gualandi y revient sur son argumentation et conclut de la philosophie deleuzienne qu'elle « se révèle enfin comme une grande théodicée athée, comme une mystique optimiste de l'immanence »²⁰². Si toute théodicée a pour effet, selon Gualandi, « de nous persuader de dire 'oui' au monde »²⁰³, la finalité de la pensée deleuzienne s'avère être tout autre.

²⁰⁰ *Idem*, pp. 15 et 16.

²⁰¹ *Idem*, p. 25.

²⁰² *Idem*, p. 137.

²⁰³ *Ibid.* Gualandi ajoute, p. 138 : « Le grand 'Oui' cosmique embrasse maintenant la totalité de l'existant, et le philosophe rachète enfin le monde, en lui rendant son Être immanent. »

« Finalité », en effet, car pour Gualandi le développement historique même de la pensée de Deleuze a prouvé cela. Du temps de *L'Anti-Œdipe* se trouvait encore

une expression radicale du désir de reconduire la conscience déchirée de l'homme contemporain au moment initial de son histoire sans pourtant la priver de ce désir d'éternel que les religions du salut étaient appelées à satisfaire²⁰⁴.

La perspective change avec *Mille Plateaux* :

L'optimisme ontologique deleuzien semble ne plus pouvoir endurer les coups de l'histoire. [...] Entre l'*Être* et le *Devoir Être* se produit alors une fracture qui entraîne la philosophie dans une dimension *descriptive* et beaucoup moins *normative* : un « corps sans organe » demande désormais un « organisme articulé », une « segmentarité souple » nécessite une « segmentarité dure », un « flux moléculaire » une « strate doublement striée », une « science mineure » une « science majeure », une « machine nomade » un État²⁰⁵.

Il n'est pas question ici de commenter l'analyse que fait Gualandi des concepts deleuziens, qui, par ailleurs, ne sont pas présents dans la première partie de l'œuvre de Deleuze. C'est la conclusion de Gualandi qui nous intéresse :

Oscillation sans dialectique, liberté qui retombe toujours sur elle-même, la bonne nouvelle qui nous annonçait l'éternel retour du différent semble devenir une ritournelle monotone qui ne nous donne plus aucune joie. La foi dans le monde que cette intuition savait inspirer paraît vide, et le grand Oui ontologique semble se transformer dans la bouche du philosophe dans un de ces cris dont Francis Bacon nous a donné l'image terrible et inoubliable²⁰⁶.

Ainsi pour Gualandi, il y a « échec » dans la pensée de Deleuze : sa pensée a pour finalité un échec, et cet échec est éthique puisque c'est du *devoir-être* qu'il ressort :

²⁰⁴ *Idem*, p. 139.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Idem*, pp. 139 et 140.

On pourra donc dire qu'il nous paraît échouer sur deux points pour lui essentiels. Il n'a pu être fidèle jusqu'au bout au principe d'*univocité* car il n'a pas su s'empêcher d'être *analogique*. Il n'a pas pu s'affirmer jusqu'au bout en tant que système philosophique car son acte de pensée n'a pas su se démarquer de la *croyance* et de la *foi* qui sont les figures subjectives de l'*opinion* et de la *religion*²⁰⁷.

Et il rajoute – ce que nous croyons être la clé de voûte de son raisonnement :

Il est presque inutile d'ajouter que cet « échec » ne peut pas pour nous être source de rire, mais bien plutôt l'occasion d'entendre plus fort ce cri adressé à notre temps dont nous connaissons tous la dramatique vérité. Il est l'occasion de poursuivre le travail d'un grand penseur dont le plus grand « péché d'innocence » a été l'inégalable passion²⁰⁸.

Il y a donc échec – négation – dans la philosophie de Deleuze, et cette négation se trouve à son *télos*, à sa fin. « Fin » au niveau philosophique puisque Gualandi tente de pousser jusqu'à ses derniers retranchements la question ontologique de l'*Être* et du *devenir* d'une part, l'*éternel retour* d'autre part. « Fin » aussi au niveau historique puisque, pour Gualandi, le développement même de la pensée deleuzienne aboutit à une impasse, une impasse quasi-religieuse, quasi-mystique, ce qui n'a rien de drôle, pense-t-il nécessaire d'ajouter. À la fin, semble dire Gualandi, il y a non seulement comme un *manque* qui subsiste dans la pensée de Deleuze, mais Deleuze lui-même, comme penseur, *manque*. Comme si ses intentions philosophiques avaient encore à être accomplies par quelqu'un d'autre, *le penseur manque à la pensée*.

Nous nous intéresserons maintenant aux propos d'Alain Badiou dans son livre intitulé *Deleuze. La clameur de l'être*²⁰⁹. Nous pensons qu'il est intéressant de mettre en perspective

²⁰⁷ *Idem*, p. 140. Pour ce dernier commentaire, Gualandi fait référence à la phrase bien connue de Deleuze sur la « croyance en ce monde-ci » que l'on retrouve dans *Cinéma 2. L'image-temps*, Édition de Minuit, 1985, p. 223, et que par ailleurs nous avons mis en exergue de ce mémoire : « Nous avons besoin d'une éthique ou d'une foi, ce qui fait rire les idiots ; ce n'est pas un besoin de croire à autre chose, mais un besoin de croire à ce monde-ci, dont les idiots font partie. »

²⁰⁸ *Idem*, pp. 140 et 141. Gualandi termine les dernières lignes de son livre avec cette citation de PIER PAOLO PASSOLINI, *La religion de mon temps* : « Ne te fais pas d'illusions : la passion n'obtient jamais de pardon. Je ne te pardonne pas non plus, moi qui ne vis que de passion. »

²⁰⁹ Édité chez Hachette une première fois en 1997, réédité en format poche en 2007.

les deux commentaires de Gualandi et de Badiou, car il y a chez ces deux penseurs la volonté d'une part de personnaliser la pensée de Deleuze, d'autre part d'y voir du négatif. Il y a toutefois des différences. Si Badiou met l'accent lui aussi sur le rôle du négatif dans l'œuvre de Deleuze, ce n'est pas par une réflexion philosophique du même ordre que celle de Gualandi. Dans son livre, en effet, Badiou présente un Deleuze définitivement différent de celui que l'on s'imagine. Ce que cherche Badiou, en fait, c'est à faire tomber les *images traditionnelles* trop souvent associées à Deleuze. À cet égard, de longues lignes sont consacrées à l'exercice²¹⁰. Trois images sont particulièrement attaquées : la première est celle des multiplicités foisonnantes contre lesquelles Badiou oppose l'image d'un concept renouvelé de l'Un. Pour Badiou, Deleuze n'est pas le fossoyeur des concepts traditionnels de l'Un et du multiple comme on l'a prétendu, au contraire, il renouvelle le concept de l'Un renommé par Deleuze l'Un-tout. Ainsi, Badiou en conclue qu'« il faut identifier soigneusement, dans l'œuvre de Deleuze, une métaphysique de l'Un »²¹¹.

²¹⁰ Il n'est peut-être pas inutile de les nommer car certaines affirmations de Badiou ne sont pas dénuées de fondements. Notre idée, toutefois, n'est nullement de leur répondre : « [...] On pense assez communément que [la doctrine de Deleuze] encourage la multiplicité hétérogène des désirs et porte à leur accomplissement sans entraves ; qu'elle est soucieuse du respect et de l'affirmation des différences ; qu'elle constitue de ce fait une critique conceptuelle des totalitarismes, comme l'indique pratiquement le fait que Deleuze, sur ce point incomparable même avec Foucault, se soit tenu à l'écart des engagements staliniens, ou maoïstes. On pense qu'il a réservé les droits du corps contre les formalismes terrorisants ; qu'il n'a rien cédé à l'esprit du système, prônant toujours l'Ouvert et le mouvement, l'expérimentation sans norme préétablie. Qu'il a, dans sa méthode de pensée, laquelle ne connaît que les cas et les singularités, tenu bon contre les abstractions écrasantes de la dialectique. On pense aussi qu'il participe de la 'déconstruction' moderne (postmoderne ?), pour autant qu'il instruit une critique décisive de la représentation, substitue la logique du sens à la recherche de la vérité, combat les idéalités transcendantes au nom de l'immanence créatrice de la vie, bref : apporte sa pierre à la ruine de la métaphysique, au 'renversement du platonisme', par la promotion, contre le *nomos* sédentaire des Essences, du *nomos* nomade des actualisations précaires, des séries divergentes, des créations imprévisibles. On voit la confirmation de cette modernité postmétaphysique dans le chatoiement des références, les peintres (Bacon), les écrivains (Proust, Melville, Lewis Carroll, Beckett...), les dérives du désir (Sacher-Masoch), les philosophes inattendus (Whitehead, Tarde, Duns Scot...), les mathématiques métaphorisées (Riemann), les innombrables cinéastes, voire quantité d'auteurs presque inconnus (mais pas de lui), d'articles ou d'opuscules sur des questions obscures et par lui repensées, éclatantes, tant sociologiques que biologiques, esthétiques ou didactiques, linguistiques ou historiennes, oui, tout cela convoqué abruptement dans une trame affirmative et sinueuse, très éloignée en apparence des précautions et des canons de l'Université philosophique.

« On juge finalement que Deleuze, curieux de tout ce qui compose son temps, ordonnant sa pensée à la capture d'un surface événementielle miroitante, pliant sa magique écriture au franchissement de zones disparates du sens, est l'inventeur, en écho de la vertu qu'il concédait à Leibniz pour l'âge classique, d'un Baroque contemporain, où notre désir du multiple, du métissage, de la coexistence d'univers sans règle commune, en somme, notre démocratisme planétaire, trouvent de quoi se réfléchir et se déployer. Deleuze comme penseur joyeux de la *confusion* du monde. » Dans ALAIN BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Éditions Hachette, 2007, pp. 17 et 18.

²¹¹ *Ibid.*

La troisième image auquel Badiou adresse une critique (nous reviendrons seulement ensuite sur la deuxième), est celle des « productions monotones ». Badiou rappelle que Deleuze, dans chacun de ses livres, s'est intéressé à des cas ; de la variété des philosophes étudiés à l'apparente diversité des sujets : « Il s'agit toujours de pointer *des cas du concept*. »²¹² Et au bout de cette pensée, pour Badiou, on retrouve la philosophie abstraite :

Par « abstraction » on n'entendra pas qu'elle se meut dans ce qu'elle répudie absolument, soit la généralité qui subsume les cas concrets. On dira seulement que sa mesure propre est la consistance quasi organique des connexions conceptuelles, et la constante mise en mouvement de cette consistance par le plus grand nombre de cas possibles²¹³.

La philosophie de Deleuze, selon Badiou, est une philosophie abstraite qui recherche l'abstraction.

Finalement, la deuxième figure à laquelle Badiou s'attaque, et qui nous intéresse plus particulièrement est celle de l'« automate purifié », c'est-à-dire la figure de ceux qui voit en Deleuze le philosophe de l'autonomie, de l'idéal anarchisant de l'individu souverain. Badiou, à l'image de Søren Kierkegaard, introduit la notion de choix authentique : « Un choix authentique n'est jamais le choix de ceci ou de cela, il est le choix de choisir, le choix entre le choix et le non-choix. »²¹⁴ C'est ce choix du choix que Deleuze refuse de faire et Badiou en conclue ceci sur sa philosophie :

Il en résulte que le choix est d'autant plus « pur » qu'il est automatique, que c'est en réalité nous qui sommes choisis, et non pas du tout, comme la philosophie de la représentation le prétend, qui sommes centre, ou foyer, d'une décision²¹⁵.

²¹² *Idem*, p. 25.

²¹³ *Idem*, p. 29.

²¹⁴ *Idem*, p. 21.

²¹⁵ *Idem*, pp. 21 et 22.

Avec Deleuze, nous ne ferions pas de choix, nous serions *choisis*. Et c'est de cette manière que Badiou peut parler d'automate en ce qui a trait au désir. Il n'en va pas autrement avec la pensée :

Penser n'est pas l'écoulement spontané d'une capacité personnelle. C'est le pouvoir, durement conquis *contre soi*, d'être contraint au jeu du monde²¹⁶.

Laissez passer en soi la pensée nécessite un entraînement personnel qui fait dire à Badiou qu'il y a comme un aristocratism dans la pensée deleuzienne et que cet aristocratism ne peut être compatible qu'avec en certain ascétisme. Ce qui ne va pas sans rappeler les stoïciens :

Il en résulte que cette philosophie de la vie est essentiellement, tout comme le stoïcisme (mais pas du tout comme le spinozisme, en dépit du culte que Deleuze lui voue), une philosophie de la mort²¹⁷.

Ainsi, pour Badiou, la philosophie deleuzienne est une philosophie de la mort, car elle est la seule capable d'allier extériorité, impersonnalité et immanence :

Car la mort est par excellence ce qui est à la fois dans le rapport le plus intime avec l'individu qu'elle affecte, et dans une totale impersonnalité ou extériorité par rapport à lui. En ce sens, elle *est* la pensée, puisque penser est justement venir ascétiquement au point où l'individu est transi par l'extériorité impersonnelle, qui est aussi bien son être authentique²¹⁸.

Ce dernier point nous intéresse particulièrement, évidemment parce qu'il s'adresse à l'éthique personnelle de Deleuze, mais plus encore parce qu'il contredit tout ce que nous avons pu dire sur Deleuze jusqu'à maintenant. Si Gualandi tentait d'extrapoler jusqu'à sa limite la philosophie deleuzienne, Badiou se propose au contraire de nous expliquer un Deleuze que

²¹⁶ *Idem*, p. 22.

²¹⁷ *Idem*, pp. 23 et 24.

²¹⁸ *Idem*, p. 24.

personne n'aurait compris jusqu'à lui. Soit deux choses à ce moment-ci : l'une, Badiou dit vrai et c'est Deleuze qui nous a menti, à chaque fois où il disait *vie*, il signifiait *mort* ; l'autre, Badiou a tout faux, et Deleuze qui dit *vie* signifie *vie*. Qui dit vrai ? Lequel allons-nous choisir ?

Or, nous prenons les deux, et même qu'ils nous semblent tous deux possibles, justement parce qu'ils se contredisent. À la doublure « *dire la vie et la vivre vraiment* » qui semblait être le propos de ce chapitre, s'en ajoute une deuxième : « Dire ou ne pas la dire, vivre ou ne pas la vivre, cette affirmation : '*dire la vie ou la vivre vraiment*'. » Mais plus encore, ceci nous interpelle sur la vie de Deleuze. Évidemment, on pourrait mentionner que Deleuze a menti, que chaque fois qu'il disait *vie* il signifiait *mort*, comme Badiou le soutient, mais c'est la notion d'authenticité qui nous intéresse, à savoir dans sa pratique, dans sa *vie*, Deleuze a-t-il été porteur de *vie* ou de *mort* ? Ou encore, quelle est la place du négatif dans cette *vie* et dans cette *mort* ?

UNE VIE D'AFFIRMATION

C'est le sens du négatif que nous aimerions expérimenter ici. Le négatif a une place importante dans la philosophie de Gilles Deleuze, c'est assez clair. Contrairement à Gualandi, il ne nous semble pas que ce négatif se trouve, au niveau philosophique, dans une fin dernière. Contrairement à Badiou, il ne semble pas que ce soit dans une aporie découlant du développement logique d'une pensée de l'immanence. S'il y a une part pour le négatif, elle nous semble être au début de tout : dans le choix des textes, dans le choix de faire de la philosophie, dans le choix de vivre. C'est à cette part du négatif que sera consacrée cette partie de chapitre.

Ce négatif est déjà présent dans le choix des textes que Deleuze a lu. Dans *Pourparlers*, Deleuze mentionne justement les lectures qu'il a fait. Nous le citons au long, car ce texte est

très beau, et détermine en grande partie tout notre travail. Dans ce texte, Deleuze répond à Michel Cressole²¹⁹ :

Alors j'en viens à ta première critique, où tu dis et redis sur tous les tons : tu es bloqué, tu es coincé, *avoue-le*. Procureur général. Je n'avoue rien. Puisqu'il s'agit par ta faute d'un livre sur moi, je voudrais expliquer comme je vois ce que j'ai écrit. Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique : « Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela. » Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. Moi, j'ai « fait » longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou tel auteur. Mais je me donnais des compensations de plusieurs façons : d'abord en aimant des auteurs qui s'opposaient à la tradition rationaliste de cette histoire (et entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc.). Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique. Mon livre sur Kant, c'est différent, je l'aime bien, je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages – tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d'autant plus hypocrite qu'on nous confère le titre de législateurs. Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre. Et aujourd'hui il y a des gens qui se marrent en me reprochant d'avoir écrit même sur Bergson. C'est qu'ils ne savent pas assez d'histoire. Ils ne savent pas ce que Bergson, au début, a pu concentrer de haine dans l'Université française, et comment il a servi de ralliement à toutes sortes de fous et de marginaux, mondains ou pas mondains. Et malgré lui ou pas, peu importe.

C'est Nietzsche que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement. Des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait. Il vous donne un goût pervers (que ni Marx ni Freud n'ont jamais donné à personne, au contraire) : le goût pour chacun de dire des choses simples en son propre nom, de parler par affects, intensités, expériences, expérimentations.

²¹⁹ « Lettre à Cressole », dans MICHEL CRESSOLE, *Deleuze*, Éditions Universitaires, 1973. Repris dans GILLES DELEUZE, *Pourparlers 1972-1990*, op. cit., pp. 14 et 15, sous le titre « Lettre à un critique sévère ».

Ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que Deleuze admet facilement cette idée de la négation présente dans sa philosophie. Il y a déjà la négation présente chez les auteurs contre lesquels il s'oppose, mais l'opposition elle-même peut être perçue comme *négatif*. Deleuze ne s'en cache pas. Les philosophes qu'il a décidé de lire, ceux sur qui il a travaillé, ce sont des penseurs qui s'opposaient à d'autres. Bien des chapitres de *Spinoza et le problème de l'expression* sont destinés à s'opposer à Descartes, et il est impossible de comprendre Spinoza sans son opposition au cartésianisme de l'époque. C'est le sens de l'intempestivité de la philosophie. La philosophie est intempestive, elle s'oppose toujours à son époque, aux pensées creuses, aux opinions, au sens commun. Mais avant d'aller plus loin sur cette question, nous passerons par ce que dit Deleuze de deux des auteurs dont il a fait l'analyse de la biographie.

Dans son petit *Nietzsche* (1965)²²⁰, Deleuze retrace d'abord la biographie de ce philosophe. Toutes les grandes étapes de sa vie y sont exposées : la mort de son père lorsqu'il était jeune, son enfance et son éducation dans un milieu féminin, son professorat de philologie à Bâle, sa rencontre avec Richard Wagner et Cosima (la fille de Franz Liszt), la publication de *La Naissance de la Tragédie*, puis sa maladie, et voici comment Nietzsche lui-même décrit son état en 1880 :

Une continuelle souffrance, chaque jour pendant des heures une sensation toute proche du mal de mer, une demi-paralysie qui me rend la parole difficile et, pour faire diversion, des attaques furieuses (à la dernière, je vomis pendant trois jours et trois nuits, j'avais soif de la mort...). Si je pouvais vous décrire l'incessant de tout cela, la continuelle souffrance tenaillante à la tête, sur les yeux, et cette impression générale de paralysie, de la tête aux pieds²²¹.

La partie qui suit ce commentaire rapporté par Deleuze rappelle les faits de la maladie de Nietzsche. Nous nous sommes arrêté ici dans le rappel de la biographie car ce qui nous intéresse ici, et c'est ce qui intéresse Deleuze dans la première partie de son petit livre, c'est

²²⁰ Nietzsche, Presses Universitaires de France, 1965.

²²¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, cité dans GILLES DELEUZE, *idem*, p. 9.

le rapport entre maladie et vie saine, et nous pensons que le lien avec l'aspect biographique de la pensée de Deleuze est évident.

Gilles Deleuze a été longtemps très malade. Dans *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* de Pierre-André Boutang, plus précisément dans « E comme Enfance », Deleuze parle de sa santé fragile, de la tuberculose qui l'affectera autour de 1968. Même si Deleuze a toujours tendance à diminuer l'importance de ce point de biographie – ou peut-être justement à cause de cela –, nous pensons qu'il est à propos d'établir un rapport entre sa maladie et les commentaires qu'il fait sur la maladie chez Nietzsche. Ainsi, à ce propos, Deleuze se demande : « En quel sens la maladie – ou même la folie – est-elle présente dans l'œuvre de Nietzsche ? » Et il répond :

Jamais Nietzsche n'a conçu la philosophie comme pouvant procéder de la souffrance, du malaise ou de l'angoisse – bien que le philosophe, le type du philosophe selon Nietzsche, ait un excès de souffrance. Mais, pas plus il ne conçoit la maladie comme un événement affectant du dehors un corps-objet, un cerveau-objet. Dans la maladie, il voit plutôt un point de vue sur la santé ; et dans la santé, un point de vue sur la maladie²²².

C'est donc dire que la maladie est le lieu duquel on peut avoir un point de vue sur la santé. Et c'est à partir de ce lieu malade qu'il est possible d'avoir un regard sain sur la vie. Voici ce qu'en dira Nietzsche dans son *Ecce Homo* :

Observer en malade des concepts plus sains, des valeurs plus saines, puis, inversement, du haut d'une vie riche, surabondante et sûre d'elle, plonger les regards dans le travail secret de l'instinct de décadence, voilà la pratique à laquelle je me suis le plus souvent entraîné...²²³

C'est le propre du renversement et de la transvaluation. Par ailleurs, Deleuze rappelle que la démence de Nietzsche à partir de 1888 fut non pas la conséquence du renversement constant

²²² *Idem*, p. 9.

²²³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si sage, I. Cité par Deleuze *in ibidem*.

entre vie saine et maladie, mais justement l'incapacité à opérer cette mobilité, cet art du déplacement, « ne pouvant plus *par sa santé* faire de la maladie *un point de vue sur la santé* »²²⁴.

Nous reviendrons sur cette notion de déplacement, mais avant, nous aimerions parler un peu plus d'un autre philosophe que Deleuze apprécie particulièrement, il s'agit de Spinoza, que Deleuze affectionne et surnomme le *Prince des philosophes*. Dans son *Spinoza. Philosophie pratique*, un texte de Deleuze est consacré à la biographie de Spinoza, plus particulièrement le premier chapitre intitulé simplement « Vie de Spinoza ». Le premier paragraphe résume à lui seul la vie de Spinoza et montre bien le rapport Spinoza—Nietzsche dans l'œuvre de Deleuze et du profond respect et même de l'admiration qu'il leur portait :

Nietzsche a bien vu, pour l'avoir vécu lui-même, ce qui fait le mystère de la vie d'un philosophe. Le philosophe s'empare des vertus ascétiques – humilité, pauvreté, chasteté – pour les faire servir à des fins tout à fait particulières, inouïes, fort peu ascétiques en vérité²²⁵. Il en fait l'expression de sa singularité. Ce ne sont pas chez lui des fins morales, ni des moyens religieux pour une autre vie, mais plutôt les « effets » de la philosophie même. Car il n'y a pas du tout d'*autre* vie pour le philosophe. Humilité, pauvreté, chasteté deviennent dès maintenant les effets d'une vie particulièrement riche et surabondante, suffisamment puissante pour avoir conquis la pensée et s'être subordonné tout autre instinct – ce que Spinoza appelle la Nature : une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets. Humilité, pauvreté, chasteté, c'est sa manière à lui (le philosophe) d'être un Grand Vivant, et de faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle. Si bien qu'en attaquant le philosophe on se donne la honte d'attaquer une enveloppe modeste, pauvre et chaste ; ce qui décuple la rage impuissante ; et le philosophe n'offre aucune prise, bien qu'il prenne tous les coups²²⁶.

Ce grand paragraphe en dit beaucoup sur la condition d'être du philosophe qui, il nous semble, n'est pas loin de celle que pouvait ressentir Gilles Deleuze par rapport à sa propre condition. C'est bien la modestie qui a prévalu dans l'œuvre de Deleuze, mais pourtant,

²²⁴ *Idem*, p. 10.

²²⁵ Ici, Deleuze fait référence à NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, III.

²²⁶ GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, pp. 9 et 10.

quelle grandeur dans les effets ! Philosophe de la minorité, Deleuze est le modèle du stoïque, ou comme il le dira de Spinoza, du *philosophe-artisan* qui polie les verres nécessaires pour mieux voir. Mais quel est le but de cette vie humble, pauvre et chaste ?

Dans toute sa manière de vivre comme de penser, Spinoza dresse une image de la vie positive, affirmative, contre les simulacres dont les hommes se contentent. Non seulement ils s'en contentent, mais l'homme haineux de la vie, honteux de la vie, un homme de l'autodestruction qui multiplie les cultes de la mort, qui fait l'union sacrée du tyran et de l'esclave, du prêtre, du juge et du guerrier, toujours à traquer la vie, la mutiler, la faire mourir à petit ou long feu, la recouvrir ou l'étouffer avec des lois, des propriétés, des devoirs, des empires : voilà ce que Spinoza diagnostique dans le monde, cette trahison de l'univers et de l'homme²²⁷.

C'est donc dire qu'il y a diagnostic, c'est donc dire que le philosophe, aussi humble, pauvre et chaste soit-il, a encore quelque chose à dire sur le monde. C'est donc dire que le philosophe est un médecin de la multitude, un médecin des corps. Il y a là, plus que partout ailleurs, une véritable éthique du *philosophe-médecin*. Tout le négatif à quoi le philosophe semble appartenir doit servir à quelque chose sur le plan de la pensée. Le fond auquel appartient le philosophe, c'est l'intempestif contre le négatif duquel il provient : la société est négativité et le philosophe ne vit pas à l'extérieur de la société, il ne vit pas dans un autre monde.

Si la société est négativité, le philosophe est celui par qui il est possible de l'expulser. À propos de Spinoza, Deleuze rappelle que « le reproche que Hegel [faisait] à Spinoza, [était] d'avoir ignoré le négatif et sa puissance » ; pour Deleuze, pourtant, c'est justement là « la place et l'innocence de Spinoza, sa découverte propre » :

Toutes les manières d'humilier et de briser la vie, tout le négatif ont pour lui deux sources, l'une tournée vers le dehors et l'autre vers le dedans, ressentiment et mauvaise conscience, haine et culpabilité. « La haine et le remords, les deux ennemis fondamentaux du genre humain. »²²⁸ Ces sources, il ne cesse de les dénoncer comme

²²⁷ *Idem*, p. 21.

²²⁸ Deleuze fait référence ici à SPINOZA, *Court traité*, premier dialogue.

liées à la conscience de l'homme et ne devant tarir qu'avec une nouvelle conscience, sous une nouvelle vision, dans un nouvel appétit de vivre. Spinoza sent, expérimente qu'il est éternel²²⁹.

Et à propos de l'accusation, que pourrait émettre la société, Deleuze dit ceci :

La satire, c'est tout ce qui prend plaisir à l'impuissance et à la peine des hommes, tout ce qui exprime le mépris et la moquerie, tout ce qui se nourrit d'accusations, de malveillances, de dépréciations, d'interprétations basses, tout ce qui brise les âmes (le tyran a besoin d'âmes brisées, comme les âmes brisées, d'un tyran)²³⁰.

Ce rire qui procède de la moquerie est bien l'arme avec laquelle les forces dépréciatives attaquent la vie, la pensée, le philosophe. On comprend bien Gualandi de ne pas vouloir rire suite à l'« échec » de Deleuze, mais tout indique que le philosophe est celui qui transforme ce qui semblait négatif en affirmation de la vie. Ainsi en est-il des *vertus* qui prennent un tout nouveau sens chez Deleuze, sens qu'expérimentera Spinoza :

Car Spinoza fait partie des vivants-voyants. Il dit précisément que les démonstrations [géométriques] sont les « yeux de l'esprit »²³¹. Il s'agit du troisième œil, celui qui permet de voir par-delà tous les faux-semblants, les passions et les morts. Pour une telle vision, il faut les vertus, humilité, pauvreté, chasteté, frugalité, non plus comme des vertus qui mutilent la vie, mais comme des puissances qui l'épousent et la pénètrent²³².

Ainsi, il y a comme une certaine négativité dans le choix de vie du philosophe, mais ce choix est toujours fait dans la perspective de l'affirmation de la vie.

Ces deux exemples de Nietzsche et de Spinoza montrent bien le rôle et le lieu du négatif chez ces deux auteurs. Contre Gualandi qui soutient que la philosophie aboutit à un négatif sous forme d'un absolu, Deleuze par l'entremise de Nietzsche, lui répond déjà que le

²²⁹ GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 22.

²³⁰ *Idem*, p. 23.

²³¹ Deleuze fait référence ici à SPINOZA, *Traité théologico-politique*, chap. 13 ; *Éthique*, V, 23, scolie.

²³² *Idem*, pp. 23 et 24.

lieu du négatif, c'est le lieu d'où l'on regarde : c'est une question de point de vue, c'est une question de perspective. Contre Badiou qui soutient que le philosophe Deleuze vit dans un ascétisme négateur, Deleuze par l'entremise de Spinoza, montre bien le but de cet ascétisme : *polir des verres*, affirmer une nouvelles vision jamais perçue auparavant. C'est une question de visibilité : N'a-t-on jamais vu quelque chose en Deleuze ? Ne verra-t-on jamais quelque chose à partir de lui ?

Ainsi, dans le choix que fait le philosophe de penser : il y a quelque chose qui contraint, il y a quelque chose qui s'oppose à lui comme à la pensée. La pensée, en fait, fonctionne toujours comme une opposition. Une opposition non plus dans le sens hégélien, dans laquelle deux éléments se font face et s'affrontent, mais une opposition dans ce sens précis où la pensée *est* opposition à quelque chose, où la pensée s'affirme et se crée dans une opposition à quelque chose : *contre* une autre pensée, *contre* une situation, *contre* une tradition, *contre* un événement. Cette opposition n'est pas morale ou prescriptive : il ne s'agit pas de critiquer *pour le mieux*, il s'agit de repérer des *occasions de penser*. Notre choix de commenter Gualandi et Badiou n'allait pas autrement : il ne s'agissait pas pour nous de trouver des cibles à démolir – même que nous n'avons *rien* à redire à leur analyse qui sont toutes deux d'une grande finesse –, il s'agit de repérer les *occasions de penser*, et Gualandi et Badiou ont été pour nous des occasions de penser.

REMARQUES CONCLUSIVES

Le négatif est partout, il est dans les pouvoirs dominants, il est dans les idées creuses qui agissent en société à travers la perpétuation des relations de dominations : l'opinion et la religion. À partir de quel lieu peut-on agir à notre tour ? ou comme le dirait peut-être Deleuze, quel est le lieu de l'intempestif ? Si tout est négatif, le seul lieu où il est possible d'avoir une pensée affirmative, à notre avis, c'est le lieu le plus profond, le plus profond des négatifs, le fond où celui-ci se dissout dans un *effondement* : un point de vue malade sur la vie saine, l'ascétisme d'une vie surabondante.

Deleuze, en ce sens, est un auteur stoïque – ascète si l'on veut. Mais il ne suffit pas de dire ceci, car de sa vie personnelle, il n'y a pas grand-chose à en dire (en grande partie par manque d'information, mais tout autant parce qu'il n'est pas sûr que nous y trouverions quelque chose de substantiel : « les vies des professeurs sont rarement intéressantes », disait-il lui-même). Mais, la problématique qui nous intéresse, plutôt, est celle de la performance, qui pourrait se formuler ainsi : Que fait Deleuze quand il écrit ? Une telle question nous oblige à ne pas nous contenter du lieu d'où il parle, mais nous force, nous *contraint* à regarder où il regarde, à adopter son point de vue.

Quelle est la perspective sur l'affirmation de la vie de Deleuze ? Inversé, cela donne, Quelle fut la vie d'affirmation que Deleuze a pu vivre ? C'est en ce sens que nous avons pu parlé d'« authenticité », mot lourd de sens que nous avons l'audace de prendre le plus légèrement qu'il se peut : La vie de Deleuze a-t-elle été conforme, adéquate, avec sa pensée ? En regardant dans la direction où il a regardé, il nous semble qu'il y a déjà là des éléments de réponse. Où regarde Deleuze, quelle est sa perspective sur la vie ? Voilà une nouvelle question éthique.

Ainsi, *affirmation de la vie* et *vie de l'affirmation* fusionnent – c'est à notre avis le sens d'« authenticité ». Une question pourtant demeure, c'est la première question qui revient, et qui d'autre part nous a suivi jusqu'ici, ne nous a jamais quitté et ne nous quittera plus : *Qui parle ?* ou mieux *Qui fait parler l'autre ?* C'est bien de pouvoir affirmer que Deleuze est authentique avec lui-même, mais *Qui dit cela ?* ou mieux *Qui fait dire cela à Deleuze ?* Il s'agit là de la difficile question du commentaire dont le premier chapitre tentait de rendre compte dans le cas du commentaire deleuzien, mais conjuguée à la troisième question de la perspective, elle peut se résumer ainsi : Dans quelle perspective un commentateur peut-il parler de l'objet de son commentaire ? Quand nous avons parlé de Nietzsche, nous avons parlé de constant déplacement entre maladie et vie saine, de constant déplacement de points de vue, de perspectives. C'est un peu ce que nous avons tenté de faire tout au long des trois premiers chapitres de notre mémoire. À partir du prochain chapitre nous travaillerons la question différemment. Ce chapitre sera en quelque sorte un retour au premier chapitre, mais

dans la perspective du commentateur commenté, de l'observateur observé, de l'étudiant étudié.

Ainsi, la problématique nous amène à nous-même, à notre propre lecture, et à celle des autres commentateurs. On retourne le projecteur : nous parlions des « lectures de Deleuze » en prenant le génitif dans son sens subjectif (Deleuze lit des auteurs), nous prendrons désormais le génitif de l'expression dans son sens objectif (Deleuze est l'objet de la lecture). On retourne la projection : Deleuze comme sujet d'une éthique devient l'objet d'une éthique. Il faut pour cela *balaftrer* notre regard, *écorcher* notre touché, nous prenons l'expression d'Eugène Zamiatine :

Or, seuls ont conscience d'eux-mêmes, seuls reconnaissent leur individualité, l'œil dans lequel vient de tomber une poussière, le doigt écorché, la dent malade. L'œil, le doigt et la dent n'existent pas lorsqu'ils sont sains. N'est-il pas clair, dans ce cas, que la conscience personnelle est une maladie ?²³³

Si les trois chapitres tentaient de passer en revue les trois questions qu'étaient *Deleuze parle-t-il en son nom ? Y a-t-il une éthique chez lui ? Est-il conséquent avec son éthique ?* – trois questions qui correspondent aux trois premiers chapitres – les trois prochains chapitres auront pour tâche de refaire ce que nous tentons d'accomplir depuis le début : *retourner les questions*. Cette fois-ci, nous retournerons les trois principales questions avec la lecture de Deleuze chez les commentateurs : *Qui parle lorsqu'on lit Deleuze ? Quelle est l'éthique des commentateurs ? Les commentateurs sont-ils conséquents avec eux-mêmes, s'appliquent-ils la philosophie qu'ils défendent ?*

²³³ EUGÈNE ZAMIATINE, *Nous autres*, Édition Gallimard, 1999, p. 127.

DEUXIÈME SECTION

ÉTHIQUE DE L'INTERPRÉTATION

CHAPITRE IV

RÉFLEXION ET TEMPS

Je suis tous les grands noms de l'histoire.
FRIEDRICH NIETZSCHE, *correspondance*.

Je²³⁴ voudrais débiter ce chapitre en expliquant la difficulté avec laquelle j'ai eu à l'écrire et à le penser. Quelque chose me tourmente, quelque chose qui ne passe pas. Et c'est à la manière d'une thérapie qu'il faudra voir les trois derniers chapitres de ce mémoire.

La difficulté a été telle, que de la quarantaine de pages que composait originellement ce chapitre, je suis passé à la moitié. Ce n'est pas que j'avais tellement de choses à dire ou à expliquer, en fait je n'y disais pas grand-chose, et rien n'indique que l'état actuel du chapitre en soit tellement différent – c'est que, finalement, je suis en train d'écrire non plus sur une compréhension que j'ai de quelque chose, mais sur le fait que je ne comprends pas quelque chose. J'ai sélectionné le mieux que j'ai pu pour faire en sorte que sans nécessairement expliquer l'inexplicable, que cet inexplicable soit communicable. Et c'est cet inexplicable que j'aimerais traiter, partiellement, parce que la difficulté en question est comme enchâssée dans le propos du texte : l'inexplicable est *dans* le texte, il est *impliqué* dans le texte. En fait, cet inexplicable est à l'image que j'avais du travail de la pensée, dans mon cas, précisément, la lecture.

La lecture – et nous le verrons, la *relecture* – a toujours été présente dans mon propos. Car j'ai considéré la lecture comme le propre du travail étudiant, de celui qui doit prouver

²³⁴ Du *nous* au *je* : on passe momentanément du *mémoire* à l'*essai*.

un savoir afin d'obtenir un diplôme. Que dois-je faire pour montrer que j'ai les connaissances nécessaires sur un domaine, dans une discipline ? Que dois-je faire pour que l'on me décerne un diplôme ? Inversement : Pourquoi ai-je l'impression que je dois quelque chose pour faire acte de penser ? Et cela concerne toute l'académie.

Or, le processus dans lequel je me trouve est directement en contradiction avec tout ce que j'ai pu dire depuis le début : je parlais de la méthode comme d'une pratique sociale, de l'éthique comme d'une éthologie des corps, de l'affirmation comme d'un point de vue sur la vie. Si tout le deuxième chapitre tente d'expliquer le fait même que l'on ne parle que lorsqu'on a la puissance de parler, le sentiment qui reste sur ce que je suis en train de faire, en fin de compte, est bien celui que *j'écris parce qu'on me demande d'écrire*. Et au sentiment de la *puissance*, c'est celui du *devoir* qui prend place. Que j'écrive maintenant ne relève pas du fait que j'ai le *pouvoir de parler*, mais du fait qu'on m'en ait donné le *droit*. Et au pouvoir comme potentiel, c'est celui d'une tout autre forme qui se révèle : « Je dois. »

On me voit venir, je le sais. On se dit : « Voilà, il ne lui restera qu'à présenter Kant, et le cycle des philosophes commentés par Deleuze sera complété : Hume, Bergson, Spinoza, Nietzsche... Kant. » C'est partiellement vrai. L'idée première était bien de présenter Kant (d'où la quarantaine de page), mais c'était avant tout afin de se servir de lui dans le développement d'un concept, celui de « réflexion ». La première idée que j'avais était de faire une lecture de *La philosophie critique de Kant* (1963), en faire une lecture et un commentaire. À l'image de mon premier chapitre et en réponse à celui-ci, j'allais dégager la notion de réflexion et montrer en quoi elle m'était utile pour penser ma propre pensée dans Deleuze : je réfléchis Deleuze comme je fais réfléchir les concepts entre eux depuis le début (interprétation et éthique, méthode et problème, réflexion et temps, *etc.*), et à la fin, on aurait découvert une nouvelle image de la pensée qui est celle de la *réflexion* : on aurait alors obtenu un commentaire original sur Deleuze et du même coup un début de théorisation sur la notion de relecture. Tout était pensé, calculé, réglé.

Mais voilà, c'était sous-estimer Kant : Kant n'est pas le penseur de la règle, mais le penseur du dérèglement, il n'est pas celui de l'accord et du calcul, mais celui du désordre et de la confusion. Si on le voit tellement comme le penseur de l'ordre, c'est que cet ordre toujours à recommencer est fait au prix d'une violence inouïe sur soi et sur la pensée. Lire Kant, même avec un intermédiaire comme Deleuze, c'est s'exposer aux pires dangers que peut offrir la pensée. À sa manière, Kant se tient à une des extrémités de la pensée, non pas comme une démente ou une folie, mais comme une raison et une santé mentale (ce qui est souvent bien pire et plus dangereux). La lecture de Kant est un terrible labyrinthe en ligne droite²³⁵, l'organisation du texte kantien est à l'image d'un procès dont on ne peut en sortir que perdant. Je la pensais cette lecture comme simple : je lis le Kant de Deleuze, et voilà, le commentaire viendrait comme de lui-même. Mais comme disait Deleuze citant Leibniz, « je croyais entrer dans le port, mais [...] je fus rejeté en pleine mer »²³⁶. Mais voilà, de cette lecture, je n'en suis pas encore sortie, et il semble bien que cela prenne encore beaucoup de temps avant que je puisse en sortir.

Mais quel est donc ce problème que peut poser la lecture de Kant ? Le problème est à plusieurs niveaux, intérieur et extérieur à la pensée. La lecture que j'ai de Kant remet en question tout ce que j'ai pu penser de Deleuze. Ma réflexion mélange maintenant les concepts kantien, elle tente d'en sortir avec des concepts deleuziens, mais y retombe à chaque fois : le problème se déploie, s'élargie, prend de l'ampleur, mais toujours dans un resserrement, un rapetissement, un amoindrissement. Mais surtout, il y a quelque chose qui flotte au-dessus de ma tête, sans cesse, comme si quelqu'un m'observait et me jugeait. La lecture de Kant est à ce point difficile, à notre avis, qu'elle possède comme la capacité de se vriller dans les esprits.

²³⁵ Dans l'*Abécédaire de Gilles Deleuze*, « K pour Kant », Deleuze cite Borges et rapporte ce propos à la pensée kantienne.

²³⁶ Cité par Deleuze dans « Un portrait de Foucault », entretien avec Claire Parnet [1986], réédité dans *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, p. 142 : « Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port, mais, lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. »

La lecture de Kant est difficile. On le veut bien, mais il faudra bien en sortir pour que ce mémoire soit rédigé. Alors, comment en sortir, de cette lecture de Kant ? Voilà la question que poseront ces trois derniers chapitres : Comment cesser de lire Kant ?

L'utilisation du *je* n'est pas fortuite. Il m'a semblé qu'il était nécessaire, même momentanément, pour expliquer la *difficulté* de rendre une lecture de Kant, non seulement au niveau de la complexité des notions, mais surtout parce qu'un texte kantien, ou un commentaire sur Kant, a toujours la capacité d'alourdir le lecteur : la lecture de Kant est un poids, une charge. J'utilise le *je* momentanément, mais je pense qu'il sera un vecteur de sortie : à travers *moi*, sortir de *soi*. Ainsi, c'est en quelque sorte ce moi que j'étudierai dans les prochaines pages. Mon hypothèse, c'est que j'approcherai de Deleuze. Et si j'échoue, au moins j'en serais sorti : parce que penser avec un auteur, c'est aussi penser (à) (s')en sortir.

REFLEXION SUR LE TEMPS

Il faut bien sortir de Kant, mais nous²³⁷ pensons qu'il faille commencer avec lui pour en sortir. De même, si un de nos problèmes est la lecture, nous pensons que c'est aussi par elle que nous réussirons à en sortir. Les premiers chapitres ont pu être qualifiés de « lecture de l'éthique », ici, il nous faudra parler de « lecture de la lecture », et ce que nous tenterons de faire, c'est d'exposer des idées sur la *relecture*. Ces idées ne seront pas une méthode de lecture distincte – comme les *deux lectures* mentionnées dans l'introduction ont pu l'être –, mais plus simplement, elle est la méthode même du travail de l'écrit employé normalement – on relit notre travail pour l'améliorer, pour le corriger –, excepté le fait que dans notre cas, nous ne cacherons rien, nous ne subtiliserons rien à ce que nous avons déjà écrit : nous présenterons tout, nous avouerons tout, nous confesserons tout. Si la relecture sert habituellement à étouffer les erreurs, ici au contraire, nous dévoilerons tout ce qu'elle aura fait découvrir, ce qui donnera au texte une apparence d'excès, une impression de répétition.

²³⁷ Du *je* au *nous* : on revient à un *mémoire*.

Qu'est-ce qu'une relecture ? La manière dont nous la concevons et dont nous voulons la travailler, elle est un moment qui se veut critique par rapport à trois temps de l'écrit : 1) relecture comme *re*-lecture de ce qui fut écrit (et complémentaire de ce qui fut lu) ; 2) relecture comme lecture de soi en train de lire et d'écrire ; 3) relecture comme anticipation de ce qui sera lu et écrit, mais qui se trouve déjà en germe dans l'écrit présent. Il s'agira donc dans le présent chapitre de relire au passé, de relire ce que nous avons écrit – en l'occurrence, de relire les trois premiers chapitres –, mais tout autant de se lire en train d'écrire (dans le cinquième chapitre), ainsi qu'anticiper de futurs écrits (sixième chapitre).

En grande partie, ce schème du rapport aux trois temps, c'est Kant qui nous l'a inspiré : sa conception du temps est justement celle d'un déroulement infini du passé vers l'avenir. Deleuze fait mention de cette conception du temps si particulière à Kant dans un article intitulé « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne »²³⁸. Il s'agit d'un écrit tardif mais que nous estimons pertinent pour comprendre l'apport de Kant à la pensée de Deleuze. Deleuze commence son article avec une citation de Shakespeare, on la retrouve dans le *Hamlet* :

The time is out of joint.

En français, cela se traduit par « Le temps est hors de ses gonds »²³⁹. Mais quelle est cette conception si particulière du temps qu'introduit Kant pour que Deleuze puisse en dire de ce temps qu'il est *hors de ses gonds* ? Selon Deleuze, il s'agit rien de moins que d'un renversement de notre rapport au temps. Avant Kant, la conception du temps que nous avions était celle-ci : « Le temps est une donné de la perception. » C'est-à-dire, nous percevions de l'espace, de la matière, nous percevions du temps. Le temps était donc inscrit dans notre perception. Et cela était possible parce que le temps était en rapport avec le mouvement – le mouvement déterminait le temps : le mouvement cyclique (le plus *grand* des mouvements, le

²³⁸ « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » dans *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, 1993.

²³⁹ *Idem*, p. 40.

mouvement des astres) déterminait un temps cyclique. Or voilà, Kant nous dit que désormais, ce n'est pas le mouvement qui détermine le temps, c'est le temps qui détermine le mouvement. D'une même, nous percevons le temps comme une succession. Là encore, il y a renversement et Deleuze le dira en ces termes :

Si le temps lui-même était succession, il faudrait qu'il succède dans un autre temps, à l'infini. Les choses se succèdent dans le temps divers, mais aussi bien elles sont simultanées en même temps, et elles demeurent dans un temps quelconque. Il n'est plus question de définir le temps par la succession, ni de l'espace par la simultanéité, ni la permanence par l'éternité. Permanence, succession et simultanéité sont des modes ou des rapports de temps (*durée, série, ensemble*)²⁴⁰.

Avec Kant, le temps n'est plus déterminé, c'est lui qui détermine tout. Continuons :

Tout ce qui se meut et change est dans le temps, mais le temps lui-même ne change pas, ne se meut pas, pas plus qu'il n'est éternel. Il est la forme de tout ce qui change et se meut, mais c'est une forme immuable et qui ne change pas. Non pas une forme éternelle, mais justement la forme de ce qui n'est pas éternel, la forme immuable du changement et du mouvement²⁴¹.

Le chiasme est infaillible, et le renversement total : tout change à partir de Kant, nous ne vivons plus dans un temps cyclique, mais un temps linéaire. Et comme nous le disions, il n'y a rien de plus terrible qu'un labyrinthe en ligne droite...

Alors que pouvons-nous conclure de ce temps qui nous englobe ? Que pouvons-nous penser de ce temps ? Et bien justement, ce n'est plus possible de poser de telles questions. Kant introduit de nouvelles impossibilités de penser, de nouvelles limitations ; on ne peut pas penser le temps, parce que la pensée elle-même est dans le temps :

²⁴⁰ *Idem*, p. 42.

²⁴¹ *Ibid.*

Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur, ou du moins il ne nous est pas spécialement intérieur, c'est nous qui sommes intérieurs au temps, et à ce titre toujours séparés par lui de ce qui nous détermine en l'affectant²⁴².

Et Deleuze continue, en changeant son propos :

L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure. Un dédoublement qui ne va pas jusqu'au bout, parce que le temps n'a pas de fin, mais *un vertige, une oscillation qui constitue le temps*, comme un glissement, un flottement constitue l'espace illimité²⁴³.

On comprend bien ici que, même si le temps nous englobe et qu'il est l'*a priori* de la connaissance, cela n'empêche pas la pensée. Le temps force toutefois à penser différemment, ne serait-ce que le rapport qu'on entretient avec soi-même, que Deleuze notera avec une nouvelle formule poétique :

Je est un autre²⁴⁴...

Ainsi, le temps chez Kant, c'est justement ce qui permet d'avoir un rapport à soi. C'est un moi passif qui ne cesse de changer, et le *Je* deviens

un acte (je pense) qui détermine activement mon existence (je suis), mais ne peut la déterminer que dans le temps, comme l'existence d'un moi passif, réceptif et changeant qui se représente seulement l'activité de sa propre pensée²⁴⁵.

C'est en quelque sorte ce dédoublement que nous aimerions explorer. La relecture sera donc vu comme un dédoublement du *Je* à moi, le *Je* tentant de comprendre le moi qu'il fut et qu'il est à travers ses écrits.

²⁴² *Idem*, p. 44.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ La citation est de Rimbaud, dans une lettre à Izambart, daté de mai 1871, et dans une lettre à Demeny, daté du 15 mai 1871. Dans *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, 1993, p. 43.

²⁴⁵ *Ibid.*

TEMPS DE LA RÉFLEXION

Cette partie sera séparée en plusieurs sous-sections. C'est que le propos est long et désarticulé, mais il est nécessaire qu'il le soit, ne serait-ce que parce que toute relecture d'un texte comme tout travail intellectuel n'est jamais linéaire, mais fonctionne par bonds et sauts, accélérations et décélérations, retours en spirale et circularité.

La théorisation kantienne nous permet un rapport à soi, un retournement de la pensée *vers soi* (ou *contre soi*). Autant le faire, ce rapport à soi, et l'accomplir : l'explication étant contenu dans l'expression, le retournement que nous présenterons face à notre propre écrit passé vaudra comme explication de notre propos, mieux en tout cas que dans n'importe quel commentaire de textes deleuzokantiens. C'est en tout cas ce que nous espérons.

Nous nous relirons, mais que relirons-nous exactement ? Commençons par une relecture proche, pour nous éloigner par la suite. Pourquoi avoir lu Kant ? Quel est le rapport de Kant avec Deleuze ? On le lit depuis le début de ce chapitre, Kant est essentiel à ce que nous tentons de faire : une théorisation du retournement. Mais si nous n'avions pas parlé de Kant, rien n'indique que nous aurions pu faire une telle théorisation à partir de Deleuze. Alors comment justifier l'importance de Kant dans la théorie deleuzienne ?

Nous ne répondrons pas à cette question immédiatement, sinon seulement partiellement. Kant n'est pas à proprement parler au cœur du système deleuzien, à part peut-être pour la notion de *transcendantal* sur laquelle nous reviendrons. Par contre, plusieurs des philosophes étudiés par Deleuze dirigent leur critique contre Kant. C'est le cas des livres comme *Empirisme et subjectivité* (1953) et *Le bergsonisme* (1966) que nous avons commenté dans notre premier chapitre. Dans ces livres, en effet, on y voit David Hume et Henri Bergson diriger leur critique contre Kant²⁴⁶. Peut-être en nous relisant, nous arriverons à comprendre

²⁴⁶ Inutile de nous rappeler que ce n'est pas Hume qui répond à Kant, mais le contraire, car avec l'« histoire de la philosophie » tel que pratiqué par Deleuze, c'est tout à fait possible.

un peu mieux la difficulté que nous éprouvons avec Kant. Il s'agira donc de lire la *manière de penser* que nous avons pu avoir.

Dans notre premier chapitre intitulé « Problème et méthode », nous pouvons identifier deux moments où nous mettons en scène une critique tant de Hume que de Bergson à l'encontre de Kant. Nous voulons ici explorer plus en profondeur ces critiques, pour leur répondre et peut-être même les corriger, mais aussi pour mieux comprendre en quoi leur articulation nous aidera à mieux comprendre ce que nous voulions démontrer. En un sens, ce que nous nous apprêtons à faire, c'est moins observer l'empirisme qu'observer où observe l'empirisme, et en quelque sorte, faire à notre manière de l' « histoire de la philosophie ».

La première mention de Kant dans notre présent mémoire se trouve dans la section du premier chapitre consacrée à *Empirisme et subjectivité*. Que disions-nous alors ? Nous faisons valoir la critique kantienne de l'empirisme tel qu'exposé par Gilles Deleuze²⁴⁷. Il y a chez Hume un dualisme dont la principale manifestation est celle qui se trouve entre « les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine »²⁴⁸. Nous disions alors que ce dualisme faisait problème parce que pour Kant, il y a unification dans le transcendantal entre la perception et la représentation, il y a accord entre le donné et le sujet. Le donné n'est pas chez Kant une *chose en soi*, il est de l'ordre du phénomène. Nous argumentons alors que Hume répond à cela que si le sujet se constitue dans le donné, c'est parce qu'il possède en son fond une finalité. On comprend bien le problème, il est moins de savoir s'il y a monisme ou dualisme épistémologique que de savoir *ce qui vient en premier*, une question que nous nous posons justement en début de ce chapitre. Pour Kant critiquant Hume, on ne peut rien comprendre aux facultés de la pensée si nous ne réussissons pas à penser *l'a priori*. Or voilà, et Deleuze le montre bien dans sa *Philosophie critique de Kant* (1963), la recherche de *l'a priori* est l'intérêt supérieur de la faculté de la Raison²⁴⁹. Or,

²⁴⁷ Nous retrouvons notre propos aux pp. 36 et 37.

²⁴⁸ Dans notre texte, à la p. 11 ; dans *Empirisme et subjectivité*, p. 122.

²⁴⁹ En effet, deux formes de connaissance sont possibles : lorsque nous pensons trouver en dehors du concept *A* un prédicat *B* qui lui est étranger, mais auquel nous croyons qu'il lui est rattaché, soit deux choses, l'une, il s'agit d'une rencontre entre deux déterminations indifférentes, non nécessaire et dépendantes de l'expérience,

Deleuze nous dit que « tant que la synthèse est empirique, la faculté de connaître apparaît sous sa forme inférieure : elle trouve sa loi dans l'expérience et non pas en elle-même »²⁵⁰.

Tout le contraire pour la synthèse *a priori* qui définit une faculté de connaître supérieure :

Quand la faculté de connaître trouve en elle-même sa propre loi, elle légifère ainsi sur les objets de connaissance²⁵¹.

Et Deleuze continue :

C'est pourquoi la détermination d'une forme supérieure de la faculté de connaître est en même temps la détermination d'un intérêt de la Raison : « Connaissance rationnelle et connaissance *a priori* sont choses identiques », ou les jugements synthétiques *a priori* sont eux-mêmes principes de ce qu'on doit appeler « les sciences théorétiques de la raison »²⁵².

Pour Deleuze lisant Kant, la Raison éprouve naturellement un intérêt spéculatif pour les objets soumis à la faculté de connaître sous sa forme supérieure. En d'autres mots, la Raison, par les synthèses *a priori*, s'intéresse aux objets de la Raison. *A contrario*, les objets du monde extérieur connus par l'expérience, les « phénomènes », la laissent indifférente.

Or que dire de cela, sinon que la Raison est toute tournée vers elle-même, qu'elle n'a pas d'autre objet qu'elle-même, et lorsque nous avons cru voir une *mise en pratique* de la théorie – lorsque nous avons dit que la théorie c'était déjà une *pratique* –, on évitait alors un fait essentiel : la raison n'a de préoccupation que pour elle-même. Et c'est en ce sens que l'on peut qualifier la raison de *Raison pure*.

c'est la synthèse *a posteriori* (« cette ligne droite est blanche », par exemple), l'autre, il s'agit d'une rencontre entre deux déterminations dont les caractères sont l'universel et le nécessaire, indépendante de l'expérience, c'est la synthèse *a priori* (« la ligne droite est le plus court chemin »). Cf. *La Philosophie critique de Kant*, pp. 9 et 10.

²⁵⁰ GILLES DELEUZE, *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1963, p. 10.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Idem*, pp. 10 et 11. Deleuze cite EMMANUEL KANT, *Critique de la Raison pure*, respectivement la « préface » et l'« introduction », p. 5

Ainsi entre Hume et Kant, le problème est l'ordre des choses : Qu'est-ce qui vient en premier ? Soit c'est l' « objet » ou le donné qui construit le sujet, d'où le sujet se construit, soit c'est le sujet qui soumet d'abord le donné, c'est le *transcendental* :

« Transcendental » qualifie le principe d'une soumission nécessaire des données de l'expérience à nos représentations *a priori*, et corrélativement d'une application nécessaire des représentations *a priori* à l'expérience²⁵³.

Le transcendental est non seulement le principe par lequel « l'expérience est nécessairement soumise à nos représentations *a priori* »²⁵⁴, mais il est tout autant une véritable méthode kantienne, celle d'une Critique immanente : « La raison comme juge de la raison. »²⁵⁵

Si on en reste là, on voit bien que Hume n'arrive pas à faire cette critique immanente que Kant a su faire. Tout autant, à l'image de Hume, nous n'arrivions pas, dans notre premier chapitre, à penser spéculativement le rôle de notre entendement dans son rapport à la lecture de Deleuze. Tout notre premier chapitre visait à glisser le plus tôt possible vers le deuxième, vers l'*éthique*, vers le *pratique*. Or voilà, la réflexion sur le problème n'était pas *critique*, elle manquait justement de *méthode critique*. Mais passons à la deuxième mention de Kant qui se trouve dans la deuxième partie du premier chapitre, cela complètera la réponse de Kant à ces auteurs. Dans cette section, il s'agit d'un propos sur la négation, qui est tout de même un point assez secondaire dans la doctrine bergsonienne telle que nous l'avons exposée. Le différend s'expose comme suit : la pensée kantienne fut sur ce point une révolution de la définition de la négation dans la mesure où, avant elle, on concevait la limitation comme une négation. Kant est le premier à poser que le vrai négatif est celui d'opposition²⁵⁶. Pour Bergson, tel que l'expose Deleuze, il n'y a de négatif que dans ce qu'on voit, dans la manière que l'on a de concevoir. Ainsi, il n'y a pas de négatif dans le réel, il n'y a que des différences. Il n'est pas très dur d'imaginer ce qu'aurait répondu Kant : le réel – ou *noumène* – nous n'y

²⁵³ *La Philosophie critique de Kant, op. cit.*, p. 22.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Idem*, pp. 7 et 8.

²⁵⁶ Nous exposons le problème aux pp 48 et 49.

avons pas accès. Le négatif est dans le processus de la Raison plus que dans le monde en soi, certes, mais c'est cette raison qui est la seule à nous être accessible, et croire que l'on ait un quelconque accès au réel c'est tomber dans l'illusion. C'est la force de Kant de penser par limitations : ce n'est pas parce que le donné ou le réel est limité que notre entendement l'est tout autant, mais au contraire parce que notre entendement est limité que l'objet de la réflexion l'est aussi. Et la pensée de la limite, c'est la réflexion sur les conditions de possibilité de la pensée, c'est en réfléchissant à ces conditions qu'il nous est possible de comprendre les facultés comme la Raison, l'entendement ou l'imagination.

On le voit bien dans les deux cas, il s'agissait d'un problème de Raison pure, c'est l'intérêt de la raison spéculative qui est en cause, et c'est vers elle qu'il faut se tourner pour comprendre quelque chose du monde. Si nous en restons là, on voit bien qu'il y a supériorité de la pensée kantienne sur celle de Hume et sur celle de Bergson. Et si Deleuze a pu penser un Hume et un Bergson répondant à Kant, nous pouvons nous aussi le faire en sens inverse. Mais, voilà, est-ce vraiment ce que Deleuze tentait de faire ? Car nous avons dit dès le début que nous relirions la *manière de penser*, pas le contenu, que ce soit chez Deleuze ou chez nous, et il n'est pas certain que ce que nous voulions faire alors était de montrer le contenu de la pensée de Hume ou de Bergson tel qu'exprimé par Deleuze.

Si nous voulons nous relire, autant le faire jusqu'au bout. À la manière de notre premier chapitre dans lequel, après avoir abordé Hume avec le problème et Bergson avec la méthode, nous revenions à Hume pour aborder de nouveau la question du problème, nous aimerions ici de même réintroduire une notion kantienne avec Hume justement, et nous le verrons, c'est *doublement* ici que Kant pose problème.

On l'a vue dans *Empirisme et subjectivité*, pour Deleuze, une théorie philosophique est une question développée et rien d'autre :

Par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à répondre à un problème, mais à développer jusqu'au bout les implications nécessaires d'une question formulée²⁵⁷.

Mais Deleuze ajoute – tout comme nous – que *mettre en question* signifie « subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature »²⁵⁸. La perspective empirique sur la question change un peu ici. Mais continuons la citation, ce que nous ne faisons pas dans notre premier chapitre :

Critiquer la question signifie montrer à quelles conditions elle est possible et bien posée, c'est-à-dire comment les choses ne seraient pas ce qu'elles sont si la question n'était pas celle-ci²⁵⁹.

Cette critique qui vise à *montrer les conditions de possibilité* d'une question, ne nous y trompons pas, nous avons affaire là à une pensée kantienne. À tout le moins, nous avons là une reprise kantienne opérée par Gilles Deleuze de la philosophie humienne. Mais que signifie *montrer les conditions de possibilité* d'une théorie philosophique ? Ce n'est certainement pas opposer un fait à un autre, et tout ce que nous avons fait précédemment était inutile et incertain : opposer Hume à Kant ou Kant à Hume, Bergson à Kant ou Kant à Bergson, tout cela n'a aucune importance si on ne comprend pas les conditions de possibilité d'un problème posé par une théorie philosophique. Quelques lignes plus haut – relisons-nous –, nous avons opposé Kant à Hume, puis de nouveau Kant à Bergson, et comme dans une fierté – mais quelle fierté navrante – nous nous sentions presque à la hauteur de Gilles Deleuze : nous aussi, nous pouvons opposer des arguments pris dans un livre, nous aussi, nous pouvons citer un philosophe contre un autre, et même un philosophe contre lui-même ! Et nous croyions faire là de l'histoire de la philosophie ! À la relecture de notre texte, nous ne sommes plus certain de ce que nous avançons alors.

²⁵⁷ *Empirisme et subjectivité, op. cit.*, p. 119. Nous l'avons cité à la p. 55.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

Mais que fait réellement Deleuze lorsqu'il fait de *l'histoire de la philosophie* ? Nous venons justement de le mentionner, il le disait lui-même, alors répétons-le : « Par elle-même, en elle-même, [une théorie philosophique] consiste, non pas à répondre à un problème, mais à développer jusqu'au bout les implications nécessaire d'une question formulée. » Le problème de Hume n'est pas le dualisme que Kant lui aurait reproché, le problème de Bergson n'est pas le réel auquel Kant lui opposerait des possibles, car tout cela sont des faits, et de l'un à l'autre, et inversement, on pourra sans fin discuter, répéter les arguments de l'un ou de l'autre, de l'un contre l'autre. Mais ce sera là du bavardage, et philosopher ce n'est pas bavarder. Développer une question, nous dit Deleuze, ce n'est pas opposer des faits les uns contre les autres, c'est développer un problème. Quel était le problème de Hume ? Quel était le problème de Bergson ? Quel était le problème de Kant ? Et quel était le problème de Deleuze ? Réfléchir à ces questions, c'est vraiment faire de *l'histoire de la philosophie*. On se rend vite compte que Hume et Kant ont un problème commun : celui de la finalité de la nature humaine ; et que le problème de l'ordre des choses que nous évoquions est en fait un faux problème. On se rend compte aussi que le problème de Bergson est celui d'une méthode qui rende compte de la perception, et que la conception du temps tel que le propose Kant sied très bien à la durée bergsonienne. Et finalement, on se rend compte que le problème de Deleuze, lorsqu'il lit ces auteurs, c'est de rendre compte de leur problème.

Alors ce dernier point est paradoxal et nous intéresse beaucoup : dans la première période de sa vie académique, la période qui nous intéresse, Deleuze n'a proprement aucun problème, il expose des problèmes qui ne sont pas nécessairement les siens, plus exactement il expose les problèmes des autres. *Qu'est-ce que cela signifie ? et Quel est le rapport que cela a avec le temps de l'histoire de la philosophie comme discipline ?*

Il faut peut être revenir sur ce que signifie « histoire de la philosophie », surtout pour quelqu'un comme Deleuze, y revenir afin de mieux comprendre ce qui pourrait sembler un paradoxe : chaque philosophe a un problème, mais les problèmes de Deleuze, ce sont les problèmes des autres. Reformulons cela sous forme de question, une question qui pourrait bien étonner : Quel est le temps de l'histoire de la philosophie ? On pense immédiatement au

passé, alors : Quel est le passé de l'histoire de la philosophie ? Plus précisément – plus personnellement peut-être – Quel est le rapport entre l'histoire de la philosophie et la mémoire, le souvenir ? Ou dit autrement : De quoi se souvient-on lorsque nous évoquons les grands philosophes ? De quoi se souvient-on lorsque nous évoquons, par exemple, Platon ? En tout cas, on ne se souvient pas de la Grèce antique, ça n'a rien à voir avec ce type de passé historique. La philosophie ne s'occupe pas des faits historiques de cette nature. On évitera aussi le jeu avec la réminiscence platonicienne, ce n'est pas ce qui est en cause ici. Lorsque nous évoquons Platon, on se souvient de plusieurs choses : du collège, des premiers cours à l'université, d'un professeur qui nous a particulièrement impressionné, ou au contraire d'un cours tout à fait ennuyant. *Ça dépend de chacun*, ça dépend de l'apprentissage philosophique de chacun : c'est du cas par cas. Mais c'est ce passé-là qui nous intéresse ici : c'est le passé de l'apprentissage. Et c'est justement celui qui est en cause ici. En philosophie, on ne lit pas Platon par intérêt pour la Grèce antique – « il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait », disait Deleuze²⁶⁰ – or c'est justement ce jeu entre le passé historique de la philosophie et notre passé personnel qui se fait à travers l'apprentissage qui doit ici nous intéresser, ne serait-ce que parce que cela fut, à notre avis, une des préoccupations majeures de Deleuze à cette époque²⁶¹. Deleuze a commencé sa carrière en faisant de l'histoire de la philosophie, très souvent sur commande, en accord avec l'institution, alors qu'il était étudiant et ensuite pour ses propres étudiants²⁶². L'histoire de la

²⁶⁰ « À la question : y a-t-il un progrès en philosophie? il faut répondre un peu comme Robbe-Grillet pour le roman : il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait, non pas parce que nous dépassons Platon, mais au contraire parce que Platon n'est pas dépassable, et qu'il n'y a aucun intérêt à recommencer ce qu'il a fait pour toujours. Nous n'avons qu'une alternative : ou bien l'histoire de la philosophie, ou bien des greffes de Platon pour des problèmes qui ne sont plus platoniciens. » « Entretien avec Raymond Bellour et François Ewald », dans le *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988, repris dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 203.

²⁶¹ Deleuze le dit bien dans sa lettre à Cressole : « Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique : 'Tu ne vas quand même pas oser parler en ton nom tant que tu n'auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela.' Dans ma génération, beaucoup ne s'en sont pas tirés, d'autres oui, en inventant leurs propres méthodes et de nouvelles règles, un nouveau ton. » « Lettre à un critique sévère », dans Michel Cressole, *Deleuze*, Éditions universitaires, repris dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 14.

²⁶² Guy Lardreau en parle dans son livre fait à l'occasion de Gilles Deleuze, toutefois un peu excessivement : « Tel est le sens de la tactique perversement scolaire qu'au début de sa carrière Deleuze adopta : d'*Instincts et Institutions*, livret méconnu pour ses suites, directe commande de l'Inspection (de Canguilhem, nommé), aux flatteuses dédicaces à Hyppolite, Alquié, choix encore d'éditions, pour plusieurs de ses livres, destinées régulièrement aux étudiants, il multiplia les signes d'allégeance à une institution qui, disons-le à son honneur (comment l'entendre, à lui qui n'y réussit pas, à elle, qui n'était pas si dupe ?) toujours le répudia, bien qu'à sa

philosophie est un passé qui pèse et peut étouffer, elle peut posséder en cela une fonction répressive qui neutralise toute tentative de penser à son tour. L'apprentissage, au contraire, devrait être une forme de libération pour la pensée : Comment faire en sorte que l' « histoire de la philosophie » devienne apprentissage ? Voilà selon nous le vrai sens de l'histoire de la philosophie telle que Deleuze a pu la penser, telle que Deleuze a pu l'utiliser.

Mais reprenons le problème du début : Quel était le problème de Deleuze lorsqu'il faisait de l'histoire de la philosophie ? Et la réponse ne peut qu'être : il étudiait les problèmes philosophiques des auteurs qu'il lisait. Ou encore : le problème de Deleuze (ou sa méthode), c'est la lecture des problèmes qu'il lit chez les philosophes. Tous les philosophes ont des problèmes philosophiques, mais Deleuze, lorsqu'il a fait de l'histoire de la philosophie, a problématisé les problèmes des autres, à savoir il a poussé au bout de leur possibilité les problèmes posés par les auteurs. Or, que faut-il conclure de ce qui semble être un dédoublement – ou au contraire une unification ? Dédoublement parce qu'il semble bien y avoir une redondance du problème (le problème du problème), mais encore unification parce que Deleuze fait sien les problèmes des autres philosophes. Faut-il conclure que problème et méthode, peut-être pour une toute première fois dans l'histoire de l' « histoire de la philosophie », ont été unifiés ? On parlerait donc de « problème de la méthode » et de « méthode du problème », mais cela ne nous avancerait pas beaucoup, c'est déjà ce que nous affirmions dans notre premier chapitre. Ou encore, faut-il conclure que la méthode de Deleuze c'est le problème des problèmes des autres ? Dans ce cas, Deleuze approfondirait la problématique de l'histoire de la philosophie, et pour une première fois dans l'histoire, un énoncé sur l'histoire de la philosophie aurait été d'une profondeur telle qu'elle renouvellerait cette discipline totalement. Là encore, la réponse est insatisfaisante, elle ne rend pas compte du fait que Deleuze, après cette période, a laissé tombé l'histoire de la philosophie et est passé à autre chose. Surtout, elle ne rend pas compte du fait que personne n'a suivi Deleuze dans cette méthode, qu'il n'a pas lui-même cherché à *faire école* de cette nouvelle méthode. Ou encore, et c'est la dernière supposition, faut-il conclure que les deux questions, le *problème de la méthode* et la *méthode du problème*, se réfléchissent, qu'elles apparaissent

façon il l'aima, autant qu'à sa façon elle l'aimait. » GUY LARDREAU, *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Éditions Verdier, 1999, p. 45.

tels qu'elles apparaîtraient sur une surface réfléchissante ? Ou mieux, elles fonctionneraient en elles-mêmes comme surface réfléchissante ? Et cette réflexion ne serait pas un approfondissement, mais au contraire une mise en surface, une extension en superficie. L'hypothèse nous semble la bonne, elle répondrait d'abord au fait que Deleuze a délaissé à un moment donné l'histoire de la philosophie pour faire autre chose. Ensuite, elle voudrait dire que la manière dont Deleuze a fait de l'histoire de la philosophie est telle que pour la première fois, à partir d'elle, elle renverrait non pas au passé historique, mais au passé qui nous appartient et que nous sommes, au passé que nous transportons : pour une première fois, nous pouvons nous apercevoir à travers l'histoire de la philosophie, nous pouvons voir le poids qu'elle a pu représenter, et cette réflexion permet justement de s'en sortir. Elle expliquerait aussi le fait qu'aucun lecteur de Deleuze retombe dans une manière de faire de la philosophie qui était celle pratiquée à l'époque de Deleuze, qui est celle encore pratiquée dans certains milieux philosophiques, celle où on s'emploie à trouver des arguments contre tel ou tel philosophe. L'histoire de la philosophie chez Deleuze aurait donc la spécificité de non pas nous y contraindre, mais au contraire de nous en libérer. Ou pour employer un terme que Deleuze emploiera plus tard, la philosophie de Deleuze est peut-être la première à posséder en elle-même un processus de *déterritorialisation*, à savoir, elle possède en elle des vecteurs qui font en sorte que nous sortons d'elle constamment. Deleuze n'est pas un moyen pour entrer dans l'étude de l'histoire de la philosophie, c'est un moyen d'en sortir ; ou encore, pour le formuler différemment, il ne peut y avoir de tradition ou d'école deleuziennes, il ne peut y avoir que du mouvement.

Évidemment, un tel constat n'est pas totalement libérateur. Au contraire. La libération du passé que pouvait constituer l'histoire de la philosophie comme Deleuze la faisait, nous amène une nouvelle réflexion qui ne sera pas nécessairement plus facile. Nous croyions être rendu sur une terre ferme, nous fumes rejeté en pleine mer : la libération du passé comme histoire met le penseur face à son propre passé, un passé d'*affection*, le passé de l'apprentissage. On comprend donc pourquoi il faut passer par une étude de l'histoire de la philosophie : paradoxalement, c'est un moyen pour ne pas y rester. Et le nouveau passé présent en nous auquel nous devons faire face n'est pas plus simple, ce passé est celui du jugement que le *Je* porte sur soi, c'est la recherche constante de soi dans un souvenir toujours

présent : une recherche de la vérité dans le temps, mais tout autant une recherche du *temps qu'on perd*.

REMARQUES CONCLUSIVES

Ce que nous avons essayé de faire ici était d'avoir un regard extérieur sur nous même : essayer de comprendre un peu ce que c'était que d'accomplir un travail universitaire tel que nous sommes en train de le faire. Kant nous a fourni l'occasion d'un retour sur soi que nous avons réalisé à travers un retour à notre premier chapitre – ce qui fut un moyen de se relire, ce qu'habituellement toute personne pratiquant l'écriture fait déjà. Ce fut en outre l'occasion de nous critiquer d'abord, mais aussi comprendre ce que nous tentions de faire. Critique sur critique, rien n'indique que cela ait été très utile. En fait, et on nous critiquera pour cela, alors autant le faire nous-mêmes, à quoi cela sert-il de faire ce détour par le passé ? Et de quel passé avons-nous parlé ?

D'abord, le passé que nous avons présenté n'est pas dissociable du présent, c'est celui qui survit dans le présent, celui qui lui est *coréel* dans un processus de *virtualisation*. Deleuze en traite justement avec Marcel Proust, dans un petit livre, *Proust et les signes* (1964), tout dédié à une analyse d'À *la recherche du temps perdu*. Dès les premières pages, Deleuze affirme le sens du temps dans le livre de Proust :

D'une part, la *Recherche* n'est pas simplement un effort de souvenir, une exploration de la mémoire : recherche doit être pris au sens fort, comme dans l'expression « recherche de la vérité »²⁶³.

Et il continue :

²⁶³ GILLES DELEUZE, *Proust et les signes*, Éditions universitaires de France, 1964, p. 7.

D'autre part, le temps perdu n'est pas simplement le temps passé ; c'est aussi bien le temps qu'on perd, comme dans l'expression « perdre son temps ». Il va de soi que la mémoire intervient comme un moyen de la recherche, mais ce n'est pas le moyen le plus profond ; et le temps passé intervient comme une structure du temps, mais ce n'est pas la structure la plus profonde²⁶⁴.

Ce que nous évoquions comme une relecture, comme un retour vers le passé, on l'a bien vu, c'était en fait un jugement sur l'écart qui nous avait séparé de nous-même, c'était la prise en compte d'une *durée*. Mais Deleuze le dit bien, ce n'est pas le souvenir qui compte le plus dans l'apprentissage, alors à partir de quoi apprend-t-on ? Et Deleuze répond :

Apprendre concerne essentiellement les *signes*. Les signes sont l'objet d'un apprentissage temporel, non pas d'une savoir abstrait. Apprendre, c'est d'abord considérer une matière, un objet, un être comme s'ils émettaient des signes à déchiffrer, à interpréter. Il n'y a pas d'apprenti qui ne soit « l'égyptologue » de quelque chose. On ne devient menuisier qu'en se faisant sensible aux signes du bois, ou médecin, sensible aux signes de la maladie²⁶⁵.

Nous avons dit plus tôt que les trois derniers chapitres seraient une thérapie, et la question que nous aimerions nous poser est celle que nous avons posé à Deleuze : Que cherchons-nous à faire ? Quel est notre problème ? Deux notions ont été fort important dans notre discussion sur Hume, Bergson et Kant : la finalité et la perception. Avec la première, nous disions que Hume et Kant avaient un problème commun, avec la deuxième, que c'était Kant et Bergson. Ces points étaient communs à tel point qu'à quelque part, il fallait imaginer un Hume *philosophiquement* chaste et un Kant à chapeau melon. Il y avait déjà chez Hume la problématique de la finalité, et cela nous intéresse parce qu'elle nous questionne sur la finalité de notre propre écrit. À quelle finalité notre travail correspond-t-il ? De même le problème commun de Kant et de Bergson : Que cherchons-nous à percevoir ? Nous ne répondrons pas immédiatement à ces questions. Deleuze dit de la *Recherche* de Proust

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Idem*, p. 8.

qu'elle « est tournée vers le futur, non vers le passé »²⁶⁶, et conformément à cela, nous continuerons notre *apprentissage* par de nouvelles questions liées aux Temps.

Pour conclure, finalement, nous avons parlé du passé de soi, du passé de l'histoire, de l'histoire de la philosophie, tout cela a été très confus : son propre passé n'a rien à voir avec l'histoire de la philosophie, nous dira-t-on, mais c'est le *passé* comme équivoque auquel répond un *Je* tout aussi équivoque. Cette relecture, on l'a bien vu, est un poids, lecture sur lectures, relectures incessantes au point où on oublie la première lecture, au point où on s'oublie. Ce n'est pas sûr que cela ait un sens, sinon que nous nous sentons lourd du poids de ces relectures incessantes, et à l'image du chameau zarathoustréen, nous portons un fardeau. Rien n'indique que nous nous soyons approché rien qu'un peu de Kant ou de la compréhension de Kant, mais tout indique à notre avis qu'il faille sortir de ce cycle en spirale, qu'il faille cesser de relire le passé.

De ce type d'analyse, Bergson aurait dit qu'il s'agit de mixtes mal analysés, Deleuze nous dirait de vérifiez les tendances, et nous en comptons deux : la lecture (Hume, Bergson, Kant, Deleuze, *Soi*) et le lecteur (*Je*) ; et dans tout mixtes mal analysés, aurait continué Bergson/Deleuze, on peut trouver une tendance pure et une tendance impure, et tout indique que la tendance pure ne soit pas du côté de l'objet lu, mais du sujet lisant. C'est l'échec de n'avoir rien dit sur les lectures qui nous convainc à maintenant questionner non pas les lectures, mais le lecteur, ou encore lire le lecteur en train de lire, en train d'écrire. C'est ce que nous tenterons de faire dans le prochain chapitre.

²⁶⁶ *Ibid.*

CHAPITRE V

INTERPRÉTATION ET JUGEMENT

Je suis mon propre sosie, j'ai une « seconde »
vue pour doubler la première.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce homo*.

Dans le dernier chapitre, nous avons vu que le temps se dédoublait, ou plutôt qu'il y avait comme une doublure qui s'opérait à l'intérieur même du temps, une doublure propre au temps. Cette doublure nous a permis de comprendre le sens de *l'apprentissage* comme relecture de soi, d'un soi dans le passé, mais surtout du passé qui survit dans le présent comme une *charge*. Ce dernier mot, nous l'avons compris dans le sens de *fardeau*, nous le prendrons désormais dans son sens juridique, car tout le sens du premier chapitre de cette deuxième section signifie ceci : là où on a pu croire être libéré du poids du passé, un bien pire fardeau nous attend dans l'exigence que peut constituer le jugement que l'on porte sur soi-même. D'une certaine manière, ce chapitre répondra au deuxième chapitre de la première section en ce sens qu'à la question de savoir *Quel est le moment où nous pouvons parler ?*, si nous avons d'abord pu dire que nous pouvions parler au moment où nous étions affecté activement – nous *pouvions parler* parce que nous actualisions une puissance –, nous répondrons ici différemment et conjuguerons le verbe modal *pouvoir* dans son sens juridique : nous dirons « on peut parler » comme nous dirions « on a le droit de parler ». À la puissance se substitue la question des forces – mais ces questions s'entrecroisent, ne s'opposent pas.

Évidemment, Kant est ici plus important que jamais, et nous mentirions si nous ne disions pas que c'est en grande partie lui qui nous a inspiré dans ce chemin que nous

poursuivons : non pas que, théoriquement, Kant soit tellement pertinent, mais que la lecture et la réflexion que suscite Kant s'apparentent à un procès, elles forcent un retour sur soi dans un regard accusateur. La lecture de Kant *affecte*. Ainsi, le kantisme a peut-être moins à voir avec une raison législatrice qu'avec un tribunal d'accusation : la raison spéculative en se retournant *sur elle-même* se retourne *contre elle-même*, et l'autonomie de la raison spéculative se transforme en hétéronomie procédurale. L'écriture devient en quelque sorte une autojustification constante, une autodéfense contre un échec toujours repoussé, jamais vraiment admis. C'est ce sentiment ici que nous aimerions explorer et travailler. Car à la relecture de soi dans le passé auquel répondait un dédoublement du passé dans le présent, nous aimerions nous relire en train de lire, nous relire en train d'écrire : d'une certaine manière, réfléchir sur la pensée dans son processus d'actualisation.

INTERPRÉTATION DU JUGEMENT

Nous parlons de jugement, mais ce jugement nous ne le voyons pas, et le verdict se fait attendre. Dans cette première partie, nous aimerions justement expliquer en quoi cette Loi est justement inatteignable, en quoi elle possède un caractère d'invisibilité. Évidemment, cela implique un retour à Kant et au calvaire qu'il peut représenter. Si nous avons surtout parlé de la *Critique de la Raison pure* dans le dernier chapitre, nous mentionnerons ici la deuxième grande œuvre de Kant, la *Critique de la raison pratique*. À ce sujet, Deleuze rappelle à ce propos que la différence entre les deux Critiques n'est pas une différence de nature entre deux « raisons », mais une différence dans le rôle de la raison :

Kant insiste sur la différence de la Critique de la Raison *pure* spéculative et de la Critique de la raison pratique : cette dernière n'est pas une critique de la Raison « pure » pratique. En effet, dans l'intérêt spéculatif, la raison ne peut pas elle-même légiférer (prendre soin de son propre intérêt) : c'est donc la raison pure qui est source d'illusions internes, dès qu'elle prétend remplir un rôle législateur. Dans l'intérêt pratique au contraire, la raison ne remet à personne d'autre le soin de légiférer : « Quand on a montré qu'elle existe, elle n'a donc pas besoin de critique. » Ce qui a besoin d'une critique, ce qui est source d'illusions, ce n'est pas la raison pure pratique,

mais plutôt l'impureté qui s'y mêle, en tant que les intérêts empiriques se réfléchissent en elle²⁶⁷.

Il y a quelque chose de tout à fait nouveau ici. Ou plutôt, il y a radicalisation d'un développement qui était déjà présent dès la *Critique de la Raison pure* : rendre *pure* les représentations. Mais qu'entend-t-on par représentations ? Dans la philosophie kantienne, Deleuze rappelle que dans ce terme, le plus important, c'est le *préfixe* :

Re-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle²⁶⁸.

Chez Kant, il y a toujours écart, et c'est le cas entre la présentation et la représentation, mais contrairement à certains philosophes – par exemple Bergson où l'impureté est exclue par division –, chez Kant, la *purification* se fait par synthèse. Et si la *Critique de la Raison pure* dénonçait l'usage transcendant d'une raison spéculative qui prétendait légiférer par elle-même, « la *Critique de la Raison pratique* dénonce l'usage transcendant d'une raison pratique qui, au lieu de légiférer par elle-même, se laisse conditionner empiriquement »²⁶⁹. C'est donc dire que la pureté de la pratique *s'effectue* en se donnant ses propres lois, ses propres *impératifs*.

Dans notre deuxième chapitre, nous ne disions pas autre chose. Quand nous affirmions que « ce qui importe n'est donc pas la connaissance de quelque chose, mais la connaissance de notre puissance de connaître, de penser »²⁷⁰, et ajoutions :

²⁶⁷ GILLES DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, pp. 53 et 54. Deleuze cite EMMANUEL KANT, *Critique de la Raison pratique*, « Introduction ».

²⁶⁸ *Idem*, p. 15.

²⁶⁹ *Idem*, pp. 53 et 54.

²⁷⁰ Nous mentionnons cela à la page 77, nous faisons référence à GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 114, et à SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, 106 : *Vires et potentiam intellectus*, et à la *Lettre 37*, à *Bouwmeester* (III, p. 135).

Et la sentence de Spinoza sur l'éthique, sur *ce que peut un corps*, s'applique tout autant à la pensée : *Que peut la pensée ?*²⁷¹

Nous n'étions pas en train de dire autre chose que ceci : la pensée pratique est une pensée tournée vers elle-même, c'est une pensée essentiellement réflexive, c'est une relecture de soi au présent.

Alors que serait une raison pratique qui légifèrerait par elle-même ? Dans son article déjà cité auparavant « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », Deleuze utilise une troisième formule poétique qui pourrait nous intéresser quant à la question de la Loi :

Quel supplice que d'être gouverné par des lois qu'on ne connaît pas !... Car le caractère des lois nécessite ainsi le secret sur leur contenu²⁷²...

Il y a quelque chose d'invisible dans la loi, il y a quelque chose du *non perçu* et du *non perceptible* : « Dans la Salle du Grand Conseil, se demande Kafka, où donc se trouvait-[cette Salle] ? Et qui donc y siégeait ? Nul ne le sait, nul qui ait pu me le dire ! »²⁷³ Deleuze reprend ainsi la nouvelle sur « La muraille de Chine » de Kafka et en fait un double de la notion de la Raison pratique chez Kant.

La Loi chez Kant prend un caractère particulier. C'est que ce philosophe opère un véritable renversement du sens classique de la loi : il y a « renversement du rapport de la loi et du Bien », nous dit Deleuze, ce qui permet d'élever « la loi à l'unicité pure et vide : est bien ce que dit la Loi, c'est le bien qui dépend de la loi, et non l'inverse »²⁷⁴. La Loi chez Kant est vide, à l'image des lois de l'Empereur de Chine de la nouvelle de Kafka : on ne sait

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² FRANZ KAFKA, *La muraille de Chine*, Éditions Gallimard, 1948, p. 162 à 165. Deleuze cite ce passage à la page 45 de *Critique et clinique*, *op. cit.*.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ GILLES DELEUZE, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 45.

pas qui est l'Empereur, on ne sait même pas s'il vit ou s'il est déjà mort, mais la Loi est suivie et respectée. Le pouvoir de la Loi se constitue donc *dans* son invisibilité et même *par* son invisibilité : la Loi, dira Deleuze, est pure forme d'universalité :

Elle ne nous dit pas ce qu'il faut, elle nous dit seulement : Il faut !, quitte à en déduire le bien, c'est-à-dire les objets de cet impératif pur. La loi n'est pas connue, parce qu'il n'y a rien en elle à connaître : elle est l'objet d'une détermination purement *pratique*, et non théorique ou spéculative²⁷⁵.

Avec Kant, la Loi devient le centre des préoccupations pratiques de l'homme, un autre nom pour cela est *morale*. À l'image du condamné de la *Colonie pénitentiaire*, la Loi ou la sentence qui en découle n'a pas à être connue, elle n'a qu'à être marquée dans la chair : « Car ce que son aiguille écrit sur nous, dit Deleuze, c'est Agis par devoir (et pas seulement conformément au devoir)... Elle n'écrit rien d'autres. »²⁷⁶

On comprend bien où nous voulons en venir. Nous ne tentons pas de dire que le monde universitaire est bien terrible, que l'interprétation des textes est un fardeau et un jugement, nous ne disons pas qu'on nous impose de terribles contraintes en nous obligeant à lire et écrire de telle ou telle manière, *etc.*, pour telle ou telle personne. Non, ce qui est terrible, si cela l'est, c'est que ces règles, *nous nous les donnons*. Rien ne nous oblige à suivre la Loi, c'est le sens de son invisibilité, pourtant, nous nous obligeons constamment à la suivre et à l'appliquer. Comme si l'autonomie de la Loi kantienne nous avait fait à la fois *sujet de la Loi* et *sujet de la Loi* : équivoque de la subjectivité/sujétion, nous sommes législateur mais agissons en condamné, nous sommes juge mais agissons en coupable. Et c'est bien là toute la puissance de la *doxa*, le pouvoir du sens commun : non pas qu'il nous oblige à se conformer à lui, mais que nous nous soumettons à lui sans que lui-même ne se manifeste. Que peut-il rester de cela, sinon des lamentations et des atermoiements ? Et ce chapitre même participe de cela : Avons-nous suivi les commentateurs de Deleuze ? Avons-nous même critiqué les commentateurs de Deleuze ? L'avons-nous fait suffisamment ? Avons-nous bien compris ces

²⁷⁵ *Idem*, p. 46.

²⁷⁶ *Ibid.*

commentateurs, avons-nous cité les bons textes, commenté de la bonne manière ? En avons-nous fait suffisamment ? Toutes ces questions sont bien celles de l'apprenant. C'est tout autant les questions qui tourmentent ceux qui au risque de philosopher, se réfugient dans le commentaire philosophique.

En se « posant » comme négation (en tant qu'absence), c'est-à-dire en ne se posant pas, la Loi n'atteint-elle pas une *forme* d'absolu, forme qui circonscrit le possible de l'agir ? Car critiquer la Loi, « critiquer » dans le sens kantien, c'est accorder une attention à la Loi. Se conformer à la Loi ou la critiquer, dans les deux cas on *se tourne* absolument vers la Loi, on *tourne* autour de la Loi car elle devient le centre de toute pratique :

Comment la loi lèverait-elle le secret sur elle-même sans rendre impossible le renoncement dont elle se nourrit ? Un acquittement ne peut qu'être espéré, « qui remédie à l'impuissance de la raison spéculative », non plus à tel moment, mais du point de vue d'un progrès allant à l'infini dans l'adéquation toujours plus exigeante avec la loi (la sanctification comme conscience de la persévérance dans le progrès moral). Ce chemin qui excède les limites de notre vie, et requiert l'immortalité de l'âme, suit la ligne droite du temps inexorable et incessant sur laquelle nous restons dans un contact constant avec la loi. Mais justement cette prolongation indéfinie nous mène moins au paradis qu'elle ne nous installe déjà dans l'enfer ici-bas. Elle nous annonce moins l'immortalité qu'elle ne distille une « mort lente », et ne cesse de *différer le jugement de la loi*. Quand le temps sort de ses gonds, nous devons renoncer au cycle antique des fautes et des expiations pour suivre la route infinie de la mort lente, du jugement différé ou de la dette infinie. Le temps ne nous laisse pas d'autre alternative juridique que celle de Kafka dans le *Procès* : ou bien l'« acquittement apparent », ou bien l'« attermoiement illimité »²⁷⁷.

La Loi prend forme d'absolu dans la mesure où celui qui suit la Loi n'est pas libéré pour autant de celle-ci – il ne se sent pas plus juste – au contraire, comme le dit Deleuze dans un texte sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, *Présentation de Sacher-Masoch* :

Il se sent coupable, il est d'avance coupable, et d'autant plus coupable qu'il obéit plus strictement²⁷⁸.

²⁷⁷ *Idem*, p. 47.

²⁷⁸ GILLES DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Éditions de Minuit, 1967, p. 74.

Alors c'est tout à fait particulier ce que nous disons là. Plus on suit la Loi, plus on est coupable : nous pourrions ajouter, *plus on légifère, plus on s'accuse*. Cette loi que l'on se donne et qui se transforme en loi que l'on subit, nous aimerions la penser en pratique. De l'« interprétation du jugement », nous aimerions passer au « jugement de l'interprétation » tant au niveau de l'interaction social qu'au niveau de l'agir personnel.

JUGEMENT DE L'INTERPRÉTATION

Cette partie visera à mieux comprendre cette relation trouble entre *auto*-nomie – la loi que l'on se donne – et *hétéro*-nomie – la loi qui nous est donnée. Même si Deleuze n'a jamais, à notre connaissance, analysé ces deux catégories de la loi, nous pensons que de l'*autonomie de la pensée*, la dérive est facile vers l'*hétéronomie*. Si la raison est autonome en ce sens qu'elle se donne ses propres lois, c'est dire que pour que cette autonomie fonctionne, elle doit souvent attribuer à une extériorité cette autonomie, ou encore, elle doit anticiper un jugement qu'elle croit venir de l'extérieur. « Je pense, j'écris en fonction d'un jugement que je porte sur moi-même, mais que j'extériorise dans une communauté – par exemple, les 'deleuziens'. » Cette partie visera à mieux comprendre ce phénomène, mais ne nous y trompons pas, c'est un jugement sur soi que nous porterons, et non contre les « deleuziens », car ceux-là bien souvent servent de prétexte à une argumentation.

Comment se fait l'extériorisation propre à cette autonomie du jugement devenant hétéronomie ? C'est que les lectures, particulièrement celles destinées à être rendues publiques, ne sont jamais faites *innocemment*. Il y a toujours des intentions derrière ces lectures : non pas que le lecteur doive cacher ses intentions pour rendre une lecture, mais au contraire que ce sont ces intentions qui se cachent à lui, qui le font lire de telle ou telle manière, tel ou tel auteur ou tel ou tel livre. Et que ces lectures deviennent écrits, que,

littéralement, elles se *publicisent* à travers la *publication*, alors a tout à voir dans le fonctionnement de ces intentions le public justement²⁷⁹.

Mais quelle est la forme de ce public ? Comment agit-il sur le lecteur ? Ce sont des questions qui ont été posées ailleurs – et mieux –, elles dépassent largement le cadre de ce mémoire. Ce qui nous intéressera ici sera un peu plus modeste, ce seront les stratégies prises par le lecteur pour forcer son action : ce qui nous intéressera c'est comment nous avons pu écrire ce que nous avons écrit, quelles ont été les influences et les intentions – les forces – qui pour le lecteur, avant même d'avoir ouvert un livre de Gilles Deleuze, étaient *en action*. Ces rapports ne seront pas nécessairement ceux du public avec le lecteur, mais du lecteur avec lui-même : Que fait le lecteur pour *contraindre* sa lecture, pour *se contraindre* dans sa lecture ? De quelle manière pouvons-nous dire que notre lecture a été forcée, ne serait-ce qu'inconsciemment, par notre intention de la présenter sous la forme d'un travail universitaire ? Cette question peut générer deux conséquences : Comment pouvons-nous libérer la lecture de toutes contraintes ? Ou son contraire : De quelle manière pouvons-nous dire qu'il n'y a pas de lecture hors contrainte ?

Or, nous supposons que tout lecteur qui désire rendre sa lecture doit inévitablement se demander *pour qui* ou *pour quoi* écrit-il. Le lecteur ne lit pas impunément, *il anticipe*. Mais qu'anticipe-t-il ? Il anticipe les réactions, les commentaires, les objections, il anticipe *son public*. Et c'est bien là le plus bas degré de la rhétorique, la *prolepse* : on anticipe ce qui adviendra et cette anticipation – dans le présent – se formule sous une forme bien reconnaissable : *on nous dira que... on nous objectera que... on nous critiquera pour...* Un semblant de futur pour un présent se manifestant comme plus sûr de lui-même.

²⁷⁹ Nous nous intéressons ici à ce type de lectures bien précis, celui qui est le propre du travail universitaire, mais plus largement, à une certaine posture intellectuelle que nous croyons propre à notre culture : celle de la *lecture publique*, en ce sens qu'elle a pour finalité d'être justement dévoilée à un public. De la *lecture privée* – à savoir celle qui possède une fonction ludique – il n'y a dans notre propos rien à en dire, ne serait-ce que parce qu'elle n'a pas à se rendre publique.

L'écrivain, pourra-t-on dire, écrit *pour quelqu'un* ou *pour quelque chose*, c'est-à-dire en direction d'un public. Or, rapidement, *écrire pour* devient *écrire à la place de* – l'écrivain écrit à la place d'un public. Ou encore, et c'est particulièrement le cas dans l'académie, on écrit à la place d'un public qui manque de quelque chose. N'enseigne-t-on pas aux étudiants de faire – avant toute problématisation – une *revue de la littérature*, ce qui n'est pas autre chose que la détermination d'un manque, d'une attente. Ainsi se scelle l'*écriture pour* et l'*attente d'un public toujours imaginé* : on anticipe ce que le public *veut entendre*²⁸⁰.

Or, cette relation de faiblesse se formalise comme suit : on fait en sorte que l'écriture ne diffère pas trop de ce que le public attendu – généralement la communauté des lecteurs/commentateurs – s'attend du nouveau lecteur ou encore, ce dernier écrit en fonction de ce qu'il soupçonne être l'attente du public, généralement ce que ce public a déjà dit, ce qu'il a déjà écrit. C'est l'*attente* qui sert d'articulation à toutes ces relations.

Ainsi, cette relation marchande et clientéliste entre celui qui écrit et son public détermine l'écriture du premier, certes, mais détermine tout autant sa lecture même. Premièrement dans le choix des auteurs et des textes à lire, de l'importance à accorder à certains auteurs et à certains textes plutôt qu'à d'autres. C'est tout le sens de l'« histoire de la philosophie » : à travers le boisé suivre par habitude des sentiers déjà faits ou, pour les plus audacieux, en faire de nouveaux qui seront suivis.

Or, ces sentiers, on l'aura compris, se formalisent à travers un ensemble d'auteurs ou de livres canoniques – des auteurs à lire absolument, des livres de ces auteurs à étudier inévitablement –, mais cette logique va jusqu'à privilégier des extraits – des *passages* – plutôt que d'autres. Ces extraits se présentent sous formes de *citations*. Et notre lecture nous l'a montré, c'est très souvent les mêmes citations que l'on retrouve d'un commentaire à un

²⁸⁰ Nous sommes conscient ici du peu d'originalité dans notre propos. Pierre Bourdieu, que nous avons malheureusement trop peu lu, a largement théorisé ce phénomène académique. Mais que le lecteur soit patient, il aura remarqué que de propos largement admis, nous passons toujours subitement à des interprétations personnelles, ainsi de *doxa* à *paradoxa*.

autre – on en vient à se demander si certains commentateurs ont lu le texte original, ou simplement les citations de ceux à qui/contre qui ils écrivent²⁸¹.

C'est quelque chose de très étrange, ça, des citations : on prend des bouts de texte d'un auteur que l'on prétend commenter, et de ces bouts on fait l'armature de son propre texte. On découpe le texte lu, on le décapite, on le cisèle, pour le *former* au nôtre. *Citer* serait faire la chirurgie d'un corps, d'un corps littéraire. *Citer* serait, pour le lecteur et le texte, lutter dans un corps à corps, et un *bon* commentaire – celui qu'on jugera tel – sera celui qui saura dire, non qu'il a rempli les trous de son texte avec des citations du texte de l'auteur lu, mais au contraire que c'est lui qui a de son texte rempli les trous du texte de l'autre : il *explique* le texte de l'autre, il le *complète*, il *occupe* le manque qui fendait le texte dans son être. Ainsi, *écrire à la place d'un public* se double d'un *écrire à la place d'un auteur* ; alors que le premier est implicite, le dernier est explicite.

Or, *citer* n'a pas seulement le sens que nous venons de lui donner, un sens *biologique*, il possède aussi un sens *juridique*. En fait, son premier sens est militaire, puis juridique. *Cūtāre* en latin, c'est d'abord *ordonner le déplacement des troupes*, c'est ensuite *convoquer les juges*, puis *faire appeler un témoin* pour qu'il témoigne à un procès (en notre faveur, on l'espère). D'où l'expression en français « citer un témoin ». Les deux définitions de la citation – comme *chirurgie* et comme *témoignage* – se réunissent dans le moment où la communauté des lecteurs agréeront au texte du commentaire, le *canoniseront* (en ferons un

²⁸¹ Prenons simplement un exemple, un exemple que nous avons pu voir à l'œuvre dans plusieurs textes de commentateurs de Deleuze, autant de ceux qui l'attaquent que de ceux qui le défendent, c'est l'exemple du *supposé anti-platonisme* de Deleuze. Dans *Différence et répétition* (1968), plusieurs commentateurs ont remarqué la fameuse phrase de Deleuze sur le platonisme, plusieurs l'ont cité. Citons-là à notre tour, nous la retrouvons à la page 82 : « La tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme. » Plusieurs y ont conclu un anti-platonisme chez Deleuze. Pourtant, si on aurait pris la peine de lire la phrase qui suit, il en aurait résulté un peut plus de nuance : « Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable. » Avec le fait de citer, on arrive à peine à passer d'une phrase à l'autre, à imaginer d'un texte à l'autre, d'un auteur à l'autre, ou encore d'une culture à l'autre.

Qu'il soit dit en passant que notre propos ne vise pas à dire que Deleuze n'est pas anti-platonicien – ce genre de débat ne nous intéresse que fort peu. Ce qui nous intéresse ici n'est même de connaître la possible multiplicité des interprétations, ce qui nous intéresse est plutôt la manière qu'ont les commentateurs de suivre les mêmes sentiers, d'utiliser les mêmes citations et, justement, que l'on n'ait jamais accès à cette multiplicité des interprétations.

canon, de ce nouveau corps devenu sentier que d'autres prendront pour se promener dans le texte du philosophe cité). Ainsi en est-il du travail philosophique, suivre les sentiers déjà tracés pour que le nouveau commentaire devienne à son tour une nouvelle piste qui sera un nouveau détour dans l'œuvre : ce cheminement se voit consacré *bon commentaire* et mérite à son auteur un diplôme. Or, tout cela est possible dans la mesure où le *écrire pour...* se traduit par un *écrire à la place de...* et que ce qui se tait est une communauté de lecteurs d'un auteur. Mais est-ce toujours le cas ? Ou inversement, n'est-ce pas jamais le cas ? Car il n'est pas évident que le commentateur toujours s'adresse à une communauté de lecteurs, il n'est pas évident que Deleuze l'ait fait : il n'est pas évident que cela n'ait jamais été notre intention.

Le droit d'écrire est quelque chose de particulier. Donner le droit d'écrire ou mieux se donner le droit d'écrire *sur* quelqu'un, c'est se donner le droit d'écrire *pour* quelqu'un. Mais quel est ce « pour quelqu'un » ? On peut écrire *pour quelqu'un* comme nous dirions à *la place de quelqu'un, pour quelque chose* comme à *la place de quelque chose*. Ça complique les choses : le commentaire que nous faisons sur Deleuze est-il vu comme une parole en direction d'un public, ou d'une parole au nom de quelqu'un ou de quelque chose ? Jusqu'à maintenant, nous avons compris la chose comme pour un public, c'était le sens de la seconde deuxième lecture. Peut-être faudrait-il se demander ce qu'il en serait si on cessait d'écrire *pour un public, à la place d'un public*, mais qu'on écrivait pour des forces.

REMARQUES CONCLUSIVES

Nous avons parlé de forces, comme si à l'éthique personnelle et personnalisée du deuxième chapitre répondait ce cinquième chapitre une politique. À une éthique de la puissance, une politique des forces – et tout indiquent que les deux *s'entr'expliquent* d'un même souffle, *s'entr'impliquent* d'un même corps.

Nous avons mentionné que, peut-être, nous écrivions pour des forces. Nous ne répondrons pas ici à cette question, car tout le sixième chapitre sera la formulation et l'effectuation – nous l'espérons – de cette nouvelle question. Dans le présent chapitre, nous avons essayé de comprendre la forme du jugement dans le travail universitaire. Mais pourquoi se faire des lois, pourquoi se donner un tel travail dans le travail académique ? L'image de cette muraille de Chine, dont Kafka explique la construction, nous aidera peut-être à comprendre : en cinq ans, dit-il, on pouvait construire environ cinq cents mètres, « après quoi, il est vrai, les chefs étaient en général trop épuisés et ils avaient perdu toute confiance en eux-mêmes, toute foi dans la Construction et les choses du monde »²⁸². Alors pour leur redonner confiance, on faisait voyager les chefs très loin pour qu'ils voient des pans achevés de la Muraille,

ils passaient devant les quartiers généraux des grands chefs qui les décoraient; à leurs oreilles retentissaient les clameurs d'allégresse des nouvelles armées de travailleurs déferlant des profondeurs du pays; sous leurs yeux on abattait les forêts pour les échafaudages et les montagnes disparaissaient, débitées en blocs de pierre à bâtir, cependant que résonnaient dans les lieux saints les chants des fidèles implorant l'achèvement de la Muraille ! Tout cela calmait leur impatience. La tranquille existence du pays natal où ils passaient quelque temps, la considération qui y entourait les travailleurs de la Muraille, l'humble foi qui accueillait leurs récits, la confiante certitude de l'humble et simple habitant dans l'achèvement à venir de la Construction, tout cela leur était un réconfort et faisait vibrer les cordes de leurs âmes²⁸³.

C'est Kafka comme métaphore du travail universitaire. Mais le jugement à des limites, le travail sur soi ne doit pas franchir certaines limites. La fêlure se creuse de l'intérieur, mais une limite est toujours décrite contre une extériorité. Encore une fois, nous citons Kafka :

Mais en ce temps beaucoup, même appartenant à l'élite, professaient un principe secret : Emploie toutes tes facultés à comprendre les Ordres du Grand Conseil, mais

²⁸² FRANZ KAFKA, *La muraille de Chine*, op. cit., p. 143.

²⁸³ « On ne saurait assez creuser [cette question] », nous rappelle Kafka. La Muraille est imparfaite, se fait de bout en bout sans que ces bouts ne se rejoignent, laissant des trous béants de plusieurs kilomètres, mais l'important est le travail lui-même, qui détermine tout le rapport qu'on entretient avec l'autre : « Le paysan était un frère, pour qui l'on bâtissait un rempart, et lui, sa vie durant, vous en remercierait de tout ce qu'il avait, de tout ce qu'il était ! », *in idem*, pp. 143 à 145.

accepte certaines limites... et trêve, alors, de réflexion ! Ne pense pas plus loin ! Maxime très raisonnable qui trouva d'ailleurs une interprétation plus extensive dans une allégorie souvent répétée par la suite : Arrête-toi de réfléchir, non que cela puisse te nuire. Rien ne prouve qu'il t'en cuirait ! Il ne s'agit ici nullement de cuisson ou de non-cuisson ! Il en va de toi comme au printemps d'un fleuve. Il monte, grossit, apporte à la terre une nourriture plus forte au long des rives élargies, mais jusque dans la mer qui ne l'en accueille que plus volontiers en égal et en bienvenu, il garde son caractère propre. À l'imiter jusque-là, tu peux méditer sur les Ordres du Conseil des Chefs. Mais dépassant ce premier stade, le fleuve franchit ses rives, il perd contours et formes, ralentit sa course et tente, ce qui est contraire à sa destination, de former de petites mers à l'intérieur des terres. Il ravage les campagnes... Pourtant il ne peut à la longue se maintenir dans cette expansion, il rentre dans ses berges et va même à la prochaine canicule jusqu'à se tarir misérablement. Garde-toi d'aller aussi loin dans ta méditation sur les Ordonnances du Grand Conseil !

Que pourrait représenter dans la réflexion qui nous anime un tel débordement du cours du fleuve ? cet embâcle dans la rivière où le texte perd sa forme et son fond ? Que serait cet échec dans l'écrit ? Que représenterait-il ? ou mieux que créerait-il ?

Nous parlions de jugement et ce jugement, nous le concevions comme un regard accusateur sur soi, contre soi, et à ce regard, il nous a semblé que seule une relecture de soi pût l'analyser et l'identifier, parce que l'important est moins le verdict toujours en devenir, toujours repoussé, d'un hypothétique tribunal universitaire, non, l'important est plutôt le jugement que l'on porte sur soi, mais à partir des autres. Comment se forme ce jugement ? Nous avons alors parlé de Kant, et nous aimerions conclure avec une nouvelle interprétation, ou mieux une nouvelle réappropriation de l'interprétation de la pensée kantienne – réappropriation en l'occurrence sûrement abusive, un détournement de sens total sur le sens de ce jugement sur soi chez Deleuze. Deleuze parle dans son petit livre sur Kant de « sens commun », nous l'avons déjà mentionné. Il le fait au moment où commence une discussion sur l'accord entre les facultés : le sens commun c'est l'accord entre les facultés, « ou plus précisément le 'résultat' d'un tel accord »²⁸⁴. L'accord se fait lorsque la connaissance possède un maximum d'unité systématique, et cette unité ne peut se faire que lorsque l'entendement légifère et juge, l'imagination synthétise et schématise, et la raison raisonne et symbolise, dans *un même rythme*, c'est-à-dire quand l'entendement, l'imagination et la raison disent la

²⁸⁴ Kant et le problème des facultés, p. 33. Deleuze cite la *Critique du Jugement*, §40.

même chose, ou proposent une unité supérieure – ou encore, quand chacune de ces facultés se fait violence au profit d'un Tout supérieur que Kant appelle justement « sens commun » ou « accord ». Or, il nous a bien semblé qu'un tel accord ou sens commun est possible dans le cas de l'interprétation, c'est le moment où les lecteurs proposent une seule interprétation possible d'un texte. Nous l'avions dit que c'était au prix d'un détournement énorme du concept kantien que nous arriverions à comprendre le sens commun, mais pour nous, le sens commun – ou ce que nous nommons *doxa* dans notre premier chapitre – semble être justement cette violence que le lecteur se fait à lui-même pour s'accorder aux autres lecteurs.

C'est exactement la même chose que nous avons pu dire sur les facultés : l'imagination dit quelque chose à propos d'un texte, l'entendement un autre, et la raison aussi, mais c'est la *violence* qui accordera le tout, et cette violence n'est pas dissociable du jugement que nous prévoyions avoir, parce que l'intérêt supérieur d'un accord des facultés *dans l'esprit*, c'est ultimement l'accord *entre les esprits*. Et c'est bien pour cela, à notre avis, que le désaccord entre les facultés est à l'image d'un désaccord entre les lecteurs, ce qui se traduit par une impossibilité apparente, ou encore une impossibilité logique : Comment d'un même texte peut-il y avoir plus d'une interprétation ? Et c'est à ce moment que de *doxa*, on passe à *paradoxa* : du sens commun on passe au désaccord entre les facultés, au désaccord entre les lecteurs. Et cette lecture des lecteurs désaccordés ne peut mener qu'à l'impossibilité même de communiquer une lecture, parce que celle-ci n'aura rien de commun avec celle d'un autre. *Quel monde chaotique que l'interprétation !* Et qu'il est surprenant de voir toutes les choses que nous pouvons dire à partir du simple fait que nous croyons n'avoir pas compris grand-chose à Kant.

Avant de commencer notre sixième et dernier chapitre, nous aimerions revenir sur un commentaire que nous avons eu dans le deuxième chapitre. Nous mentionnions alors rapidement que le *pharmakon* tel qu'interprété par Jacques Derrida pouvait être appliqué à une éthique des corps telle que nous avons essayé de le comprendre. Un texte, une pensée, cela peut être *bon* – un remède – comme cela peut être *mauvais* – un poison. Mais nous disions alors que si nous étions fidèle à la réflexion que nous avons du parallélisme

spinozien, nous ne pouvions différencier *en nature* le corps d'un texte d'un corps biologique. Car s'il l'affecte, c'est que le corps du texte malgré son apparente différence peut entrer dans un rapport avec notre corps. Or, si le texte peut être un *pharmakon* pour notre corps, il n'y a pas de raison pour ne pas dire le contraire, à savoir, notre corps peut être un *pharmakon* pour le texte : et c'est peut-être là que se trouve la vraie interprétation. Évidemment, aujourd'hui, il est exclu de voir le texte changer dans son écriture même²⁸⁵, mais le texte change vraiment, en ce sens que toute interprétation travaille le texte, le laboure, en creuse des sillons dans lesquelles les lectures futures subséquentement se faufleront, ultimement s'engouffreront, inévitablement se perdront. C'est quelque chose de très étrange ce que nous sommes en train de dire : en tant que lecteur, nous faisons du bien et du mal au texte. Il ne s'agit pas de juger quel est l'apport de notre commentaire au texte, ce jugement ne nous appartient pas : il s'agit de comprendre en quoi nous participons à quelque chose qui nous est supérieur, ce qui sera aussi en cause dans le prochain chapitre.

Deux raisons donc de poursuivre la relecture. D'une part, nous sentons bien que l'écrivain *écrit pour*, mais que ce *pour* n'est pas un *en direction de*, ni un *à la place de*. Nous *sentons* – et le verbe est choisi justement – que quelque chose parle en nous. D'autre part, la relation du commentateur avec le texte n'est pas seulement unidirectionnelle, nous *sentons* encore une fois que le texte nous affecte, mais que nous affectons tout autant le texte. Ainsi, le troisième chapitre de cette deuxième section nous donnera l'occasion d'explorer ces deux sentiments qui n'en forment qu'un seul, et nous reprendrons un thème que nous avons introduit à la fin du deuxième chapitre, le thème de l'authenticité. Nous disions alors que nous voulions voir du côté de ce que fait Deleuze – de sa vie – pour comprendre la valeur de son *affirmation de la vie*, de sa *vie d'affirmation* : mais nous prenions ce mot dans son sens le plus commun, dans le sens que la *doxa* pouvait lui donner. Ici aussi, nous aimerions revenir sur l'authenticité, non plus de Deleuze, mais cette fois de notre authenticité comme commentateur – et peut-être prendrons-nous cette notion d'authenticité dans son sens le plus *paradoxal*, à la limite du communicable. À la manière du deuxième chapitre qui semblait glisser vers le troisième, ce cinquième chapitre glissera vers le dernier de nos chapitres, où

²⁸⁵ Ce fut certainement le cas avant l'arrivée de l'imprimerie.

nous dirons *ce que nous sommes en train de faire*, ou mieux *ce que nous sommes en train de devenir*.

CHAPITRE VI

SELECTION ET AUTHENTICITE

Pourquoi je suis un destin.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce homo*.

Ce chapitre sera le plus succinct. Il tentera de retourner le propos que nous tenions dans notre troisième chapitre avec la question de la perspective : *notre perspective*. Il tentera de continuer le cinquième chapitre avec la question de l'authenticité : *notre authenticité*.

SÉLECTION DE L'AUTHENTICITÉ

Dans le dernier chapitre, nous avons posé le problème de la Loi avec Kant, un Kant largement deleuzien. Nous avons vu que le problème de la Loi n'est pas sa présence, mais au contraire son absence. Ici, nous suivrons un précepte deleuzien : Comment agir face à la loi ? Et la réponse, nous la trouvons dans la *Présentation de Sacher-Masoch* (1967)²⁸⁶, non que ce livre apporte la réponse à la question de notre troisième chapitre *Que fait Deleuze lorsqu'il lit ?* mais qu'il répondra à une nouvelle question simplement inversée : *Qu'avons-nous fait lorsque nous avons lu Deleuze ?*

²⁸⁶ GILLES DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Édition de Minuit, 1967. Dans ce livre, le propos de Deleuze n'est pas seulement de présenter Leopold von Sacher-Masoch, mais surtout de le dissocier d'un autre auteur célèbre, Donatien François dit le Marquis de Sade.

Depuis Richard von Krafft-Ebing et sa *Psychopathia Sexualis* (1886), il est courant de penser Sade et Sacher-Masoch comme deux formes complémentaires d'une même perversion – ce qui par ailleurs agaçait Sacher-Masoch. Outre la présentation elle-même, le propos de Deleuze dans son livre est aussi de complexifier la figure littéraire de Sacher-Masoch et de rejeter l'image facile d'un sado-masochisme comme perversion binaire.

Dans son livre consacré à Léopold von Sacher-Masoch, Deleuze formule une critique contre Kant qui va plus loin que celle que nous avons présentée dans le cinquième chapitre. Dans une section intitulée « La loi, l'humour et l'ironie », Deleuze tente d'analyser la loi – tant la forme qu'elle prend dans son sens classique que celle qu'elle prend chez Kant – et il arrive à faire cette analyse avec les deux notions que sont l'humour et l'ironie. Il y avait un humour et une ironie dans l'image classique de la loi et ces deux formes se rapportent à un *au-delà* et à un *en-deçà* de la loi. Ainsi chez Platon peut-on constater ce double rapport avec la loi. À partir de ce qui s'élève de la loi, nous trouvons le Bien. Chez Platon encore, « la loi n'est qu'un pouvoir second et délégué, elle dépend d'un plus haut principe qui est le Bien »²⁸⁷. Et il continue :

Si les hommes savaient ce qu'est le Bien, on saurait s'y conformer, ils n'auraient pas besoin de loi. La loi n'est que le représentant du Bien dans un monde qu'il a plus ou moins déserté²⁸⁸.

On comprend bien que le Bien se trouve au-dessus des lois. Les lois suppléent au Bien qui manque. Or, le rapport que les hommes entretiennent avec les lois, c'est non pas le Bien, mais le mieux ; il ne s'agit plus d'un rapport s'élevant au-delà de la loi, mais d'un rapport descendant en deçà de la loi :

Le juste se soumet aux lois, dans le pays où il est né, dans le pays où il vit. Il fait ainsi pour mieux, même s'il garde sa liberté de penser – de penser le Bien et pour le Bien²⁸⁹.

Deleuze voit dans cette image de la loi une ironie et un humour, double marge de réflexion, dit-il, qui constitue « les conditions d'une philosophie politique, [...] en haut et en bas de l'échelle de la loi »²⁹⁰ :

²⁸⁷ *Idem*, p. 71.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

Il y a beaucoup d'ironie dans la démarche qui remonte des lois à un Bien absolu comme à un principe nécessaire pour les fonder. Il y a beaucoup d'humour dans la démarche qui descend des lois à un Mieux relatif, nécessaire pour nous persuader d'y obéir. Autant dire que la notion de loi ne se soutient pas par elle-même, sauf par la force, et qu'elle a besoin idéalement d'un plus haut principe comme d'une plus lointaine conséquence²⁹¹.

Or, tout cela change avec Kant – nous l'avons vu dans le cinquième chapitre –, la loi ne dépend plus du Bien, mais c'est le bien qui dépend de la Loi, et cette Loi vaut pour elle-même, elle n'a plus d'autre ressource que sa propre forme. De même, il y a changement pour ce qui est de la morale :

Lorsque Kant parle au contraire de « la » morale, le mot *morale* désigne seulement la détermination de ce qui reste absolument indéterminé : la loi morale est la représentation d'une pure forme, indépendante d'un contenu et d'un objet, d'un domaine et de circonstances. La loi morale signifie LA LOI, la forme de la loi, comme excluant tout principe supérieur capable de la fonder²⁹².

Deleuze a une belle formule pour expliquer le renversement effectué par Kant : comme il y a eu révolution copernicienne de Kant dans la *Critique de la raison pure* en faisant tourner les objets de la connaissance autour du sujet, la *Critique de la raison pratique* consiste à faire tourner le Bien autour de la Loi. On connaît bien les conséquences de ce renversement, celui qui suit les lois se sent coupable, il est d'avance coupable, « et d'autant plus coupable qu'il obéit plus strictement »²⁹³. Or, ce renversement du Bien et de la Loi chez Kant s'accompagne de nouvelles formes pour l'ironie et l'humour, que Deleuze voit présent chez le Marquis de Sade et chez Leopold von Sacher-Masoch :

Mais voilà que, avec la pensée moderne, s'ouvrait la possibilité d'une nouvelle ironie et d'un nouvel humour. L'ironie et l'humour sont maintenant dirigés vers un renversement de la loi. Nous retrouvons Sade et Masoch. Sade et Masoch représentent les deux grandes entreprises d'une contestation, d'un renversement radical de la loi.

²⁹¹ *Idem*, pp. 71 et 72.

²⁹² *Idem*, p. 72.

²⁹³ *Idem*, p. 74.

Nous appelons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe, pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second²⁹⁴.

Dans le cas de Sade, la Loi sera dépassée par un principe supérieur qui n'est plus le Bien, mais l'Idée d'un Mal, « Être suprême en méchanceté, qui renverse [la loi] »²⁹⁵. Voici ce que dira Deleuze de la réponse du masochisme à la Loi kantienne, nous la citons au long, car nous lisons là nos propres intentions avec ce mémoire :

Il serait insuffisant, en revanche, de présenter le héros masochiste comme soumis aux lois et content de l'être. On a parfois signalé toute la dérision qu'il y avait dans la soumission masochiste, et la provocation, la puissance critique, dans cette apparente docilité. Simplement le masochiste attaque la loi par l'autre côté. Nous appelons humour, non plus le mouvement qui remonte de la loi vers un plus haut principe, mais celui qui descend de la loi vers les conséquences. Nous connaissons tous des manières de tourner la loi par excès de zèle : c'est par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité, et en attendre précisément ce désordre qu'elle est censée interdire et conjurer. On prend la loi au mot, à la lettre ; on ne conteste pas son caractère ultime ou premier ; on fait comme si, en vertu de ce caractère, la loi se réservait pour soi les plaisirs qu'elle nous interdit. Dès lors, c'est à force d'observer la loi, d'épouser la loi, qu'on goûtera quelque chose de ces plaisirs. La loi n'est plus renversée ironiquement, par remontée vers un principe, mais tournée humoristiquement, obliquement, par approfondissement des conséquences. Or, chaque fois que l'on considère un phantasme ou un rite masochistes, on est frappé par ceci : la plus stricte application de la loi y a l'effet opposé à celui qu'on aurait normalement attendu (par exemple, les coups de fouet, loin de punir ou de prévenir une érection, la provoquent, l'assurent). C'est une démonstration d'absurdité. Envisageant la loi comme processus punitif, le masochiste commence par se faire appliquer la punition ; et dans cette punition subie, il trouve paradoxalement une raison qui l'autorise, et même qui lui commande d'éprouver le plaisir que la loi était censée lui interdire. L'humour masochiste est le suivant : la même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine d'une punition conséquente est maintenant une loi qui met la punition d'abord, et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir²⁹⁶.

On se demandera peut-être par quel détour singulier en arriverons-nous à tourner ce passage dans la pratique de l'histoire de la philosophie. Pourtant, il nous semble évident. Ce n'est pas

²⁹⁴ *Idem*, p. 75.

²⁹⁵ *Idem*, p. 76.

²⁹⁶ *Idem*, pp. 77 et 78.

que nous voyons là un commentaire sur l'histoire de la philosophie, mais ce passage nous parle beaucoup de nous-même, nous nous y reconnaissons ; ne serait-ce que parce que ce dernier commentaire – les *deux dernières phrases que nous venons d'écrire* – participe d'un même effort sur le commentaire. En quoi est-ce le cas ? Reprenons ce que dit Deleuze : « Nous connaissons tous des manières de tourner la loi par excès de zèle : c'est par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité, et en attendre précisément ce désordre qu'elle est censée interdire et conjurer. » *Nous tous connaissons cela. Nous tous le faisons. Nous tous essayons de tourner la loi contre elle-même*, et déjà on comprend bien que ce que nous essayons de faire, c'est de faire dire à ce passage que Deleuze parle d'histoire de la philosophie : faire de l'histoire de la philosophie à partir de maintenant sera de dire qu'il y a dans le commentaire de Deleuze sur Sacher-Masoch une évocation de l'histoire de la philosophie – faire de l'histoire de la philosophie, c'est aller jusque là. Non seulement, nous mettons *en pratique* le texte, mais le texte *prend sens* grâce à cette pratique, c'est la pratique qui donne le sens, et c'est *notre* pratique qui lui donne sens.

*Nous suivons tous scrupuleusement les règles et les pratiques, et nous y obtenons un plaisir. C'est qu'il y a un désir sous la pratique, il y a une affection à y trouver. Nous venons d'écrire « [...] par quel détour singulier en arriverons-nous à tourner ce passage dans la pratique de l'histoire de la philosophie. Pourtant, il nous semble évident », et dans ce passage tout était déjà dit : l'histoire de la philosophie est un plaisir, non pas que nous détournons méchamment les phrases d'un autre, en désaccord avec la manière de faire de l'histoire de la philosophie, au contraire. Ce n'est pas le fait que Deleuze semble affirmer son masochisme dans sa manière de faire de l'histoire de la philosophie qui nous intéresse ici, non, ce qui nous intéresse, c'est que nous sommes en train de le faire, nous *performons* ce que Deleuze a écrit, et nous le faisons au-delà de l'intension du texte, tel que le prescrit le texte – et nous y prenons beaucoup de *plaisir*. Reprenons – mais nous le reprendrons autrement plus tard – : parce que le texte deleuzien est un texte d'excès, l'excéder c'est le réaliser.*

En quoi tout cela est-ce masochiste ? En quoi sommes-nous, lecteurs de Deleuze, masochistes ?²⁹⁷ Le masochiste est celui qui admet, ou si l'on veut, celui qui *se confesse*. La confession, c'est l'admission de ses erreurs, c'est la repentance, c'est avouer avoir tort, c'est avouer l'échec de sa pensée. C'est aussi, et surtout, le meilleur moyen d'éviter d'être jugé : celui qui admet tout ne peut plus être jugé, celui qui confesse tout ne doit plus répondre devant un tribunal, il a déjà tout avoué. Il accepte de jouer le jeu de la loi parce qu'il y ressent un grand plaisir. Ainsi, la confession libère, et seul celui qui s'abaisse au-dessous de la loi, celui qui est au plus bas, celui-là est le seul à être vraiment libre. Le lecteur masochiste est celui qui jouit de sa lecture à force d'en souffrir.

Mais que devient-il, ce lecteur masochiste ? Voilà non pas la lecture au futur, mais le lecteur en devenir : Ce que le lecteur devient, c'est *autre chose que lui-même*. Mais que devient le commentateur lorsqu'il lit un philosophe, que devient-il lorsqu'il écrit sur lui ? Dans notre cinquième chapitre, nous parlions d'*écrire pour...* Comment comprendre cela désormais ? Peut-être faut-il comprendre ce *écrire pour* non plus comme un *en direction de quelqu'un*, ni même comme *à la place de quelque chose*, car commenter un auteur, ce n'est pas tirer un auteur vers soi, peut-être est-ce se laisser tirer par quelque chose. Déjà dans sa lettre à Cressole²⁹⁸, Deleuze disait que pour l'homme, « le problème n'est pas celui d'être ceci ou cela », le problème est « plutôt d'un devenir inhumain, d'un devenir universel animal : non pas se prendre pour une bête, mais défaire l'organisation humaine du corps, traverser telle ou telle zone d'intensité du corps, chacun découvrant les zones qui sont les siennes, et les groupes, les populations, les espèces qui les habitent »²⁹⁹. De même pourrait-on dire du commentateur pris dans un *devenir-philosophe* par l'organisation académique qui l'entoure, comme il l'est dans un *devenir-animal* par ses affections. Dans le premier cas, le *devenir-philosophe* est une ligne de mort, car être un philosophe, c'est être pour toujours l'objet du commentaire des autres. Un *devenir-animal*, un *devenir-femme*, eux, sont

²⁹⁷ C'est encore plus vrai des lecteurs de Kant.

²⁹⁸ Publié une première fois dans MICHEL CRESSOLE, *Deleuze*, Éditions Universitaires, 1973.

²⁹⁹ Repris dans *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 22.

différents, Deleuze dirait qu'ils sont toujours des *devenirs-minoritaire*, ainsi écrire serait écrire pour une minorité :

Cela signifie que l'écriture rencontre toujours une minorité qui n'écrit pas, et elle ne se charge pas d'écrire *pour* cette minorité, à sa place ni à son propos, mais il y a rencontre où chacun pousse l'autre, l'entraîne dans sa ligne de fuite, dans une déterritorialisation conjuguée. L'écriture se conjugue toujours avec autre chose qui est son propre devenir³⁰⁰.

L'académie nous montre à écrire sur les grands philosophes – *et ne rêvons-nous pas toujours de devenir tel, d'être lu, commenté, d'être un philosophe à jamais !* – mais Deleuze nous apprend autre chose, une toute autre forme d'écriture : il ne s'agit plus d'écrire pour le prestige, d'écrire dans un *devenir-philosophe* ou même dans un *devenir-écrivain*, mais d'écrire pour des forces minoritaires, dans un *devenir-minoritaire*.

Mais revenons à notre propos sur le masochisme, car il ne s'agira pas pour nous de décrire ce *devenir-minoritaire* de l'écriture, mais d'expliquer en quoi pouvons-nous dire que nous le comprenons, et que nous l'expérimentons. Par masochisme, nous signifions aussi qu'il y a aveu. Mais il a aveu de quoi ? Essentiellement de l'échec. Échec de quoi ? Échec du commentateur à comprendre l'auteur qu'il lit, échec du commentateur à communiquer sa lecture, échec des commentateurs à se comprendre. Mais l'important, n'est pas l'échec en tant que tel, c'est le lieu vers quoi on regarde, c'est ce qui arrive à celui qui échoue. Or, cet échec que nous pensons avoir vécu en tant que commentateur, cet échec nous amène à quelque chose de plus grand. Qu'est-ce que c'est ? Tout notre cinquième chapitre visait à nous faire voir quelque chose de plus grand – la confession de l'échec, l'aveu de notre compréhension partiel de l'objet de notre analyse – tout cela visait à nous faire voir quelque chose de plus grand, cela visait à faire de notre lecture une différenciation qui passe, qui ne reste pas. Ce plus grand, peut-être le verrons-nous chez Kant. Deleuze souligne dans *Critique et clinique* que Kant, à la fin de sa vie, change totalement d'esprit par rapport à sa doctrine des facultés, comme si à la fin de sa vie, il découvrait quelque chose de nouveau – nous dirions, son échec.

³⁰⁰ GILLES DELEUZE et CLAIRE PARNET, *Dialogues*, Éditions Flammarion, 1977, pp. 55 et 56.

C'est la notion esthétique du *sublime*. Mais, quel est le statut de ce sublime que nous pensons voir poindre suivant l'échec ? Par sublime, nous faisons aussi référence à Kant : Le sublime chez Kant est la sensation esthétique résultant du désaccord des facultés. Dans *Critique et clinique*, Deleuze citera une nouvelle formule poétique provenant encore une fois de Rimbaud :

Arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens, ... un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens³⁰¹.

Si comme nous le pensons, le dérèglement entre les facultés chez Kant peut s'apparenter au dérèglement entre les lectures, c'est d'un tout autre sens que prend ce commentaire de Deleuze :

Le Sublime va encore plus loin dans ce sens : il fait jouer les diverses facultés de telle manière qu'elles s'opposent l'une à l'autre comme des lutteurs, que l'une pousse l'autre à son maximum ou à sa limite, mais que l'autre réagisse en poussant l'une à une inspiration qu'elle n'aurait pas eue toute seule. L'un pousse l'autre à la limite, mais chacun fait que l'un dépasse la limite de l'autre³⁰².

Notre compréhension n'oppose pas facultés dans l'esprit d'une part, les esprits de l'autre, non, cela va d'un même mouvement. L'échec dans la lecture d'un texte est toujours social, il y a toujours quelqu'un pour nous rappeler que notre lecture n'est pas adéquate – trop ordinaire ou trop déplacée, trop commune ou trop étrange. Et nous sentons bien cet échec lorsqu'il y a impossibilité de communiquer sa lecture aux autres. Mais l'échec avoué, l'échec vécu et donné devient autre, car au moment de cet échec, au moment de ce désaccord entre les facultés – qui n'est pas autre chose que ce constant déplacement que nous effectuons à chaque chapitre, à chaque section, dans chaque partie, peut-être même dans chaque mot de notre écriture –, ce déplacement entre *doxa* et *paradoxa*, entre le sens commun et le non-sens, entre la lecture la plus ordinaire d'un auteur et l'impossibilité de rendre une lecture devenue

³⁰¹ « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » dans *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, 1993, p. 47.

³⁰² *Idem*, pp. 48 et 49.

non pas trop personnelle, mais justement impersonnelle, une lecture qui touche à l'Être, ce moment est de l'ordre du sublime kantien. Ce moment est un échec, mais c'est un échec social, un échec des conventions et des normes disciplinaires, mais c'est une grandeur d'un tout autre ordre. Ce n'est pas que l'échec en lui-même est sublime, mais que l'échec permet de comprendre qu'il y a quelque chose qui nous dépasse, quelque chose de trop grand dans la vie.

Cette vie plus grande que tout, nous l'appelons *Être*. Il y a une grande modestie et beaucoup d'humilité à admettre l'échec de sa lecture – comme lecture parmi d'autres. Mais c'est cette même humilité qui nous permet d'apprécier la lecture comprise ici comme virtualité – la *lecture* entre les lectures, la lecture comme mouvement –, et c'est au risque de se perdre qu'il est possible de le faire. Nous avons dit *Être* comme *lecture* – mais cet *Être* est un *revenir*, à savoir qu'il est sélection de chacune des *lectures* s'actualisant. Ces *lectures* passent et se différencient – la *lecture* reste en tant qu'elle fait passer les *lectures*.

Mais que peuvent être ces lectures qui passent, mais ne restent pas. Et bien c'est peut-être là que nous redécouvrons les minorités, les *devenirs-minoritaires*. L'écrivain ne les porte pas en lui, ce sont eux qui parlent *en lui*. L'écrivain est un *corps en résonance* pour les forces qui s'expriment *par lui*³⁰³. Et ici, nous rejoignons ce que nous disions dans la première section de ce mémoire : *Qu'est-ce écrire ? Quand parler ?* En parlant de son expérience de la lecture de Nietzsche, Deleuze dit : « Le goût pour chacun de dire des choses simples en son propre nom, de parler par affects, intensités, expériences, expérimentations »³⁰⁴. Tout cela, Deleuze dit l'avoir compris par la lecture de Nietzsche, nous pourrions dire que nous l'avons compris par la lecture de Deleuze. Quand peut-on parler ? Quand en avons-nous le droit ? Quand en avons-nous la puissance, de parler *en son propre nom* ?

³⁰³ Nous tenons l'expression « corps en résonance » du texte de DALIE GIROUX, « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance », dans *Horizons philosophiques*, vol. 17 n° 2, printemps 2007. Nous avons été très sensible à son évocation de la parole comme don total.

³⁰⁴ GILLES DELEUZE, *Pourparlers*, op. cit., p. 15.

Ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, qu'on parle en son nom. Au contraire un individu acquiert un véritable nom propre, à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation quand il s'ouvre aux multiplicités qui le traversent de part en part, aux intensités qui le parcourent³⁰⁵.

Quelles sont ces multiplicités qui nous parcourent et parcourent notre récit ? Quel est le destin que nous engendrerons ?

AUTHENTICITÉ DE LA SÉLECTION

Tout le propos que nous avons tenu durant ces trois derniers chapitres, ce retour sur soi, ces critiques incessantes, n'avaient pour but que de nous mettre littéralement *à terre, au plus bas*. Mais de cette manière, nous semblons revenir à ce *néгатif* que nous mentionnions pour têt dans le troisième chapitre. En effet, nous y disions que ce n'est que dans le lieu le plus bas, le plus profond que nous pouvons avoir un point de vue sur la vie. Nous y citons le petit *Nietzsche* de Deleuze :

Observer en malade des concepts plus sains, des valeurs plus saines, puis, inversement, du haut d'une vie riche, surabondante et sûre d'elle, plonger les regards dans le travail secret de l'instinct de décadence, voilà la pratique à laquelle je me suis le plus souvent entraîné...³⁰⁶

Deleuze revient sur son interprétation de la maladie de Nietzsche dans une communication lors d'un colloque sur Nietzsche à l'Abbaye de Royaumont en 1964. Du mouvement des perspectives, il dira à ce sujet que chez Martin Heidegger, le mouvement se fait de haut vers le bas, et que chez Michel Foucault, au contraire, le mouvement se fait du bas vers le haut. Or, pour Deleuze, ce n'est ni dans l'un ni dans l'autre qu'il faut chercher le mouvement

³⁰⁵ *Idem*, pp. 15 et 16.

³⁰⁶ Friedrich Nietzsche, cité dans GILLES DELEUZE, *Nietzsche, op. cit.*, p. 9. Nous le citons à la page 97.

nietzschéen, mais dans le *retournement* : le *renversement*. Mais ce retournement, ce renversement, n'est pas un retour du Même :

On sait trop la critique que Nietzsche, dans toute son œuvre, fait subir aux notions générales d'Un, de Même, d'Égal 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'équilibre³⁰⁷.

C'est la notion d'éternel retour que l'on retrouve chez Nietzsche. Si la plupart des commentateurs de Nietzsche ont compris dans l'éternel retour un éternel retour du Même, c'est qu'ils n'ont pas fait la distinction des états de santé de celui qui le proclame, à savoir Zarathoustra :

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 ? Évidemment 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 tout l'existence »³⁰⁸. 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 retour³⁰⁹.

Si le négatif est présent dans la maladie et qu'elle permet un regard sur la vie saine, il est tout nécessaire pour Zarathoustra d'être en convalescence et de s'engager à se rétablir :

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

³⁰⁷ GILLES DELEUZE, « Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour », in *Nietzsche. Les cahiers de Royaumont : Philosophie n° VI*, Éditions de Minuit, p. 284.

³⁰⁸ Deleuze cite ici FRIEDRICH NIETZSCHE, *Zarathoustra*, III, « Le convalescent ».

³⁰⁹ *Nietzsche. Les cahiers de Royaumont, op. cit.*, p. 284.

dotent d'une étrange puissance, comme d'un moyen dangereux d'exploration, qui est aussi un domaine terrible à explorer³¹⁰.

C'est que le point de vue n'est pas seulement nécessaire pour voir et comprendre, il met l'observateur dans une position telle qu'il participe de quelque chose. Le penseur n'est pas seulement celui qui est en mouvement, c'est celui qui participe d'un mouvement qui le dépasse.

Quel est ce mouvement ? C'est le mouvement de l'*éternel retour*, c'est-à-dire du *retournement*, du *renversement*. L'éternel retour est un *revenir* : ce qui revient est le différent et dans notre cas, la relecture qui revient est la différence dans la lecture. Ainsi pour ce qui est de l'interprétation, ou pour le commentaire : ce n'est toujours qu'un effet de la sélection dans le devenir. Nous avons sélectionné – nous avons usé de forces pour cela –, ultimement, nous serons sélectionnés. Ainsi lire ou relire n'est plus un fardeau, ce n'est plus une charge qu'on ajoute à une *culture générale*, mais c'est un moyen d'effectuer et d'actualiser des forces qui nous dépasse. Il en est de même pour cette écriture qui suit la lecture : nous n'écrivons pas lorsque nous sommes *lourd*, mais lorsque nous sommes *léger*. Sélectionner, c'est alléger.

Si l'on tient tellement à s'imaginer l'éternel retour comme un cycle ou comme une roue, dit Deleuze, « 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 »³¹¹. Car cette roue qui est l'Être, c'est l'*être du sélectif* :

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'être³¹².

³¹⁰ *Idem*, p. 285.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

Comment penser cet être et ce devenir ? N'y a-t-il pas contradiction entre une lecture en devenir qui actualise des forces, des puissances, et la lecture comme virtualité qui permet le retour du différencié ? Nietzsche a puisé chez Héraclite une doctrine du devenir, ce qui en a résulté une affirmation sur l'ontologie – et une ontologie de l'affirmation : « Héraclite a nié la dualité des mondes, 'il a nié l'être lui-même'. Bien plus il a fait du devenir une affirmation. »³¹³ Et Deleuze continue :

Or il faut longtemps réfléchir pour comprendre ce que signifie faire du devenir une affirmation. Sans doute est-ce dire, en premier lieu : il n'y a que le devenir. Sans doute est-ce affirmer le devenir. Mais on affirme aussi l'être du devenir, on dit que le devenir affirme l'être ou que l'être s'affirme dans le devenir. Héraclite a deux pensées, qui sont comme des chiffres : l'une selon laquelle l'être n'est pas, tout est devenir; l'autre selon laquelle l'être est l'être du devenir en tant que tel. Une pensée ouvrière qui affirme le devenir, une pensée contemplative qui affirme l'être du devenir³¹⁴.

La lecture comme actualisation est devenir : « J'actualise telle ou telle différence par mon commentaire. » Mais cette actualisation, dans son fond – ou par son *effondement*, son absence de fond –, est vouée à l'échec, son échec à revenir pareillement. Cet échec, c'est de dire quelque chose *définitivement*, car le définitif comme identité à soi-même ne reste pas. Ainsi, nous ne parlons pas de notre lecture comme un échec en ce sens qu'elle serait une *mauvaise lecture*, non, nous admettons l'*échec* parce que quelque chose la dépasse : par son échec, elle accède au sublime, c'est-à-dire à l'Être. Or, nul n'a besoin de dialectique ici pour comprendre cela. Nous parlons d'Être et de devenir, mais ceci n'a rien à voir avec le platonisme que certains voient chez Deleuze, car il n'y a pas à proprement parler de *négation* dans cet échec que nous tentons de penser. Il n'y a pas de *négatif* dans l'échec, parce que l'échec ne manque de rien.

*

* *

³¹³ GILLES DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, 1962, p. 27.

³¹⁴ *Ibid.*

CHOIX DE TEXTES

Nous aimerions terminer ce petit chapitre non pas avec une conclusion, mais à l'image des premiers livres de Gilles Deleuze, avec un choix de textes. De la manière dont nous avons considéré le commentaire, de la manière dont nous avons considéré le travail même de la pensée dans l'académie, il a bien semblé que cela paraissait un halage, comme si tout le travail du commentateur était de tirer l'auteur vers lui, comme si son travail de pensée était de faire de sa pensée celle de l'autre. D'autres diront que le commentaire est accompli non pas au moment où le commentaire ne peut plus se passer du texte lu, mais où le texte lu ne peut plus se passer du commentaire. Comme si le texte lu prend son sens grâce au lecteur. Dans les deux cas, il nous semble bien qu'on ne prend pas compte de l'actualisation d'une lecture, et cette lecture, il faudrait peut-être la voir d'un autre mouvement. Et ce double mouvement que nous pensons voir, peut-être existe-t-il vraiment, mais comme Kant imaginait le sublime dans les profondeurs de l'océan, peut-on imaginer ces profondeurs comme le lieu de l'imperceptible et de l'impersonnel : la lecture a toujours quelque chose du *devenir-imperceptible*, du *devenir-impersonnel*, et lever un auteur des profondeurs de l'indifférencié, c'est aussi voir son commentaire rejoindre le fond des mers, dans l'échec comme dans le sublime esthétique. Peut-être faut-il voir différemment ce mouvement. Il y a comme deux sens ici : d'une part à travers notre texte, c'est Deleuze qui parle, c'est le sens commun ; d'autre part qu'à travers les textes de Deleuze, c'est nous qui parle, c'est le bon sens. Dans les deux cas, nous croyons faire fausse route. Nous pensons plutôt que de notre commentaire sur Deleuze, il ne faille plus que ce soit nous qui parlions pour Deleuze, ni lui pour nous, mais que – de manière paradoxale – on ne sache plus qui parle.

C'est un peu pour cela que nous terminons avec un choix de textes. Nous laissons parler Deleuze, mais c'est très étrange, car ces textes, si nous disons quelque chose qui vaille la peine d'être compris, ne pourront plus être lu désormais sans avoir en arrière pensée tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant. Non pas que la lecture de Deleuze signifiera pour le lecteur que c'est nous qui parlons par eux, mais justement qu'il ne sache plus vraiment Qui parle ?

Nous avons parlé de sélection – comme sélection de texte – et de cette sélection, il n'est pas bien difficile de passer à l'authenticité. Car il ne s'agit plus de dire *Sommes-nous authentique ?* mais de se demander *En quoi la vie va-t-elle sélectionner ?* Ce qui est sélectionné par la vie, voilà l'authentique. Ainsi, l'authenticité a quelque chose d'impersonnel, la lecture authentique n'est pas celle du sujet lecteur ni de l'objet lu, elle bouge, se vit dans un mouvement, zigzague du lecteur au livre, du commentateur au philosophe, entre deux devenirs. Si on nous a bien compris depuis le début, on a compris l'effort d'indistinction entre le texte de Deleuze et le mien. Si au début, une distance était inévitable – et même nécessaire –, à la fin, commentaire et texte philosophique ne font qu'un, non seulement parce qu'intrinsèquement liés par la citation dans un corps à corps, mais parce que les deux mouvements ne font plus qu'un seul, mais un seul mouvement infini, à vitesse infinie, voilà le mouvement sur place. Il n'y a plus à *parler autour*, à *commenter sur*, à *écrire dessus*, les mots en eux-mêmes ont changé de signification – ils vivent leur différence. Et c'est le sens que nous donnons à cet étrange pratique du choix des textes – c'est aussi se laisser choisir par les textes, c'est admettre à la fin que ce sont les textes qui nous ont choisi³¹⁵.

RAPPORT DES FACULTES DANS LE SUBLIME³¹⁶

Tant que nous en restons au jugement esthétique du type « c'est beau », la raison ne semble avoir aucun rôle : seuls interviennent l'entendement et l'imagination. De plus, une forme supérieure du plaisir est trouvée, non pas une forme supérieure de la peine. Mais le jugement « c'est beau » n'est qu'un type de jugement esthétique. Nous devons considérer l'autre type, « c'est sublime ». Dans le Sublime, l'imagination se livre à une tout autre activité que la réflexion formelle. Le sentiment du sublime est éprouvé devant l'informe ou le difforme (immensité ou puissance). Tout se passe alors comme si l'imagination était confrontée avec sa propre limite, forcée d'atteindre à son maximum, subissant une violence qui la mène à l'extrémité de son pouvoir. Sans doute

³¹⁵ Deleuze le savait bien, lui qui a pratiqué longtemps ces *choix de textes*, entre autre dans le *Hume* d'ANDRÉ CRESSON (1952), dans *Instinct et institution* (1955), *Mémoire et vie* (choix de textes d'HENRI BERGSON, 1957), et d'une certaine manière dans *Présentation de Sacher-Masoch* (1967). À notre connaissance, des commentateurs de Deleuze, Alain Badiou est le seul à le faire à son tour.

³¹⁶ GILLES DELEUZE, « Rapport des facultés dans le sublime », dans *La philosophie critique de Kant*, *op. cit.*, pp. 73 à 75.

l'imagination n'a-t-elle pas de limite tant qu'il s'agit d'*appréhender* (appréhensions successives des parties). Mais, en tant qu'elle doit reproduire les parties précédentes à mesure qu'elle arrive aux suivantes, elle a bien un maximum de *compréhension* simultanée. Devant l'immense, l'imagination éprouve l'insuffisance de ce maximum, « elle cherche à l'agrandir et retombe sur elle-même »³¹⁷. À première vue nous attribuons à l'objet naturel, c'est-à-dire à la Nature sensible, cette immensité qui réduit à l'impuissance notre imagination. Mais en vérité, rien d'autre que la *raison* ne nous force à réunir en un tout l'immensité du monde sensible. Ce tout est l'Idée du sensible, en tant que celui-ci a pour substrat quelque chose d'intelligible ou de suprasensible. L'imagination apprend donc que c'est la raison qui la pousse jusqu'à la limite de son pouvoir, la forçant à avouer que toute sa puissance n'est rien par rapport à une Idée.

Le Sublime nous met donc en présence d'un rapport subjectif direct entre l'imagination et la raison. Mais plutôt qu'un accord, ce rapport est en premier lieu un *désaccord*, une contradiction vécue entre l'exigence de la raison et la puissance de l'imagination. C'est pourquoi l'imagination semble perdre sa liberté, et le sentiment du sublime, être une peine plutôt qu'un plaisir. Mais, au fond du désaccord, l'accord apparaît ; la peine rend possible un plaisir. Lorsque l'imagination est mise en présence de sa limite par quelque chose qui la dépasse de toutes parts, elle dépasse elle-même sa propre limite, il est vrai de manière négative, en se représentant l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle, et en faisant de cette inaccessibilité même 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'âme. »³¹⁸ Tel est l'accord – discordant de l'imagination et de la raison : non seulement la raison a une « destination suprasensible », *mais aussi l'imagination*. Dans cet accord, l'âme est sentie comme l'unité suprasensible indéterminée de toutes les facultés ; nous sommes nous-mêmes rapportés à un foyer, comme à un « point de concentration » dans le suprasensible.

Alors, on voit que l'accord imagination—raison n'est pas simplement présumé : il est véritablement engendré, engendré dans le désaccord. C'est pourquoi le sens commun qui correspond au sentiment du sublime de se sépare pas d'une « culture », comme mouvement de sa genèse³¹⁹. Et c'est dans cette genèse que nous apprenons l'essentiel concernant notre destinée. En effet, les Idées de la raison sont spéculativement indéterminées, pratiquement déterminées. Tel est déjà le principe de la différence entre le Sublime mathématique de l'immense et le Sublime dynamique de la puissance (l'un met en jeu la raison du point de vue de la faculté de connaître, l'autre du point de vue de la faculté de désirer)³²⁰. Si bien que, dans le sublime dynamique, la destination suprasensible de nos facultés apparaît comme la prédestinée d'un être

³¹⁷ Deleuze cite KANT, *Critique du Jugement*, § 26.

³¹⁸ Deleuze cite la *Critique du Jugement*, § 29, « Remarque générale ».

³¹⁹ Deleuze cite la *Critique du Jugement*, § 29.

³²⁰ Deleuze cite la *Critique du Jugement*, § 24.

moral. Le sens du sublime est engendré en nous de telle manière qu'il prépare une plus haute finalité, et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale.

LA LOI, L'HUMOUR ET L'IRONIE³²¹

[...] Il serait insuffisant, en revanche, de présenter le héros masochiste comme soumis aux lois et content de l'être. On a parfois signalé toute la dérision qu'il y avait dans la soumission masochiste, et la provocation, la puissance critique, dans cette apparente docilité. Simplement le masochiste attaque la loi par l'autre côté. Nous appelons humour, non plus le mouvement qui remonte de la loi vers un plus haut principe, mais celui qui descend de la loi vers les conséquences. Nous connaissons tous des manières de tourner la loi par excès de zèle : c'est par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité, et en attendre précisément ce désordre qu'elle est censée interdire et conjurer. On prend la loi au mot, à la lettre ; on ne conteste pas son caractère ultime ou premier ; on fait comme si, en vertu de ce caractère, la loi se réservait pour soi les plaisirs qu'elle nous interdit. Dès lors, c'est à force d'observer la loi, d'épouser la loi, qu'on goûtera quelque chose de ces plaisirs. La loi n'est plus renversée ironiquement, par remontée vers un principe, mais tournée humoristiquement, obliquement, par approfondissement des conséquences. Or, chaque fois que l'on considère un phantasme ou un rite masochistes, on est frappé par ceci : la plus stricte application de la loi y a l'effet opposé à celui qu'on aurait normalement attendu (par exemple, les coups de fouet, loin de punir ou de prévenir une érection, la provoquent, l'assurent). C'est une démonstration d'absurdité. Envisageant la loi comme processus punitif, le masochiste commence par se faire appliquer la punition ; et dans cette punition subie, il trouve paradoxalement une raison qui l'autorise, et même qui lui commande d'éprouver le plaisir que la loi était censée lui interdire. L'humour masochiste est le suivant : la même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine d'une punition conséquence est maintenant une loi qui met la punition d'abord, et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir. Théodor Reik, encore, a bien analysé ce processus : le masochisme n'est pas plaisir dans la douleur, ni même dans la punition. Tout au plus le masochiste trouve-t-il dans la punition ou dans la douleur un plaisir préliminaire ; mais son véritable plaisir, il le trouve ensuite, dans ce que l'application de la punition rend possible. Le masochiste doit subir la punition avant d'éprouver le plaisir. Il serait fâcheux de confondre cette succession temporelle avec une causalité logique : la souffrance n'est pas cause du plaisir, mais condition préalable indispensable à la venue du plaisir. « L'inversion dans le temps indique une inversion du contenu... Le Tu ne dois pas faire ceci a été transformé en Tu dois faire ceci... Une démonstration de l'absurdité de la punition est obtenue en montrant que cette punition pour un plaisir défendu conditionne précisément ce même plaisir. »³²² Ce procédé se

³²¹ GILLES DELEUZE, extrait de « La loi, l'humour et l'ironie », dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Éditions de Minuit, 1967, pp. 77 à 79.

³²² Deleuze cite TH. REIK, *Le masochisme* : « Le masochiste exhibe et le châtime et sa faillite ; il montre certes sa soumission, mais aussi sa révolte invincible, prouvant qu'il obtient sa révolte invincible, prouvant qu'il

réfléchit dans les autres déterminations du masochisme, dénégation, suspens, phantasme, qui forment autant de figures de l'humour. Voilà le masochiste insolent par l'obséquiosité, révolté par soumission : bref, l'humoriste, le logicien des conséquences, comme l'ironiste sadique était le logicien des principes.

EXISTENCE ET INNOCENCE³²³

Que signifie « innocence » ? Quand Nietzsche dénonce notre déplorable manie d'accuser, de chercher des responsables hors de nous ou même en nous, il fonde sa critique sur cinq raisons, dont la première est que « rien n'existe en dehors du tout »³²⁴. Mais la dernière, plus profonde, est que « il n'y a pas de tout » : « Il faut émietter l'univers, perdre le respect du tout³²⁵. » L'innocence est la vérité du multiple. Elle découle immédiatement des principes de la philosophie de la force et de la volonté. Toute chose se rapporte à une force capable de l'interpréter ; toute force se rapporte à ce qu'elle peut, dont elle est inséparable. C'est cette manière de se rapporter, d'affirmer et d'être affirmé, qui est particulièrement innocente. Ce qui ne se laisse pas interpréter par une force, ni évaluer par une volonté, réclame *une autre* volonté capable de l'évaluer, *une autre* force capable de l'interpréter. Mais nous, nous préférons sauver l'interprétation qui correspond à nos forces, et nier la chose qui ne correspond pas à notre interprétation. Nous nous faisons de la force et de la volonté une représentation grotesque : nous séparons la force de ce qu'elle peut, la posant en nous comme « méritante », parce qu'elle s'abstient de ce qu'elle ne peut pas, mais comme « coupable » dans la chose où elle manifeste précisément la force qu'elle a. Nous dédoublons la volonté, nous inventons un sujet neutre, doué de livre arbitre, auquel nous prêtons le pouvoir d'agir et de se retenir³²⁶. Telle est notre situation par rapport à l'existence : nous n'avons même pas reconnu la volonté capable d'évaluer la terre (de la « peser »), ni la force capable d'interpréter l'existence. Alors nous nions l'existence elle-même, nous remplaçons l'interprétation par la dépréciation, nous inventons la dépréciation comme manière d'interpréter et d'évaluer. « Une interprétation entre autres a fait naufrage, mais comme elle passait pour être la seule interprétation possible, il semble que l'existence n'ait plus de sens, que tout soit vain³²⁷. » *Hélas nous sommes de mauvais joueurs*. L'innocence est le jeu de l'existence, de la force et de la volonté.

obtient son plaisir malgré la souffrance... Il ne peut être brisé de l'extérieur, il a une capacité infinie pour supporter une punition tout en sachant subconsciemment qu'il n'est pas vaincu. » (pp. 134, 151)

³²³ GILLES DELEUZE, « Existence et innocence », dans *Logique du sens*, Presses universitaires de France, 1962, pp. 26 à 29.

³²⁴ Deleuze cite NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, III, 458 : « On ne peut juger le tout, ni le mesurer, ni le comparer, ni surtout le nier. »

³²⁵ Deleuze cite *VP*, III, 480.

³²⁶ Deleuze cite *VP*, III, 489.

³²⁷ Deleuze cite *VP*, III, 8.

L'existence affirmée et appréciée, la force non séparée, la volonté non dédoublée, voilà la première approximation de l'innocence³²⁸.

Héraclite est le penseur tragique. Le problème de la justice traverse son œuvre. Héraclite est celui pour qui la vie est radicalement innocente et juste. Il comprend l'existence à partie d'un *instinct de jeu*, il fait l'existence un *phénomène esthétique*, non pas un phénomène moral ou religieux. Aussi Nietzsche l'oppose-t-il point par point à Anaximandre, comme Nietzsche lui-même s'oppose à Schopenhauer³²⁹. – Héraclite a nié la dualité des mondes, « il a nié l'être lui-même ». Bien plus : *il a fait du devenir une affirmation*. Or il faut longtemps réfléchir pour comprendre ce que signifie faire du devenir une affirmation. Sans doute est-ce dire, en premier lieu : il n'y a que le devenir. Sans doute est-ce affirmer le devenir. Mais on affirme aussi l'être du devenir, on dit que le devenir affirme l'être ou que l'être s'affirme dans le devenir. Héraclite a deux pensées, qui sont comme des chiffres : l'une selon laquelle l'être n'est pas tout est en devenir ; l'autre selon laquelle l'être est l'être du devenir en tant que tel. Une pensée ouvrière qui affirme le devenir, une pensée contemplative qui affirme l'être du devenir. Ces deux pensées ne sont pas séparables, étant la pensée d'un même élément, comme Feu et comme Dike, comme Physis et Logos. Car il n'y a pas d'être au-delà du devenir, pas d'un au-delà du multiple ; ni le multiple ni le devenir ne sont des apparences ou des illusions. Mais il n'y a pas non plus de réalités multiples et éternelles qui seraient, à leur tour, comme des essences au-delà de l'apparence. Le multiple est la manifestation inséparable, la métamorphose essentielle, le symptôme constant de l'unique. Le multiple est l'affirmation de l'un, le devenir, l'affirmation de l'être. L'affirmation du devenir est elle-même l'être, l'affirmation du multiple est elle-même l'un, l'affirmation multiple est la manière dont l'un s'affirme. « L'un, c'est le multiple. » Et, en effet, comment le multiple sortirait-il de l'un, et continuerait-il d'en sortir après une éternité de temps, si l'un *justement* ne s'affirmait dans le multiple ? « Si Héraclite n'aperçoit qu'un élément unique, c'est donc en un sens diamétralement opposé à celui de Parménide (ou d'Anaximandre)... L'unique doit s'affirmer dans la génération et dans la destruction. » Héraclite a regardé profondément : il n'a vu aucun châtement du multiple, aucune expiation du devenir, aucune culpabilité de l'existence. Il n'a rien vu de négatif dans le devenir, il a vu tout le contraire : la double affirmation du devenir, il a vu tout le contraire : la double affirmation du devenir et de l'être du devenir, bref la justification de l'être. Héraclite est l'obscur, parce qu'il nous mène aux portes de l'obscur : quel est l'être du devenir ? Quel est l'être inséparable de ce qui est en devenir ? *Revenir est l'être de ce qui devient*. Revenir est l'être du devenir lui-même, l'être qui s'affirme dans le devenir. L'éternel retour comme loi de devenir, comme justice et comme être³³⁰.

³²⁸ Deleuze cite *VP*, III, 457-496.

³²⁹ Deleuze commente : Pour tout ce qui suit, concernant Héraclite, cf. NP.

³³⁰ Deleuze commente : Nietzsche apporte des nuances à son interprétation. D'une part, Héraclite ne s'est pas complètement dégagé des perspectives du châtement et de la culpabilité (cf. sa théorie de la combustion totale par le feu). D'autre part, il n'a fait que pressentir le vrai sens de l'éternel retour. C'est pourquoi Nietzsche, dans NP, ne parle de l'éternel retour chez Héraclite que par allusions ; et dans *EH* (III, « L'origine de la tragédie », 3), son jugement n'est pas sans réticences.

Il s'ensuit que l'existence n'a rien de responsable, ni même de coupable. « Héraclite alla jusqu'à s'écrier : la lutte des êtres innombrables n'est que pure justice ! Et d'ailleurs l'un est le multiple. » La corrélation du multiple et de l'un, du devenir et de l'être forme un *jeu*. Affirmer le devenir, affirmer l'être du devenir sont les deux temps d'un jeu, qui se composent avec un troisième terme, le joueur, l'artiste ou l'enfant³³¹. Le joueur-artiste-enfant, Zeus-enfant : Dionysis, que le mythe nous présente entouré de ses jouets divins. Le joueur s'abandonne temporairement à la vie, et temporairement fixe son regard sur elle ; l'artiste se place temporairement dans son œuvre, et temporairement au-dessus de son œuvre ; l'enfant joue, se retire du jeu et y revient. Or ce jeu du devenir, c'est aussi bien l'être du devenir qui le joue avec lui-même : l'Aiôn, dit Héraclite, est un enfant qui joue, qui joue au palet. L'être du devenir, l'éternel retour, est le second temps du jeu, mais aussi le troisième terme identique aux deux temps et qui vaut pour l'ensemble. Car l'éternel retour est le retour distinct de l'aller, la contemplation distincte de l'action, mais aussi le retour de l'aller lui-même et le retour de l'action : à la fois moment et cycle du temps. Nous devons comprendre le secret de l'interprétation d'Héraclite : à l'hybris, il oppose l'instinct de jeu. « Ce n'est pas un orgueil coupable, c'est l'instinct du jeu sans cesse réveillé, qui appelle au jour des mondes nouveaux. » Non pas une théodicée, mais une cosmodicée ; non pas une somme d'injustices à expier, mais la justice comme loi de ce monde ; non pas l'hybris, mais le jeu, l'innocence. « Ce mot dangereux, l'hybris, est la pierre de touche de tout héraclitéen. C'est là qu'il peut montrer s'il peut montrer s'il a compris ou méconnu son maître. »

DE LA SUPERIORITE DE LA LITTERATURE ANGLAISE-AMERICAINE³³²

Une fuite est une espèce de délire. Délirer, c'est exactement sortir du sillon (comme « déconner », etc.). Il y a quelque chose de démoniaque, ou de démonique, dans une ligne de fuite. Les démons se distinguent des dieux, parce que les dieux ont des attributs, des propriétés et des fonctions fixes, des territoires et des codes : ils ont affaire aux sillons, aux bornes et aux cadastres. Le propre des démons, c'est de sauter les intervalles, et d'un intervalle à l'autre. « Quel démon a sauté du plus long saut ? », demande Œdipe. Il y a toujours de la trahison dans une ligne de fuite. Pas tricher à la manière d'un homme d'ordre qui ménage son avenir, mais trahir à la façon d'un homme simple qui n'a plus de passé ni de futur. On trahit les puissances fixes qui veulent nous retenir, les puissances établies de la terre. Le mouvement de la trahison a été défini par le double détournement : l'homme détourne son visage de Dieu, qui ne détourne pas moins son visage de l'homme. C'est dans ce double détournement, dans l'écart des visages, que se trace la ligne de suite, c'est-à-dire la déterritorialisation de

³³¹ Deleuze cite *NP* : « La Dikè ou gnomè immanente ; le Polemos qui en est le lieu, l'ensemble envisagé comme un jeu ; et jugeant le tout, l'artiste créateur, lui-même identique à son œuvre. »

³³² GILLES DELEUZE et CLAIRE PARNET, extrait de « De la supériorité de la littérature anglaise-américaine », dans *Dialogues*, Éditions Flammarion, pp. 51 à 57.

l'homme. La trahison, c'est comme le vol, elle est toujours double. On a fait d'Œdipe à Colone, avec longue errance, le cas exemplaire du double détournement. Mais Œdipe est la seule tragédie sémitique des Grecs. Dieu qui se détourne de l'homme, qui se détourne de l'histoire de Caïn, la ligne de fuite de Caïn. C'est l'histoire de Jonas : le prophète se reconnaît à ceci, qu'il prend la direction opposée à celle que Dieu lui ordonne, et par là réalise le commandement de Dieu mieux que s'il avait obéi. Traître, il a pris le mal sur soi. L'Ancien Testament ne cesse d'être parcouru par ces lignes de fuite, ligne de séparation de la terre et des eaux. « Que les éléments cessent de s'éteindre et se tournent le dos. Que l'homme de la mer se détourne de sa femme humaine et de ses enfants... Traverse les mers, traverse les mers, conseille le cœur. Délaisse l'amour et le foyer³³³. » Dans les « grandes découvertes », les grandes expéditions, il n'y a pas seulement incertitude de ce qu'on va découvrir, et conquête d'un inconnu, mais l'invention d'une ligne de fuite, et la puissance de la trahison : être le seul traître, et traître à tous – Aguirre ou la colère de Dieu. Christophe Colomb, tel que le décrit Jacques Besse dans un conte extraordinaire, y compris de devenir-femme de Colomb³³⁴. Le vol créateur du traître, contre les plagiatés du tricheur.

[...]

Il se peut qu'écrire soit dans un rapport essentiel avec les lignes de fuite. Écrire, c'est tracer des lignes de fuite, qui ne sont pas imaginaires, et qu'on est bien forcé de suivre, parce que l'écriture nous y engage, nous y embarque en réalité. Écrire, c'est devenir, mais ce n'est pas du tout devenir écrivain. C'est devenir autre chose. Un écrivain de profession peut se juger d'après son passé ou d'après son avenir, d'après son avenir personnel ou d'après la postérité (« je serai compris dans deux ans, dans cent ans », etc.). Tout autre sont les devenirs contenus dans l'écriture quand elle n'épouse pas des mots d'ordre établis, mais trace elle-même des lignes de fuite. On dirait que l'écriture par elle-même, quand elle n'est pas officielle, rejoint forcément des « minorités », qui n'écrivent pas forcément pour leur compte, sur lesquelles non plus on n'écrit pas, au sens où on les prendrait pour objet, mais en revanche dans lesquelles on est pris, bon gré mal gré, du fait qu'on écrit. Une minorité n'existe jamais toute faite, elle ne se constitue que sur des lignes de fuite qui sont aussi bien sa manière d'avancer et d'attaquer. Il y a un devenir-femme dans l'écriture. Il ne s'agit pas de d'écrire « comme » une femme. Mme Bovary, « c'est » moi – c'est une phrase de tricheur hystérique. Même les femmes ne réussissent pas toujours quand elles s'efforcent d'écrire comme des femmes, en fonction d'un avenir de la femme. Femme n'est pas nécessairement l'écrivain, mais le devenir-minoritaire de son écriture, qu'il soit homme ou femme. Virginia Woolf s'interdisait de « parler comme une femme » : elle captait d'autant plus le devenir-femme de l'écriture. Lawrence et Miller passent pour de grands phalocrates ; pourtant l'écriture les a entraînés dans un devenir-femme irrésistible.

³³³ Deleuze cite et réfère à LAWRENCE, *Études sur la littérature classique américaine*, Éditions du Seuil, p. 166. Et sur le double détournement, cf. les *Remarques sur Œdipe*, de Hölderlin, avec les commentaires de Jean Beaufret, Éditions 10/18. Et le livre de Jérôme Lindon sur *Jonas*, Éditions de Minuit. Les commentaires sont de Deleuze.

³³⁴ Deleuze cite JACQUES BESSE, *La grande Pâque*, Éditions Belfond.

L'Angleterre n'a produit tant de romancières que par ce devenir, où les femmes ont autant d'effort à faire que les hommes. Il y a des devenirs-nègre dans l'écriture, des devenirs-indien, qui ne consistent pas à parler peau-rouge ou petit nègre. Il y a des devenirs-animaux dans l'écriture, qui ne consistent pas à imiter l'animal, à « faire » l'animal, pas plus que la musique de Mozart n'imité les oiseaux, bien qu'elle soit pénétrée d'un devenir-oiseau. Le capitaine Achab a un devenir-baleine qui n'est pas d'imitation. Lawrence et le devenir-tortue, dans ses admirables poèmes. Il y a des devenirs-animaux dans l'écriture, qui ne consistent pas à parler de son chien ou de son chat. C'est plutôt une *rencontre* entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise. *En écrivain on donne toujours de l'écriture à ceux qui n'en ont pas, mais ceux-ci donnent à l'écriture un devenir sans lequel elle ne serait pas*, sans lequel elle serait pure redondance au service des puissances établies. Que l'écrivain soit minoritaire ne signifie pas qu'il y a moins de gens qui écrivent qu'il n'y a de lecteurs ; ce ne serait même plus vrai aujourd'hui : cela signifie que l'écriture rencontre toujours une minorité qui n'écrit pas, et elle ne se charge pas d'écrire *pour* celle minorité, à sa place ni à son propos, mais il y a rencontre où chacun pousse l'autre, l'entraîne dans sa ligne de fuite, sans une déterritorialisation conjuguée. L'écriture se conjugue toujours avec autre chose qui est son propre devenir. Il n'existe pas d'agencement fonctionnant sur un seul flux. Ce n'est pas affaire d'imitation, mais de conjonction. L'écrivain est pénétré du plus profond, d'un devenir-non-écrivain. Hofmannsthal (qui se donne alors un pseudonyme anglais) ne peut plus écrire quand il voit l'agonie d'une meute de rats, parce qu'il sent que c'est en lui que l'âme de l'animal montre les dents. Un beau film anglais, *Willard*, présentait l'irrésistible devenir-rat du héros, qui se raccrochait pourtant à chaque occasion d'humanité, mais se trouvait entraîné dans cette conjugaison fatale. Tant de silence et tant de suicides d'écrivains doivent s'expliquer par ces noces contre nature, ces participations contre nature. Être traître à son propre règne, être traître à son sexe, à sa classe, à sa majorité – quelle autre raison d'écrire ? Et être traître à l'écriture.

Il y a beaucoup de gens qui rêvent d'être traîtres. Ils y croient, ils croient y être. Ce ne sont pourtant que de petits tricheurs. Le cas pathétique de Maurice Sachs, dans la littérature française. Quel tricheur ne s'est dit : ah enfin, je suis un vrai traître ! Mais quel traître aussi ne se dit le soir : après tout je n'étais qu'un tricheur. C'est que traître, c'est difficile, c'est créer. Il faut y perdre son identité, son visage. Il faut disparaître, devenir inconnu.

La fin, la finalité d'écrire ? Bien au-delà encore d'un devenir-femme, d'un devenir-nègre, animal, etc., au-delà d'un devenir-minoritaire, il y a l'entreprise finale de devenir-imperceptible. Oh non, un écrivain ne peut pas souhaiter être « connu », reconnu. L'imperceptible, caractère commun de la plus grande vitesse et de la plus grande lenteur. Perdre le visage, franchir ou percer le mur, le limer très patiemment, écrire n'a pas d'autre fin. C'est ce que Fitzgerald appelait vraie rupture : la ligne de fuite, non pas le voyage dans les mers du Sud, mais l'acquisition d'une clandestinité (même si l'on doit devenir animal, devenir nègre ou femme). Être enfin inconnu, comme peu de gens le sont, c'est cela, trahir. C'est très difficile de ne plus être connu du tout, même de sa concierge, ou dans son quartier, le chanteur sans nom, la

ritournelle. À la fin de *Tendre est la nuit*, le héros se dissipe littéralement, géographiquement. Le texte si beau de Fitzgerald, *The crack up*, dit : « Je me sentais pareil aux hommes que je voyais dans les trains de banlieue de Great Neck quinze ans plus tôt... » Il y a tout un système social qu'on pourrait appeler système mur blanc – trou noir. Nous sommes toujours épinglés sur le mur des significations dominantes, nous sommes toujours enfoncés dans le trou de notre subjectivité, le trou noir de notre Moi qui nous est cher plus que tout. Mur où s'inscrivent toutes les déterminations objectives qui nous fixent, nous quadrillent, nous identifient et nous font reconnaître ; trou où nous nous logeons, avec notre conscience, nos sentiments, nos passions, nos petits secrets trop connus, notre envie de les faire connaître. Même si le visage est un produit de ce système, c'est une production sociale : large visage aux joues blanches, avec le trou noir des yeux. Nos sociétés ont besoin de produire au visage. Le Christ a inventé le visage. Le problème de Miller (déjà celui de Lawrence) : comment défaire le visage, en libérant en nous les têtes chercheuses qui tracent des lignes de devenir ? Comment passer le mur, en évitant de rebondir sur lui, en arrière, ou d'être écrasés ? Comment sortir du trou noir, au lieu de tourner au fond, quelles particules faire sortir du trou noir ? Comment briser même notre amour pour devenir enfin capable d'aimer ? Comment devenir imperceptible ? « Je ne regarde plus dans les yeux de la femme que je tiens dans mes bras, mais je les traverse à la nage, tête bras et jambes en entier, et je vois que derrière les orbites de ces yeux s'étend un monde inexploré, monde des choses futures, et de ce monde toute logique est absente... L'œil, libéré du soi, ne révèle ni n'illumine plus, il court le long de la ligne d'horizon, voyageur éternel et privé d'informations... J'ai brisé le mur que crée la naissance, et le tracé de mon voyage est courbe et fermé, sans rupture... Mon corps entier doit devenir rayon perpétuel de lumière toujours plus grande... Je scelle donc mes oreilles, mes yeux, mes lèvres. Avant de redevenir tout à fait homme, il est probable que j'existerai en tant que parc... »³³⁵

Là nous n'avons plus de secret, nous n'avons plus rien à cacher. C'est nous qui sommes devenus un secret, c'est nous qui sommes cachés, bien que tout ce que nous faisons, nous le faisons au grand jour et dans la lumière crue. C'est le contraire du romantisme du « maudit ». Nous nous sommes peints aux couleurs du monde. [...]

PREMIERE SERIE DE PARADOXES DU PUR DEVENIR³³⁶

Dans *Alice* comme dans *De l'autre côté du miroir*, il s'agit d'une catégorie de choses très spéciales : les événements, les événements purs. Quand je dis « Alice grandit », je veux dire qu'elle devient plus grande qu'elle n'était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps

³³⁵ Deleuze cite HENRY MILLER, *Tropiques du Capricorne*, Éditions du Chêne, p. 177.

³³⁶ GILLES DELEUZE, « Première série de paradoxes du pur devenir », dans *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969, pp. 1 sqq.

qu'elle est plus grande et plus petite. Mais c'est en même temps qu'elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petite auparavant. Mais c'est en même temps, du même coup, qu'on devient plus grand qu'on n'était, et qu'on se fait plus petit qu'on ne devient. Telle est la simultanéité d'un devenir dont le propre est d'esquiver le présent. En tant qu'il esquive le présent, le devenir ne supporte pas la séparation ni la distinction de l'avant et de l'après, du passé et du futur. Il appartient à l'essence du devenir d'aller, de tirer dans les deux sens à la fois : Alice ne grandit pas sans rapetisser, et inversement. Le bon sens est l'affirmation que, en toutes choses, il y a un sens déterminable ; mais le paradoxe est l'affirmation des deux sens à la fois.

Platon nous conviait à distinguer deux dimensions : 1°) celle des choses limités et mesurées, des qualités fixes, qu'elles soient permanentes ou temporaires, mais toujours supposant des arrêts comme des repos, des établissements de présents, des assignations de sujets : tel sujet a telle grandeur, telle petitesse à tel moment ; 2°) et puis, un pur devenir sans mesure, véritable devenir-fou qui ne s'arrête jamais, dans les deux sens à la fois, toujours esquivant le présent, faisant coïncider le futur et le passé, le plus et le moins, le trop et le pas-assez dans la simultanéité d'une matière indocile (« plus chaud et plus froid vont toujours de l'avant et jamais ne demeurent, tandis que la quantité définie est arrêt, et n'avancerait pas sans cesser d'être » ; « le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux, plus jeune que le plus jeune, mais achever ce devenir, c'est ce dont ils ne sont pas capables, car s'ils l'achevaient, ils ne deviendraient plus, ils seraient... »)³³⁷.

Nous reconnaissons cette dualité platonicienne. Ce n'est pas du tout celle de l'intelligible et du sensible, de l'Idée et de la matière, des Idées et des corps. C'est une dualité plus profonde, plus secrète, enfouie dans les corps sensibles et matériels eux-mêmes : dualité souterraine entre ce qui reçoit l'action de l'Idée et ce qui se dérobe à cette action. Ce n'est pas la distinction du Modèle et de la copie, mais celle des copies et des simulacres. Le pur devenir, l'illimité, est la matière du simulacre en tant qu'il esquive l'action de l'Idée, en tant qu'il conteste à la fois *et* le modèle *et* la copie. Les choses mesurées sont sous les Idées ; mais sous les choses mêmes n'y a-t-il pas encore cet élément fou qui subsiste, qui subvient, en deçà de l'ordre imposé par les Idées et reçu par les choses ? Il arrive même à Platon de se demander si ce pur devenir ne serait pas dans un rapport très particulier avec le langage : tel nous paraît un des sens principaux du *Cratyle*. Peut-être ce rapport serait-il essentiel au langage, comme dans un « flux » de paroles, un discours affolé qui ne cesserait de glisser sur ce à quoi il renvoie, sans jamais s'arrêter ? Ou bien n'y aurait-il pas deux langages et deux sortes de « noms », les uns désignant les arrêts et des repos qui recueillent l'action de l'Idée, mais les autres exprimant les mouvements ou les devenirs rebelles ?³³⁸ Ou bien encore ne serait-ce pas deux dimensions distinctes intérieures au langage en général, l'une toujours recouverte par l'autre, mais continuant à « subvenir » et à subsister sous l'autre ?

³³⁷ Deleuze cite PLATON, *Philèbe*, 24 d ; *Parménide*, 154-155.

³³⁸ Deleuze cite PLATON, *Cratyle*, 437 sq. Sur tout ce qui précède, cf. Appendice I [« Simulacre et philosophie antique », pp. 292 à 324, publié une première fois sous le titre « Renverser le platonisme », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1967.]

Le paradoxe de ce pur devenir, avec sa capacité d'esquiver le présent, c'est l'identité infinie : identité infinie des deux sens à la fois, du futur et du passé, de la veille et du lendemain, du plus et du moins, du trop et du pas-assez, de l'actif et du passif, de la cause et de l'effet. C'est le langage qui fixe les limites (par exemple, le moment où commence le *trop*), mais c'est lui aussi qui outrepassé les limites et les restitue à l'équivalence infinie d'un devenir illimité (« ne tenez pas un tisonnier rouge *trop* longtemps, il vous brûlerait, ne vous coupez pas *trop* profondément, cela vous ferait saigner »). D'où les renversements qui constituent les aventures d'Alice. Renversement du grandir et du rapetisser : « dans quel sens, dans quel sens ? » demande Alice, pressentant que c'est toujours dans les deux sens à la fois, si bien que pour une fois elle reste égale, par un effet d'optique. Renversement de la veille et du lendemain, le présent étant toujours esquivé : « confiture la veille et le lendemain, mais jamais aujourd'hui. » Renversement du plus et du moins : cinq nuits sont cinq fois plus chaudes qu'une seule, « mais elles devraient être aussi cinq fois plus froides pour la même raison ». De l'actif et du passif : « est-ce que les chats mangent les chauves-souris » vaut « est-ce que les chauves-souris mangent les chats ? » De la cause et de l'effet : être puni avant d'être fautif, crier avant de se piquer, servir avant de partager.

Tous ces renversements tels qu'ils apparaissent dans l'identité infinie ont une même conséquence : la contestation de l'identité personnelle d'Alice, la perte du nom propre. La perte du nom propre est l'aventure qui se répète à travers toutes les aventures d'Alice. Car le nom ou singulier est garanti par la permanence d'un savoir. Ce savoir est incarné dans des noms généraux qui désignent des arrêts et des repos, substantifs et adjectifs, avec lesquels le propre garde un rapport constant. Ainsi le moi personnel a besoin du Dieu et du monde en général. Mais quand les substantifs et adjectifs se mettent à fondre, quand les noms d'arrêt et de repos sont entraînés par les verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, toute identité se perd pour le moi, le monde et Dieu. C'est l'épreuve du savoir et de la récitation, où les mots viennent de travers, entraînés de biais par les verbes, et qui destitue Alice de son identité. Comme si les événements jouissaient d'une irréalité qui se communique au savoir et aux personnes, à travers le langage. Car l'incertitude personnelle n'est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une structure objective de l'événement lui-même, en tant qu'il va toujours en deux sens à la fois, et qu'il écartèle le sujet suivant cette double direction. Le paradoxe est d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes.

CONCLUSION

Est-il encore possible de parler d'éthique dans le monde d'aujourd'hui ? La question semble plus que pertinente après tout le parcours qu'a pu constituer l'écriture de ce mémoire, et il nous semble plus urgent que jamais de refuser de *répondre à une telle question*. Ce genre de question académique n'est pas le nôtre, et si ce sont les réponses que l'on s'attend de nous, il faudra les attendre encore longtemps. Car si l'écriture de ces presque deux cent pages ont servi à quelque chose, c'est bien à retarder toute réponse et à développer une nouvelle image de la pensée – celle de la *problématisation*.

Peut-être serait-il approprié avant toute chose de revenir sur certains éléments déjà abordés depuis l'introduction – éléments qui seraient juste de rappeler. Ainsi en serait-il des raisons qui nous ont fait choisir la première période de la carrière de Gilles Deleuze, la période de la production des monographies, marquée par l'« histoire de la philosophie ». Il y a bien sûr des raisons qui nous sont personnelles, car l'éthique que nous cherchions chez Deleuze nous nous la sommes appliquée à nous-mêmes – et cela l'avons réalisé inversement avec une nouvelle méthodologie : s'il fallait *commenter un auteur*, fallait-il tout autant trouver un *auteur qui commente*. Ainsi, avons-nous vu en Deleuze un commentateur et la possibilité nous seulement de problématiser chez lui une pensée éthique, mais aussi un *agir* auquel nous aurions pu juger en vertu de l'éthique, qui justement se serait retrouvé chez lui. Ainsi se serait formée une unité théorique et pratique de l'analyste et de son analyse, de l'étudiant et de l'étudié. Tout cela est au conditionnel, car il n'est pas certain que ce soit ce à quoi nous sommes arrivé à la fin – néanmoins, ce fut là nos premières intentions.

Ainsi avons-nous choisi de faire de l'année 1968 une borne au *corpus théorique* que nous voulions analyser. Nous avons mentionné dès l'introduction la fracture que pouvait constituer 1968 tant chez Deleuze – pour des raisons personnelles et professionnelles – que

dans la classe intellectuelle française. Chez Deleuze, 1968 c'est la fin de quelque chose et le début d'une autre. Le changement est d'abord remarqué dans le style de l'œuvre, dans les thèmes travaillés, dans les questions développées : des monographies d'auteurs, Deleuze passe à une collaboration avec Félix Guattari qui donnera des textes philosophiques et politiques – ou d'un travail plus proche du commentaire, il passe à quelque chose de plus prescriptif. Sur le plan professionnel aussi, des changements surviennent : Deleuze quitte la Sorbonne où il venait de défendre sa thèse et s'installe définitivement à Vincennes, de même change-t-il progressivement de maison d'édition³³⁹. Nous avons aussi mentionné au cours du mémoire le fait que Deleuze tombe malade de la tuberculose – il en guérira, mais ses poumons resteront toujours fragiles. Au niveau de la classe intellectuelle française, on ne peut passer sous silence l'importance des événements de Mai '68 : une révolte étudiante de cette ampleur ne pouvait que marquer ceux qui y ont été plus ou moins proches – à tel point par ailleurs qu'on a trop souvent, trop rapidement associé Deleuze à Mai '68 sans chercher, sans problématiser plus longtemps sa philosophie, laissant souvent dans l'ombre ses premières monographies, considérées, à notre avis assez injustement, comme moins importantes que ses deux premiers « vrais » livres, *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969).

Ainsi ont-elles été incluses dans notre partage les monographies suivantes : *Empirisme et subjectivité* (1953), *Nietzsche et la philosophie* (1962), *La philosophie de Kant* (1963), *Proust et les signes* (1964), *Le bergsonisme* (1966), *Présentation de Sacher-Masoch* (1967) et *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). D'autres ouvrages et textes ont été consultés sans être nécessairement commentés : c'est le cas de la collaboration de Deleuze avec André Cresson pour un petit *Hume* (1952), d'*Instinct et institution* (1955) et de quelques articles parus dans des livres et des revues et que l'on peut désormais retrouver dans *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, une collection de textes de Deleuze éditée par David Lapoujade en 2002. Il reste un livre dont nous n'avons pas parlé, *Différence et*

³³⁹ Ce fait n'est mentionné par aucun des commentateurs que nous avons lus. Peut-être n'a-t-on pas jugé pertinent ce changement des honorables Presses universitaires de France aux Éditions de Minuit, une maison d'édition moins académique qui publiait à l'époque les Rosset de la philosophie et les Beckett de la littérature. Peut-être encore ce changement est moins perceptible puisque moins net que les autres : Deleuze publiera encore un livre aux PUF – *Spinoza : Textes choisis* (1970), réédité en 1981 par Minuit sous le titre *Spinoza. Philosophie pratique* –, mais avait déjà commencé en 1967 à publier chez Minuit avec *Présentation de Sacher-Masoch*.

répétition (1968), que nous avons réservé pour la fin, car ce livre, nous le voyons comme un récapitulatif des premières années de la carrière de Gilles Deleuze. Ce livre, qui fut d'abord sa thèse principale à la Sorbonne³⁴⁰, reprend plusieurs problèmes posés ailleurs dans les premières monographies.

Or, nous n'avons peut-être pas assez dit ce que pouvait constituer cette première période de la carrière universitaire de Deleuze. Dans son petit Nietzsche, Deleuze fait un parallèle entre un passage du Zarathoustra et la biographie de Friedrich Nietzsche. Ainsi, dira Deleuze, la vie chez Nietzsche a été ultimement de *se faire enfant*. Pour cela, il a dû passer par trois métamorphoses successives :

Comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant³⁴¹.

Mais, poursuit Deleuze, « le lion est présent dans le chameau, l'enfant est dans le lion ; et dans l'enfant il y a l'issue tragique »³⁴². À notre avis, le même schème se reproduit avec Deleuze : il y a comme un *Deleuze-chameau* dans les premières monographies – et même que *Différence et répétition* garde un peu de cette lourdeur. Mais dans la même période, il y a déjà le *Deleuze-lion* critique que formera magnifiquement l'agencement Gilles-felix³⁴³ de l'*Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux*. Et nous ajouterions qu'il y a déjà le *Deleuze-enfant* de *Qu'est-ce que la philosophie ?* et même l'issue tragique, pour ceux qui veulent la voir. Il y a déjà dès le début, dans cet empirisme radical propre à la philosophie deleuzienne, dans ce bergsonisme réinventé, la formidable machine à transmuter les valeurs, commune à toute philosophie invoquant les puissances nietzschéennes.

³⁴⁰ Le directeur était Maurice de Gandillac. Sa thèse secondaire était *Spinoza et le problème de l'expression* et son directeur Ferdinand Alquié.

³⁴¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 5.

³⁴² *Idem*.

³⁴³ La belle expression est de Toni Negri, dans « Gilles-felix » : « Pour ma part, j'intitule cette contribution 'Gilles-felix', comme on dit 'Arabia felix', pour désigner un lieu productif, un 'topos' commun prophétique – désert ou chaos que décision et circonstances imposent de traverser ensemble – que deux penseurs – ô combien différents – parcouraient de concert, cohabitant et se confrontant entre eux. » Dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, 2006, pp. 77 à 92.

De la même manière y avait-il dès le début de notre mémoire, dès le premier chapitre, l'ensemble du développement de notre problème qui a voulu se résumer à cette problématique : *Y a-t-il une pensée éthique chez Gilles Deleuze ?*, mais qui va tellement plus loin. Car, ce découpage dans l'œuvre d'un auteur n'a pas seulement permis de donner un aperçu bio-bibliographique d'une période déterminée dans la carrière de Deleuze, car ce que nous avons tenté de faire, c'est de prendre ce *corpus littéraire* – littéralement ce *corps* – et le faire parler. Et tout indique qu'il avait quelque chose à nous dire qui diffère *en nature* d'un corpus qui aurait été plus large. Notre audace a été de prendre ce corps – sectionné, partagé – et d'en faire une totalité. En d'autres mots, faire d'une partie d'une œuvre, une œuvre en elle-même.

Michel Foucault dans sa conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? »³⁴⁴ demande ce qu'est une œuvre pour celui qui veut en publier l'intégralité et, à propos de l'œuvre de Nietzsche, s'il faut inclure « l'indication d'un rendez-vous ou d'une adresse, une note de blanchisserie »³⁴⁵ trouvées dans la marge d'un carnet rempli d'aphorismes. Nous ne voulons pas ici critiquer le propos de Foucault, mais reprendre son exemple. Il nous semble à nous que, si nous voulons être cohérent avec ce que nous avons pu dire jusqu'ici, qu'il est non seulement nécessaire de dire qu'une indication de rendez-vous ou une note de blanchisserie *fait partie de l'œuvre*, mais que chacune d'elle *est une œuvre* : chacune d'elle est une œuvre en elle-même et, à ce titre, mérite d'être interprétée et d'être évaluée. Évidemment, il ne s'agit pas de dire qu'elles ont la même valeur et le même sens que l'œuvre complète, qu'un livre, qu'un aphorisme, non il s'agit plutôt de ne pas préjuger de la valeur ou du sens d'un texte, il s'agit de ne rien s'empêcher d'analyser. Tout est interprétable, tout est évaluable – mais à la fin, rien n'indique que tout sera égal, que tout sera identique, au contraire, toute évaluation et toute interprétation se fera dans la différence. Si rien indique cela, c'est que la puissance d'un texte ne dépend pas de sa longueur, et un texte plus long – un aphorisme, un livre, une bibliothèque – n'a pas nécessairement plus de sens ou plus de valeur, car la force de l'évaluation et de l'interprétation se trouve très souvent du côté du *symptomatologue*, du

³⁴⁴ Publiée une première fois dans le *Bulletin de la société de philosophie*, 63^e année, n° 3, juillet—septembre 1969, pp. 73 à 104 et repris dans les *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, 1994, pp. 789 à 821.

³⁴⁵ P. 794 de l'édition de Gallimard.

philosophe-médecin. Même que de parler de *différence de grandeur*, c'est mal nous exprimer, car l'expression laisse penser à une *différence de degré* – nous devrions parler en terme de *différence de nature*. Le texte le plus petit *en tant que corps* possède une *intelligibilité* et une *évaluabilité* qui est propre à la relation qu'il peut établir avec d'autres corps. C'est le cas du côté du texte lu, c'est tout autant le cas du côté du lecteur – et même Dieu dans son omniscience n'a pas une compréhension du monde plus grande que la mienne, il en a une différente, infiniment parfaite, certes, mais différente, *car une connaissance infinie*, surtout cette connaissance-là, n'est pas quantifiable, mais qualifiable, n'est pas extensive, mais intensive.

Comment donc évaluer la valeur, comment donc interpréter le sens ? Évaluation et interprétation étaient les préoccupations de notre première partie. Évaluer et interpréter, nous les avons compris comme invocation de la puissance d'un texte : pousser le texte de tout ce qu'il peut, jusqu'au bout de ce qu'il peut – et à notre avis Deleuze ne dit pas autre chose lorsque, dans l'avant-propos de *Différence et répétition*, il dit du compte rendu en histoire de la philosophie qu' « il comporte la modification maxima propre au double. (On imagine un Hegel *philosophiquement* barbu, un Marx *philosophiquement* glabre au même titre qu'une Joconde moustachue) »³⁴⁶.

Cette différence de nature, nous pourrions la comprendre en termes d'intensivité, qui se comprend elle-même comme différence de nature par rapport à l'extensivité – et un texte est une totalité intensive. Qu'a-t-elle de *différent* cette totalité intensive ? Si on peut toujours ajouter quelque chose à un espace extensif (à une aire x défini pourra-t-on toujours lui ajouter de la superficie contiguë), il n'est pas possible de le faire d'une totalité intensive (par exemple, une certaine couleur rouge), car cette dernière ne peut pas d'une part être divisée sans qu'elle ne change de nature, et elle n'existe pas d'autre part dans un manque : la couleur rouge ne manque de rien, on ne peut rien y ajouter, on ne peut rien y soustraire sans en changer la nature. Si la première différence est une différence de degré ou différence extensive (on parlera plus généralement de quantité, même si ce n'est pas le mot employé par

³⁴⁶ GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, Presses universitaires de France, 1967, p. 4.

Deleuze) et s'exprime dans une formule de type $x + dx = y$, la deuxième différence est une différence de nature ou différence intensive (de même pourrait-on parler de qualité, quoiqu'il s'agisse toujours d'un différentiel de quantité) et s'exprime dans une formule de type dy / dx . Ainsi, si nous pensons un texte quelconque ou l'œuvre entière d'un auteur comme une totalité intensive, alors il faut le comprendre comme étant en lui-même, en elle-même une différence. Ainsi nous nous méfions de ces universitaires qui font des études comparés et qui comparent les auteurs, car si un auteur est lui-même une différence, si sa pensée existe elle-même comme différence, « comparer » deux auteurs c'est déterminer une différence de nature, ce qui n'a justement rien de comparable, car sans *commune mesure*. Ainsi en est-il d'une œuvre, ainsi doit-il en être d'un corpus de recherche : il ne doit manquer de rien à celui qui en actualise le pouvoir. Il ne s'agit pas de dire : le bon chercheur est celui qui aura regroupé les bonnes données, en assez grand nombre, afin de répondre à sa question de recherche, non le penseur est celui qui saura pousser jusqu'au bout le pouvoir de son corpus de recherche, si petit soit-il.

Ainsi avons-nous essayé d'accomplir cela avec nos trois premiers chapitres dédiés à l'interprétation d'une pensée éthique dans les premières monographies de Gilles Deleuze. Et dans cette conclusion, nous tenterons d'abord de revenir sur les éléments que nous avons invoqués dans nos deux sections.

PREMIÈRE SECTION DU MÉMOIRE : LA LECTURE DE L'ÉTHIQUE

Les trois premiers chapitres de notre mémoire se voulaient la constitution d'un commentaire sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze. Logiquement, ils étaient faits de telle manière que le premier se voulait être la mise sur pied d'un appareillage théorique et méthodologique, le deuxième le commentaire sur l'éthique elle-même, le dernier comme l'évocation des conséquences possibles de cette éthique. Tout autre chose s'est produit, car très vite l'aspect éthique n'a pas seulement été l'objet du discours, mais est devenu la manière même de lire l'éthique, unifiant le fond et la forme. Ainsi le premier chapitre intitulé « Problème et

méthode » visait à répondre à une exigence universitaire, celle du « cadre d'analyse ». Il visait à répondre à cette exigence, mais non pas dans le sens de *remplir l'exigence*. Car à cette exigence, qui est une exigence méthodologique, nous avons plutôt essayé de voir d'une part si elle était présente chez Deleuze, et d'autre part, suivant la réponse à cette première interrogation, en quoi cette exigence pouvait être ou non un obstacle à la lecture de notre corpus de recherche.

Ainsi, la question méthodologique qui fut au cœur de notre premier chapitre se résume à celle-ci : Qu'est-ce qui vient en premier ? La méthode ou le problème ? La méthode du problème ou le problème de la méthode ? Nous avons cherché du côté des textes de Deleuze pour répondre à ces questions, d'abord dans *Empirisme et subjectivité* (1953) et dans *Le bergsonisme* (1966). Il ne s'agit pas de dire que ces livres forment à eux seuls une méthodologie chez Deleuze, mais au contraire d'en faire une méthodologie pour notre propre propos. C'est que ces livres, qu'ils puissent être utiles dans la constitution d'une méthode, nous en avons l'intuition. Dans le premier livre, la philosophie empiriste de Hume est évoquée et nous avons mis l'accent sur le fait que pour l'empirisme, le plus important est d'une part de ne pas poser de principe premier – que cela soit le sujet ou le sensible – et d'autre part le dépassement comme modèle épistémologique – dépassement du sujet, dépassement des partialités. De côté de la philosophie de Bergson, nous avons plutôt trouvé une certaine excessivité créatrice et la formulation de l'intuition, comme méthode ce qui nous a permis de comprendre ce refus qu'ont tant la philosophie bergsonienne que deleuzienne de définir trop rapidement les concepts. Ainsi notre objectif était de répondre à l'exigence du cadre d'analyse, nous croyons y avoir répondu non pas en offrant tel ou tel cadre d'analyse, telle ou telle définition de concept, mais en indiquant premièrement en quoi un cadre d'analyse est non seulement superflu mais nuisible à tout travail de la pensée, en indiquant finalement en quoi la définition apriorique de concepts est non seulement *aprobélématisant* mais tout autant *doxogène*, en ce sens qu'elle empêche la problématisation de questions nouvelles, et qu'elle perpétue irrémédiablement le sens commun le plus ordinaire.

Alors qu'est-ce qui vient en premier ? Et bien justement, si on continue à chercher dans cette voie, nous n'irons nulle part, car il n'y a pas de principe premier – ou encore pour penser, il faut cesser de poser un principe premier. Cela rappelle certains professeurs de philosophie qui enseignent bêtement à leurs étudiants ce qu'est le rationalisme en affirmant que son principe premier est la « Raison », et que pour l'empirisme, c'est le « Sensible ». Mais justement, le principe premier de l'empirisme n'est pas le « Sensible », tout simplement parce que l'empirisme, c'est le refus de l'idée même d'un *principe premier*. Il n'est plus possible à partir de l'empirisme de penser un principe premier. Ceux qui placent le Sensible comme principe premier de l'empirisme font erreur, car ils ne comprennent pas le rapport de l'empirisme avec la notion de conceptualisation. Deleuze le dit très bien dans *Différence et répétition* :

L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on n'ait jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme. Mais précisément il traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant, ou plutôt comme un *Erewhon*³⁴⁷ d'où sortent, inépuisables, les « ici » et les « maintenant » toujours nouveaux, autrement distribués³⁴⁸.

De même dans le cas du bergsonisme et de son intuition. L'idée n'a pas été de définir ce concept, mais justement de montrer que la problématisation chez Bergson, c'est le refus d'affirmer définitivement quelque chose, et tout le travail intellectuel de Bergson, comme ce fut le cas de Deleuze dans son livre, était de poser un problème, d'y répondre partiellement en distinguant des différences de nature, puis d'y revenir avec une articulation commune, etc., comme si le but de l'exercice n'était pas l'établissement à la fin d'une définition claire, mais au contraire le parcours comme circularité reliant le concept et le problème auquel il se rattache. Le terme « intuition » est à cet égard particulièrement bien choisi, car il est en même temps un mot ordinaire, compréhensible pour tout le monde, dans son sens le plus commun,

³⁴⁷ L'expression est de Samuel Butler. Deleuze dira après ce passage : « À la suite de Samuel Butler, nous découvrons le Erewhon, comme signifiant à la fois le « nulle part » originaire, et le « ici-maintenant » déplacé, déguisé, modifié, toujours recréé. » *Différence et répétition, op. cit.*, p. 3.

³⁴⁸ *Ibid.*

en même temps est-il la désignation d'une méthode extrêmement fine, connue du plus petit nombre.

Dans les deux cas de l'empirisme et de l'intuition, Deleuze ne fait pas que mentionner la philosophie d'un autre, dans les deux cas, Deleuze performe ce qu'il est en train d'expliquer. Nous l'avons bien vu avec l'empirisme, où Deleuze tout comme Hume, dépassait ce qu'il lui était donné, à l'image du dépassement du donné propre au sujet humien. De même au niveau du bergsonisme où Deleuze n'explique pas seulement cette étrange complication propre à la méthode intuitive dans laquelle le problème est sans cesse remis en question, divisé dans un dualisme différentiel, repris et remis ensemble à travers un monisme de la durée, car Deleuze dans son livre *Le bergsonisme* le fait, chaque chapitre est l'occasion de remettre en question le chapitre précédant. C'est donc dire que Deleuze n'explique pas seulement la philosophie d'un autre, mais la performe – ce qui nous autorise du même coup à poser une certaine pertinence à notre propos : en effet, dans notre premier chapitre, nous avons posé la question de savoir comment pouvions-nous être certain que Deleuze, lorsqu'il commente les auteurs, parle de sa propre philosophie, et nous avons là à notre avis un élément de réponse : la performance que peut constituer le commentaire philosophique deleuzien n'est pas seulement une mise en pratique de concepts théoriques, c'est tout autant la confirmation qu'il y a unité entre celui qui parle et l'objet de ce dont il parle. Ce que Deleuze fait dire aux autres à travers un commentaire philosophique, il le dit pour lui-même.

Avant de terminer cette récapitulation de notre premier chapitre, nous aimerions amener un dernier commentaire. Nous avons cité la partie de l'avant-propos de *Différence et répétition* consacré à l'empirisme et nous aimerions continuer la citation, ce qui pourrait changer la perspective que l'on a jusqu'à maintenant sur *ce qui vient en premier* :

À la suite de Nietzsche, nous découvrons l'intempestif comme plus profond que le temps et l'éternité : la philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternité, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c'est-à-dire « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir »³⁴⁹.

³⁴⁹ *Ibid.*

Nous aimerions ici demander non plus ce qu'a fait Deleuze, mais ce que nous avons fait : Quel est l'ordre des choses ? Qu'est-ce qui vient en premier ? ou mieux : Qu'avons-nous fait en premier ? Et nous n'avons qu'une réponse en tête : *la discussion même sur ce qui vient premier*. C'est ça qui vient en premier, et surtout, c'est la contestation de ce qui vient, ou de ce qu'on prétend qui vient en premier : Si au commencement était le Verbe – c'était le Verbe qui contestait ce qui était au commencement.

De quoi allons-nous parler en premier ? Il s'agit d'une question sociale, c'est la première parole sociale – la parole politique : et il faut bien ici admettre que tout propos méthodologique – même dans ce qu'il y a de plus théorique – est déjà un propos pratique. C'est un propos pratique qui mène à la pratique. Et il ne nous en fallait pas plus pour passer à un deuxième chapitre consacré plus spécifiquement à l'éthique – ce que nous avons fait par nécessité.

En terminant, nous aimerions résumer ce chapitre par trois formules, que nous pourrions qualifier de *spinoziennes*, en tout cas dans le style : une proposition pour le propos principal du chapitre, un corollaire pour son propos complémentaire mais nécessaire, et finalement un scolie qui servira de doublure au propos principal, comme un non-dit plus personnel répondant aux propositions plus académiques – ou encore comme une deuxième aile qui permettra à la pensée de s'envoler.

PROPOSITION I

L'empirisme et le bergsonisme chez Deleuze permettent le développement d'une méthode d'analyse et de problématisation qui rend possible non seulement la compréhension des théories mais la mise en pratique même de ces concepts éthiques.

COROLLAIRE I

Il y a unité entre le commentateur et les propos qu'il tient. Les paroles qu'il prête à d'autres – en l'occurrence Hume et Bergson – il doit les faire siennes.

SCOLIE I

Pour lire un auteur, il est nécessaire de ne rien imposer de l'extérieur de la lecture, aucun « cadre d'analyse » ou « définitions » ne sont nécessaires pour lire un auteur.

Dans le deuxième chapitre, nous avons proposé une discussion sur l'éthique proprement dite, une discussion que nous avons entamée avec un résumé de la doctrine spinozienne telle qu'expliquée par Deleuze dans son livre *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Cette doctrine est basée sur l'affection, et cette affection se dit en fonction d'un *certain pouvoir d'être affecté*. C'est donc une question de pouvoir, non pas dans le sens de la domination, mais dans le sens de la puissance. L'idée maîtresse de cette puissance, ce qu'on nomme le *conatus*, c'est pour un corps de persévérer dans son être. Cet être – cette existence – c'est être apte à pouvoir être affecté d'un certain nombre de façons, tout en maintenant les rapports de son être constitutif, de sa *fabrica*. Se maintenir pour être affecté – être affecté pour se maintenir : le *conatus* n'a pas la genèse de l'être comme préoccupation, mais la persévérance dans l'existence, de même n'est-il pensable qu'en terme de circularité.

L'affect est ce qui définit un individu : un cheval, un homme, sa définition, c'est son pouvoir d'être affecté, qui n'est jamais le même, d'un individu à un autre – ils ne sont pas affectés par les mêmes choses, ou ne sont pas affectés par la même chose de la même façon. Ainsi, comprendre un individu – un corps – dans une situation, c'est comprendre sa puissance d'affecter et d'être affecté.

Ainsi avons-nous repris les catégories spinoziennes des affects en en distinguant les affects actifs (les actions) des affects passifs (les passions). Le corps dont le pouvoir d'être affecté est rempli par des affections passives est dans une *puissance de pâtir* : c'est un corps soumis, un corps esclave, en ce sens qu'il est séparé de son essence, ou de son degré de puissance – il est séparé de ce qu'il peut. Un corps affecté par des affects actifs est un corps qui va au bout de son pouvoir.

Le passage de l'affection passive à l'affection active est le fait de passions joyeuses – des passions qui aident la constitution du corps dans un rapport de composition. Ainsi est-il possible de déterminer des notions de *bon* et de *mauvais* chez Spinoza : est bon ce qui compose un rapport pour le corps – ou ce qui entre dans un rapport de composition avec le corps –, est mauvais ce qui décompose les rapports du corps – ou ce qui entre dans un rapport

de décomposition avec le corps. Il n'y a plus chez Spinoza de *place* pour le Bien et le Mal, il n'y a plus de *lieu* pour le transcendantal. Or, il n'est pas plus possible de parler d'un Bon et d'un Mauvais, si c'est pour faire de ces jugements des principes absolus ; non, le lieu transcendantal est devenu inutile, la pensée immanente demande à ce qu'on refuse tout principe supérieur à partir duquel on peut déduire des formes de vie, des devoirs ou des prescriptions. Le bon, le mauvais, ne sont que des qualificatifs donnés à une épreuve physique et chimique : une vie, un corps, un texte intensif qui existe pleinement conquis par son existence l'éternité – la mort, elle, est extensive, extériorité.

Comme dans le cas de notre premier chapitre, une unité se dessine dans tout ce que nous avons pu évoquer. Cette unité est *thématique* – il y a *un* thème, et c'est celui de l'éthique. Par unité, nous ne voulons pas dire qu'il n'y a pas d'autre thème présent dans ce qu'a pu écrire Deleuze en rapport avec Spinoza, mais que pour que notre compréhension de l'éthique soit possible, il a fallu nous même faire cette unité : et cette unité est synchronique puisqu'il a fallu penser l'idée que nous nous faisons de l'éthique comme étant la même que celle de Deleuze, et la même que celle de Spinoza.

Toutefois, nous sommes bien prêt à admettre que nous n'avons pas tout compris de cette éthique. En fait, toute une première partie du texte de Deleuze sur Spinoza reste un mystère. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, toute la discussion sur les triades de la substance – substance, attributs, essence – reste obscure, et autant l'admettre, assez *indigeste*. Ce n'est vraiment qu'à partir de la troisième partie sur la « théorie du mode fini » que nous croyons avoir compris ou à tout le moins avoir commencé à comprendre quelque chose. Mais plus précisément, c'est au moment où nous avons pris conscience du caractère *indigeste* de la première partie que nous avons lu que nous avons *compris notre compréhension*, en ce sens que digestion/indigestion – que nous n'employons pas légèrement – sont des catégories éthiques proprement spinoziennes : En quoi la lecture de Deleuze est-elle bonne ou mauvaise pour la constitution d'un corps, et comment l'a-t-elle été pour nous ? Comment la lecture nous affecte-t-elle ? C'est ce qui nous a permis de d'affirmer : l'éthique de l'affection, c'est l'affection que nous donne cette éthique-là, à ce moment-ci.

Quand Deleuze dans *Différence et répétition* se demande à propos de l'écriture « comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal ? »³⁵⁰, il n'y a pas seulement là une fausse humilité, c'est que la compréhension d'une chose, ce n'est pas l'affection que cette chose nous donne : c'est lié, mais ce n'est pas équivalent. Nous écrivons parce que quelque chose nous affecte, non pas parce que nous la comprenons : l'écriture n'est pas quelque chose de l'ordre de l'intellect, mais de l'affect – ou encore, c'est dire que l'intelligence dépend entièrement de la diète. Ainsi, pourrait-on résumer notre propos *spinoziennement*.

PROPOSITION II

Il y a une éthique chez Deleuze et cette éthique est de l'ordre du senti – et pour comprendre cette éthique, il faut la comprendre éthiquement.

COROLLAIRE II

Il y a une unité thématique chez Deleuze et ce thème nous l'avons identifié comme étant l'éthique : cette idée de l'éthique est la même pour le lecteur et pour l'auteur.

SCOLIE II

Nous sommes à même de parler d'éthique de l'affection parce que Deleuze comme lecture nous a affecté, et cela nous suffit pour parler d'une éthologie de la lecture.

Le troisième chapitre a été consacré à ce que nous avons appelé l'« authenticité » deleuzienne et était tout dédié à la place du *négatif* dans la philosophie de Gilles Deleuze. En fait, nous avons basé notre chapitre sur deux commentateurs de Deleuze, Alberto Gualandi et Alain Badiou, qui affirment chacun à leur manière la négation présente dans la pensée de Deleuze – ou encore en nient l'affirmation. Gualandi semble nous dire qu'à la *fin* de la philosophie de Deleuze – *fin* dans son sens historique comme dans son sens philosophique – se trouve un échec. En fait, toute la philosophie deleuzienne est présentée comme négative, et plus encore, cette philosophie serait incapable d'établir une philosophie immanente, une pensée sans manque. Il ne faut pas voir là une attaque de Gualandi, au contraire, son commentaire est une déception face à une pensée à laquelle, imaginons-nous, il tenait, une

³⁵⁰ GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 4.

philosophie à laquelle il *croyait*. Il ne faut pas rire, semble-t-il dire, de l'échec deleuzien, il faut en être triste. On aura bien compris où se trouve le négatif dans tout ce commentaire, le négatif est dans l'œil qui observe : si Gualandi voit le manque dans la philosophie deleuzienne, c'est que Deleuze lui manque – Gualandi est un commentateur en deuil, prêt à organiser un *colloque-hommage* à Deleuze. Nous ne voulons pas juger de la pertinence de son commentaire, mais simplement avons-nous vu différemment les choses que lui.

Chez Badiou toutefois, le négatif prend une toute nouvelle allure. Il ne s'agit plus d'une conséquence de la philosophie deleuzienne, mais de ses bases. Badiou, en fait, présente un Deleuze que nul n'aurait compris avant lui. Ainsi selon Badiou, la pensée de Deleuze sur le plan de l'éthique est une philosophie ascétique à rapprocher du stoïcisme. Deleuze serait le philosophe de la mort – la pensée chez lui serait la mort, et non pas la vie. On comprend bien le négatif chez Badiou et on ne peut que saluer l'intelligence du commentaire – et peut-être même la nécessité, dans le cas des images colportées par les deleuziens. Or, Badiou se sert de Deleuze pour penser, il s'oppose à lui pour penser dans une nouvelle direction. Contrairement à Gualandi plus proche de la tristesse, Badiou réaffirme un tout nouveau Deleuze, il en actualise une interprétation nouvelle, en d'autres mots, il pousse le texte jusqu'au bout de sa puissance. Or, dire cela, de la manière que nous le disons, ce serait comme si nous étions dans l'obligation de voir chez Badiou une interprétation parmi tant d'autres, comme si nous ne pouvions, lui, ni l'interpréter, ni l'évaluer. Mais contrairement à ce que peut en dire Badiou de la philosophie deleuzienne, on peut très bien l'évaluer et l'interpréter à partir de Deleuze. Contrairement à ce qu'il pense de la pensée de Deleuze, tout n'est pas égal, tout n'est pas acceptable, car l'important n'est pas la nouveauté même que peut constituer une interprétation quelconque, même si cette interprétation est l'actualisation d'une puissance inconnue du texte, non, l'important se trouve dans la finalité vers laquelle l'interprétation se dirige : les puissances du faux qu'elle anime. Ainsi, Badiou remet en question Deleuze, mais le fait-il dans la perspective de l'affirmation d'une puissance plus grande pour le texte ? Ou au contraire le fait-il pour l'amoindrir, le diminuer, le briser ? Nous laissons ce jugement à d'autres, car le but de ce texte n'est pas de répondre à Badiou ni à Gualandi, mais soulignons simplement comment ces deux commentateurs ont pu nous aider – même *négativement* – à nous montrer la voie de ce que peut constituer le négatif chez Deleuze.

En effet, en grande partie, ce que nous avons tenté de faire, c'est contredire ces auteurs, c'est penser à partir d'eux, en opposition à eux. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et bien, cela veut dire que pour penser, il faille s'opposer à quelque chose. La pensée naît dans la confrontation à quelque chose. Contre Gualandi, l'exemple de Nietzsche montre que chez le penseur, le négatif est très souvent le lieu où l'on se trouve. Contre Badiou, l'exemple de Spinoza montre que l'ascétisme est tourné vers quelque chose d'autre, de plus grand, une vie supérieure.

Mais pour tout cela, avons-nous été obligé de passer par la biographie de Deleuze, en tout cas, nous avons dû supposer que la vie de Deleuze était reliée à sa pensée, que ce qu'il professait comme étant sa philosophie, il devait se l'appliquer à lui-même. Ce n'est pas une remontrance ou un reproche, nous ne faisons la morale à personne, au contraire, lorsque nous disons *supposer la vie de Deleuze*, c'est nous qui la faisons cette supposition, elle n'engage que notre analyse. On comprendra bien notre malaise, car nous tentons en somme de définir une espèce de consubstantialité texte/corps, dit/vie, et cette posture que nous avons appelé « authenticité », elle n'est pas de Deleuze, cette unité n'est utile qu'à nous-même, elle n'est utile qu'à ce travail. De même, rétroactivement, pourrions-nous dire la même chose de cette unité tant espérée dans le premier chapitre, entre l'auteur que nous lisons et les auteurs que cet auteur lit, et cette autre unité du thème, entre des concepts qui voyagent dans le temps – toutes ces unités proviennent de notre esprit et ne sont pas utiles autrement qu'à la pertinence du présent mémoire. C'est un malaise en ce sens, qu'il se suffirait qu'à un critique un peu fouineur pour remarquer que jamais Deleuze n'a dit que les auteurs qu'il lisait c'était leur vie qui les intéressait, mais leurs idées³⁵¹, jamais même Deleuze a pris tellement d'importance à parler d'éthique³⁵². Ces unités proviennent de nous, et ne se base sur rien d'autre qu'eux-mêmes, elles sont dans l'arbitraire le plus total, celui du commentateur. Et on comprend ici pourquoi nous semblait-il si nécessaire de compléter ce mémoire – avec trois nouveaux

³⁵¹ Nous citons à nouveau le passage de Deleuze dans *Empirisme et subjectivité* évoqué dans l'introduction lorsque nous faisons mention du débat Alliez/Gil/Villani—Badiou : « Ce que dit un philosophe, on nous le présente comme si c'était ce qu'il fait ou ce qu'il veut. » *Empirisme et subjectivité*, Presses universitaires de France, 1953, p. 118.

³⁵² Le thème central de *Spinoza et le problème de l'expression*, s'il nous est même possible de parler ici de *thème*, ce n'est pas l'éthique, mais l'expression.

chapitres qui remettent en question cette unification que, presque inconsciemment, nous avons opérée.

Ainsi, cet état de fait, nous interpelle sur nous-même, car une des questions plus personnelles que pouvait contenir le troisième chapitre était celle du rôle du négatif, du rôle de la critique, dans la pensée. En effet, l'académie enseigne la critique, le jeu des contraires – et c'est bien ce à quoi devrait servir une revue de la littérature *bien* faite : opposer son commentaire à d'autres. On expose ainsi les différentes opinions des commentateurs, et on choisit son camp : le commentaire académique se révèle comme *pensée agonistique* et le commentateur un *militant*. Le présenter, fut d'une certaine manière pour nous l'occasion de l'éviter. Comme nous l'avons dit, Gualandi et Badiou, nous ne désirons pas les juger, dire que l'un a raison sur tel point ou que l'autre a tort sur tel autre point, ce genre de débat ne nous intéresse pas. Ces deux auteurs nous ont été utiles, surtout parce que nous sommes parti d'eux pour aller ailleurs. C'est un grand enjeu de la pensée.

PROPOSITION III

L'éthique du philosophe n'est pas seulement fait d'écrits, mais se concrétise dans le réel, dans sa vie même. S'il part du négatif à laquelle il appartient, c'est pour regarder ailleurs.

COROLLAIRE III

Il y a unité monophysique intérieure à la pensée deleuzienne entre ce que dit Deleuze et ce qu'il vit.

SCOLIE III

Deleuze nous indique où regarder, comment l'observer, en cela clôt une interrogation que l'on avait depuis le début sur la méthodologie et en commence une nouvelle. Le négatif – le ressentiment, la mauvaise foi – est un fond à partir duquel le penseur observe la Grande Santé.

Ainsi, pourrions-nous dire, les trois propositions ont ceci qu'elles exposent trois idées propres à l'éthique que nous voulions développer. Malgré leurs imprécisions, leurs imperfections et

leurs maladresses, elles dévoilent une pensée éthique présente dans le début de la carrière universitaire de Gilles Deleuze.

Pour ce qui est des trois corollaires, comme nous l'avons dit, elles sont en même temps les conséquences et les présupposés des propositions en ce sens que les trois exposent, démontrent, la nécessité d'une unité, unité toujours faite du côté du lecteur au dépens de la lecture : unité locutrice, unité thématique, unité performative.

Et les trois scolies, ils vont tous comme dans une direction, une direction en lignes brisées, mais dans une direction quand même. Cette direction est celle du propos plus personnel qui se cache sous les propositions et les corollaires plus académiques, plus acceptables dans un mémoire traditionnel. Les scolies tiraient le commentaire vers des sujets plus personnel, mais en même temps supportaient l'ensemble – puisque nous concevons difficilement la pensée, même la plus académique, comme détachée de questions personnelles irrésolues.

Mais déjà avec les corollaires quelque chose se passe. Les corollaires déjà en disent trop, elles laissent voir l'action du lecteur contre la lecture, du commentateur contre l'auteur qu'il lit. Or, cette lignée des questions personnelles, nous avons choisi de l'actualiser, de l'exprimer dans la deuxième section – comme une deuxième perspective. On l'a bien compris, un mémoire normal aurait terminé son propos avec notre troisième chapitre, mais nous avons choisi de continuer la ligne brisée, aller tout au fond de la raison – peut-être pour y découvrir une démence –, ainsi toute la deuxième section continue les trois premières scolies, ou en inverse le propos : scolies devenus propositions, propositions devenus scolies.

DEUXIÈME SECTION DU MÉMOIRE : LA LECTURE DE LA LECTURE

On aura bien compris que notre deuxième section diffère de la première autant par le style qui y est développé que par ses thèmes. La deuxième section est faite de telle manière qu'elle est comme une pliure du travail. En fait, nous pourrions parler à chaque fois de pli : le propre du premier chapitre était de laisser l'auteur être source d'*explication* de sa compréhension, c'est qu'il était comme une *dépliure* de son propre texte, une ouverture de son texte au lecteur. Le deuxième chapitre était une *implication* des corps entre corpus littéraire et corpus biologique, le texte devenait source d'affection, une *perpliure* du corps dans l'autre. Le troisième chapitre se voulait la *complication* du texte et son débordement dans la vie, pli sur plis devenant *surpliure* de l'écriture dans l'agir, de la lecture dans la vie. Les quatrième, cinquième et sixième chapitres forment ensemble une *repliure* de tout notre texte contre lui-même, et aux *expliquer, impliquer et compliquer*, les trois derniers chapitres ont répondu par un *répliquer*.

Les trois derniers chapitres du mémoire, eux, forme un seul pli sur pli, infiniment plié, c'est une forme particulière du pli, c'est le répliquer. *Répliquer* est le mot juste à ce que nous tentions de faire dès le quatrième chapitre, mais qui s'est constitué jusque dans le sixième. *Répliquer* comme on dit *replier* : c'était le propre du quatrième chapitre, replier la deuxième section sur la première, passer du subjectif « lecture de Deleuze » dans lequel Deleuze lit des auteurs à un objectif « lecture de Deleuze » dans lequel Deleuze est lu. Percevoir notre commentaire comme un commentaire, en tant que commentaire, sans rien cacher. Mais replier pour relire, corriger, c'est aussi militaire : se replier, c'est aussi cesser momentanément de combattre. Et notre quatrième chapitre, lourd et tout tourné vers le passé a quelque chose du *chameau-historien*. Ainsi avons-nous tenté de faire comme tout le monde, nous nous sommes relu et avons vu les erreurs que nous avons fait, nous nous sommes corrigé, mais voilà, au lieu de faire *comme si* nous savions dès le début, nous avons préféré dévoiler les fautes et les erreurs, et l'échec inévitable qui en découle – moins par souci d'honnêteté que parce que l'art du faussaire et du tricheur, nous n'y sommes pas très bon.

Répliquer, c'est aussi, comme a pu l'être le cinquième chapitre, une *réponse*, une *adresse*, mais aussi une *attaque verbale*. Répliquer comme refuser ce qu'on nous dit, c'est l'image de la critique, c'est l'image du *lion-législateur*, juge et coupable.

Répliquer aussi comme répéter. Sans être le sens du sixième chapitre, il renvoie lui aussi à une image, celle de l'enfant – non pas l'enfant en tant qu'il est répétition, mais l'*enfant-artiste* qui répète sa leçon ou qui chantonne sa ritournelle, la répétition comme innocence dans l'agir, comme elle est refus de la loi en la répétant.

On voit bien que les trois derniers chapitres avaient comme un thème commun, une ligne directrice brisée, c'était celle de l'« histoire de la philosophie », prise comme phénomène social. Mais c'est tout autant par le style que les trois derniers chapitres différaient. C'est que nous avons eu l'idée – l'audace, peut-être – de les baser sur un sentiment, celui de notre propre écriture comme action et de son décalage par rapport à ce qui est exprimé dans l'écrit. En fait, si nous parlions dans les premiers chapitres de l'écriture comme du développement de la puissance, l'objet même de la parole exprimé ici en ce moment – l'écriture d'un mémoire de maîtrise – relève surtout de la permission : on me permet d'écrire, on m'en donne le droit, mais avec des règles, on m'oblige à écrire, mais à écrire d'une certaine manière, avec quatre centimètre de marge en haut et à gauche, trois en bas et à droite, cinq dans le cas des belles pages qui ne doivent pas, elles, être paginées³⁵³. Nous n'avons pas essayé de dire que ces normes étaient tellement contraignante, que nous devons trouver un moyen de nous en libérer, non, *toute lecture est déjà sous la contrainte*.

Ce qui nous donne un aperçu différent sur la répétition, c'est bien son lien avec la loi. Car si la lecture est répétition comme nous pouvons l'affirmer, elle se situe contre la loi :

³⁵³ Sur les marges, les *idem* et *ibidem*, ainsi que sur les références et les notes bibliographiques, on se référera au *Guide de présentation des mémoires et thèses* de Chantal Bouthat, Université du Québec à Montréal, 1993 : véritable monument kafkaïen de la littérature académique, ce guide est le cauchemar des étudiants. Avec Bouthat comme avec Kant, *on est d'avance coupable*.

Si la répétition est possible, elle est du miracle plutôt que de la loi. Elle est contre la loi : contre la forme semblable et le contenu équivalent de la loi. Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois. Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence. À tous égards, la répétition, c'est la transgression. Elle met en question la loi, elle en dénonce le caractère nominal ou général, au profit d'une réalité plus profonde et plus artiste³⁵⁴.

Ainsi pourrions-nous reprendre le même modèle spinozien et résumer les propositions des trois derniers chapitres

PROPOSITION IV

Se relire dans le passé, relire ce qu'on a écrit – pour se rectifier, vérifier nos erreurs, en cacher d'autres, se corriger, dissimuler et tricher : c'est se replier, le propre du chameau et du refus de la guerre.

PROPOSITION V

Se relire en écrivant, juger et apercevoir les forces qui passent en nous : c'est répliquer tel un lion la critique contre la critique.

PROPOSITION VI

Se relire en train de devenir quelque chose – y compris l'échec manifeste à *rencontrer* un auteur, à *comprendre* un auteur totalement, à affirmer définitivement quelque chose : c'est répéter comme l'enfant répète, c'est jouer comme l'enfant joue.

À chaque fois, dans nos trois premiers chapitres, une figure de l'Un était nécessaire. Peut-on en dire autant des trois derniers chapitres ? À l'image unifiée d'un Deleuze traître qui utilise impunément les auteurs qu'il aime et leur fait dire ce qu'il pense vraiment, peut-on répliquer le commentaire Deleuze sur Kant dans la lettre à Cressole :

Mon livre sur Kant, c'est différent, je l'aime bien, je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages³⁵⁵.

³⁵⁴ Différence et répétition, op. cit., p. 9.

³⁵⁵ Repris dans *Pourparlers*, op. cit., pp. 14 et 15.

Comprendre *comment il fonctionne*, c'est loin de la magouille et de la trahison, et c'est tant mieux. Si jamais Deleuze avait caché ses intentions dans son livre *La philosophie critique de Kant*, c'est toute l'image de Deleuze qui en aurait été changée. La trahison, pour qu'elle vaille quelque chose, doit être du côté des lecteurs de Deleuze avant de l'être du côté du texte.

À l'image unifié d'un thème, il est apparu nécessaire pour le comprendre de biais d'avoir une toute nouvelle perspective – une perspective sociale tant juridique que politique. Les thèmes ne se sont pas multipliés, mais ont explosés : politique, juridique, mais aussi ontologique et esthétique.

À l'unité que pouvait être l'authenticité, entre écrit et vie, une nouvelle image de l'écriture fut découverte. L'écrivain n'est pas, dit Deleuze, celui qui dit « Mme Bovary, 'c'est' moi »³⁵⁶, mais celui qui vise à être imperceptible. Commenter, pour ensuite étudier ce commentaire comme objet philosophie et sociale, nécessite un point de vue tel que le *dédoublement*, le *multiple* et l'*absence* vont de soi. Ainsi, pourrions-nous formuler trois nouveaux corollaires en réponses, en réplique, à nos trois premières.

COROLLAIRE IV

Contre une unité analogique de l'écrivain qui parle en son nom, se découvre un *dédoublement* propre au texte, entre l'écrivain et son objet.

COROLLAIRE V

Contre une unité théique dans le thème abordé, se révèle une *multiplicité* de thèmes correspondant à la mise en perspective sociale d'un thème donné.

COROLLAIRE VI

Contre une unité *authentique* dans la vie personnelle d'un auteur, une *absence* révèle une authenticité dépersonnalisée et impersonnelle.

Si nos trois premiers scolies étaient personnels, qu'ils étaient ces trois questions personnelles qui soutenaient le propos plus académique, à notre avis, trois nouveaux scolies s'ajoutent,

³⁵⁶ « C'est une phrase de tricheur hystérique », continue DELEUZE, dans *Dialogues*, *op. cit.*, p. 55.

répondant à nos propositions et à leurs corollaires. Ces scolies ne sont pas personnels, au contraire, ils forcent le *moi* à sortir de *soi*, ils représentent ce que fut Deleuze pour nous durant l'écriture de ce mémoire.

Dans le quatrième chapitre c'est un Deleuze sur l'apprentissage qui nous montre une voie pour sortir de l'« histoire de la philosophie ». L'apprentissage tel que nous l'avons vu chez Deleuze, la problématisation des problèmes des autres, nous l'avons vu comme une réflexion plus qu'un approfondissement. C'est une forme de déterritorialisation de la pensée : Deleuze est un penseur à partir duquel on peut sortir de l'histoire de la philosophie. Dans le cinquième chapitre, nous avons découvert un Deleuze en rupture avec la loi, aussi malfaiteur qu'il peut être zélé : respecter la loi, se conformer à la loi à un tel point que cela en devient criminel. Une attitude masochiste envers la loi, un respect de la loi devenu source de plaisir.

Dans le sixième chapitre, c'est un Deleuze absent qui se révèle, un Deleuze dans lequel on se perd, une figure sublime des grands fonds marin. Jouer pour jouer comme un enfant joue pour jouer, sans autre *raison* : l'acte véritablement authentique – acte *esthétique* –, mais d'une authenticité qui n'a rien à voir avec un moi identique à soi, ou une ipséité de la personne, du sujet, ce n'est pas de cet authenticité-là, ni même de l'authenticité dans son sens le plus commun, l'honnêteté, non, c'est peut-être d'une authenticité nouvelle et paradoxale, de la perte de soi dans quelque chose de plus grand. Et toute la question de notre quatrième chapitre, la question de la finalité (Hume et Kant) et la question de la perception (Kant et Bergson), trouve peut-être non pas une solution, mais un élément *reproblématisant* dans ceci : finalité et perception se rejoignent dans un *devenir-imperceptible*. Devenir imperceptible, ce n'est pas disparaître, c'est au contraire devenir énorme : ce quelque chose de plus grand peut-être, est-ce de l'ordre de la volonté – se perdre dans une volonté plus grande, dans une volonté qui nous dépasse, une *volonté de puissance*.

SCOLIE IV

Deleuze pédagogue et débaucheur : On peut trouver chez Deleuze un apprentissage de l'histoire de la philosophie, apprendre à (s')en sortir.

SCOLIE V

Deleuze criminel et zélote : On peut trouver chez Deleuze une réplique à la Loi, la suivre et en jouir avec une idée *de derrière la tête*.

SCOLIE VI

Devenir : On peut trouver avec Deleuze, une voie vers l'imperceptible – une voie vers l'impersonnel.

Le *devenir-Deleuze*, c'est le *devenir-enfant* de la philosophie, le grand rire de la philosophie. Mais on ne termine pas avec un ricanement – on ne termine pas avec un rire : l'enfant, c'est le *début* de quelque chose, c'est le début de quelque chose d'*autre*.

*

* *

Qu'a pu être pour nous la lecture ? Peut-être faut-il d'abord séparer la *lecture* des *lectures*. Non pas d'un côté une lecture singulière et de l'autre des lectures plurielles, non, il s'agit de comprendre dans le retour ce qui fait revenir et ce qui se donne dans la différence. Deleuze parlerait de *différenciation*, qu'est ce que cela veut dire ? Nous avons parlé dans notre mémoire de virtualisation et d'actualisation, comment comprendre ces notions en rapport avec la différence ? Dans *Différence et répétition*, Deleuze fait une différence entre deux aspects de la *différenciation* : « On dira que l'Idée s'actualise par différenciation. Pour elle, s'actualiser, c'est se différencier. »³⁵⁷ Si dans sa virtualité, elle est indifférenciée, elle n'est pas pour autant indéterminée, elle est, dit Deleuze, différenciée. Pour Deleuze, ce qui importe, ce n'est pas tellement de dire qu'un mouvement d'actualisation – pour nous une lecture particulière – c'est différencier la lecture, ce qui est assez évident, mais la lecture comme virtualité même est source de *différenciation*, elle est en elle-même une différence. D'où

³⁵⁷ GILLES DELEUZE, *Différence et répétition*, op. cit., p. 358.

l'importance pour Deleuze du rapport *t / c* comme symbole de la *Différence* : différentier et différencier. Nous citons Deleuze encore une fois :

C'est pourquoi nous avons été conduits à former le concept de différenciation, pour indiquer à la fois l'état des rapports différentiels dans l'Idée ou la multiplicité virtuelle, et l'état des séries, qualitative et extensive, où ils s'actualisent en se différenciant³⁵⁸.

Mais Deleuze se questionne, car ce qui reste indéterminé pour lui, c'est la condition de l'actualisation et il se demande :

Comment l'Idée est-elle déterminée à s'incarner dans des qualités différenciées, dans des étendues différenciées ? Qu'est-ce qui détermine les rapports coexistant dans l'Idée à se différencier dans des qualités et des étendues ?³⁵⁹

Et il répondra : « La réponse est précisément donnée par les quantités intensives. C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*. »³⁶⁰ Mais dans notre cas, comment relierons-nous cette actualisation que nous décelons dans la lecture, en tant que singularité, et l'intensivité, que nous avons par ailleurs mentionné à quelques reprises ? À son problème, Deleuze répond l'*individuation*. Mais quelle serait l'individuation dans notre cas ? Vers quoi dramatise l'intensité de la lecture lorsqu'elle s'individualise ? Et la réponse à notre avis, c'est l'écriture, l'écriture comme complément de la lecture, l'écriture de la lecture, l'individuation d'un corps intensif. Quand Deleuze dit que « toute chose a comme deux 'moitiés', impaires, dissymétriques et dissemblables, les deux moitiés du Symbole »³⁶¹, nous comprenons ces deux moitiés dissymétrique de la différenciation comme d'une part la lecture comme virtualité et d'autre part les lectures comme actualisations singulières, mais l'écriture, associée à l'actualisation, n'est pas bien loin :

³⁵⁸ *Idem*, p. 316.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Idem*, p. 358.

Une moitié idéale plongeant dans le virtuel, et constituée, d'une part, par les rapports différentiels, d'autre part, par les singularités correspondantes ; une moitié actuelle, constituée, d'une part, par les qualités actualisant ces rapports, d'autre part, par les parties actualisant ces singularités³⁶².

Et il continue :

C'est l'individuation qui assure l'emboîtement des deux grandes moitiés non semblables³⁶³.

Ce n'est pas que lecture et écriture s'équivalent et se complètent dans le semblable, mais que la lecture, elle-même comme fêlée, différencié, s'individualise à travers une écriture. Lectures et lecture sont telles qu'elles sont des différences de nature, mais lecture et écriture, elles sont des différences de degré, car ces deux-là sont déjà dans l'intensivité qui est le propre de l'individuation³⁶⁴.

Tout cela ne semble pas bien nouveau. Combien de fois entend-t-on que la lecture est un ensemble de possibles, et que chaque lecture singulière est la réalisation d'une lecture possible. Il est toutefois nécessaire à notre avis de parler de *virtualisation* plutôt que de possibles, ce qui est une toute autre image de la lecture. Avec la lecture comme ensemble de possibles, lire devient condamnable, lire, ce serait nier toute une partie des possibles qui ne se réalise pas à *ce moment-ci particulier*. Lire devient honteux et angoissant. Mais si on pense en termes de virtualisation, il n'y a plus de gêne à lire et à lire de telle sorte qu'on pousse au bout de son pouvoir un texte. Avec la virtualisation comme image de la lecture et du commentaire, il n'y a plus, d'une part, de place pour la négation ou le négatif, et, d'autre part, nous restons comme entièrement dans le réel. Le virtuel ne s'oppose pas au réel mais à l'actuel, le possible, lui, est comme pris entre le réel et l'irréel. Et on aurait intérêt à changer

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Cf. Spinoza. *Philosophie pratique*, p. 172-173 : « Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuels de la force anonyme. Ici le plan ne retient que des mouvements et des repos, des charges dynamiques affectives : le plan sera perçu avec ce qu'il nous fait percevoir, et au fur et à mesure. Nous ne vivons pas, nous ne pensons pas, nous n'écrivons pas de la même manière sur l'un et l'autre plan. »

tout une image de la pensée, quand, par exemple après Kant, on continue à tenter de comprendre les *conditions de possibilité* de quelque chose ; nous pensons pour notre part qu'une réflexion sur les *conditions de virtualité* nous ferait apparaître la pensée non pas comme nécessaire, ou en danger, ou sur le point de disparaître, mais elle apparaîtrait comme moment joyeux, comme l'actualisation d'une puissance innocente : un grand rire.

*

* *

En terminant, une image de notre mémoire semble vouloir rester, la persistance d'une numérogie qui semblait coordonner ensemble les idées. Deux grande figures étaient présentes : une figure de l'Un d'abord, évidente parce que pertinente, évidente parce que réalisant la pertinence de tout le propos. Une deuxième figure ensuite, celle du Deux, énorme, qui a scindé ce mémoire, certes, mais qui a réalisé par cette scission un infini. Il faut deux miroirs placés en parallèle pour que l'observateur au centre voit son image à l'infini ; il faut deux instruments, une caméra vidéo pointée vers un téléviseur et ce téléviseur-là connecté à la caméra, pour introduire dans l'image obtenu une rétroaction infinie – dans les deux cas apparaît l'image infinie de la récursivité. De même devons-nous voir dans la deuxième section la volonté d'introduire l'infini dans la lecture, non pas dans le sens de « il y aura une infinité de lecture » (sens herméneutique), mais dans le sens précis qui veut que « cette lecture-là est infinie », elle est infinie *en elle-même*. Une lecture infinie, cela n'a rien à voir avec une lecture *définie* ou *définitive*, c'est tout le contraire, la lecture infinie se veut, elle, *lecture intensive*, *lecture en puissance*.

Cet infini, nous avons tenté de l'introduire dans notre travail avec une particule grammaticale. Une toute petite particule, la conjonction « de » qui introduit en français un complément du nom, c'est la particule du génitif : « lecture de Deleuze », « problème de la méthode », « éthique de l'interprétation ». Tout cela permet une perspective radicalisée : on bascule du subjectif à l'objectif, ou le contraire, comme on bascule les termes pour leur faire

dire quelque chose de nouveau, quelque chose d'insoupçonné. La « lecture de Deleuze » où c'est Deleuze qui lit, devient la « lecture de Deleuze » où Deleuze est lu ; le « problème de la méthode » devient la « méthode du problème » et l'« éthique de l'interprétation » l'« interprétation de l'éthique ». C'est lié, mais on sent bien que quelque chose de nouveau est apparu, comme tout un pan du même concept, de la même notion, du même problème qui nous restait invisible et qui apparaît d'un coup, c'est la moitié virtuelle du Réel qui devient subitement perceptible. Mais plus généralement, le travail du génitif que nous avons essayé de faire, laissait voir une programmation plus importante et une problématique qui nous restera à l'avenir : faire de la grammaire une machine de guerre.

Ainsi en est-il de l'infini introduit dans l'Un avec le Deux – un Deux particulier. Au colloque sur Nietzsche à Royaumont, Deleuze dit qu'« 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 'n^{ième}' puissance de 1, ou comme l'intensité développée qui correspond à 1 »³⁶⁵. Ce qui fait du Un une puissance intensive ou infini, c'est le Deux, non pas un 2 qui suit extensivement le 1, mais la fêlure qui introduit l'infini dans l'Un. Ou encore : Infini moins Un (la différence entre ∞ et 1), c'est le Deux. Ainsi, lorsque nous parlions d'introduire une seconde lecture, il ne s'agissait jamais d'*ajouter* une deuxième lecture extensive, mais de *fêler* la première par une deuxième qui en introduit l'infini. La différence est ceci que dans le premier cas de la *deuxième lecture extensive*, on peut toujours faire marche arrière, on peut toujours vouloir supprimer la deuxième lecture, la faire disparaître sans en affecter la première, dans le deuxième cas qui est celui de la *relecture intensive*, on ne peut pas diviser ce nouveau dédoublement, on peut rien retirer sans que la lecture intensive nouvellement constituée change de nature.

Mais Deleuze, dans les textes sur le cinéma repris dans *Pourparlers* nous parle du trois, et nous dit que le Deux nous mène au trois : « C'est peut-être que 3, tantôt vient tout refermer et rabat 2 sur 1, tantôt au contraire, entraîne 2 et le fait fuir loin de l'unité, l'ouvre et le

³⁶⁵ GILLES DELEUZE, *Cahiers de Royaumont : Philosophie n° VI, Nietzsche*, Éditions de Minuit, 1966, p. 282.

saue. »³⁶⁶ Dans notre mémoire, le trois était toujours là, mais comme dans une invisibilité. Petit, il se faufile, comme le troisième chapitre, véritable dédoublement extensif du deuxième, et le sixième qui l'est pour le cinquième. Et il se retire toujours ce trois pour laisser quelque chose advenir : et en effet, le troisième chapitre était l'introduction à quelque chose de différent (la deuxième section) et le sixième chapitre le prélude à quelque chose de plus grand. Ainsi aurions-nous pu sectionner tout le mémoire en décalant le partage : le premier chapitre et le deuxième ensemble, les troisième, quatrième et cinquième chapitres réunis, et le sixième qui semble revenir au premier.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze fait mention des trois moments dans le *Zarathoustra* et les compare aux trois âges que l'on retrouve par exemple chez Giambattista Vico ou Joachim de Flore³⁶⁷. Le premier moment est le moment du passé, c'est la plus grande partie du livre, nous dit Deleuze, il est écrit sur le mode du défaut et du passé : « Cette action est trop grande pour moi. »³⁶⁸ Le deuxième moment est le moment de la césure, c'est la métamorphose, « 'le Signe', où Zarathoustra devient *capable* »³⁶⁹. Et Deleuze ajoute :

Manque le troisième moment, celui de la révélation et de l'affirmation de l'éternel retour, impliquant la mort de Zarathoustra. On sait que Nietzsche n'eut pas le temps d'écrire cette partie qu'il projetait. Ce pourquoi nous avons pu constamment considérer que la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour n'était pas dite, qu'elle était réservée pour une œuvre future : Nietzsche n'a exposé que la condition passée et la métamorphose présente, mais non pas l'inconditionné qui devait en résulter comme « avenir »³⁷⁰.

Pour reprendre cet exemple, mais parler différemment de Deleuze, à notre avis, le troisième moment ne *manque* pas. Justement parce qu'il n'est pas affirmé, justement parce qu'il n'est

³⁶⁶ « Préface » de SERGE DANÉY, *Ciné-Journal*, Éditions des Cahiers du cinéma, repris sous le titre « Lettre à Serge Daney : Optimisme, pessimisme et voyage », dans GILLES DELEUZE, *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, 1995, p. 112.

³⁶⁷ GILLES DELEUZE, « Note sur les trois répétitions », dans *Différence et répétition*, *op. cit.*, pp. 123 à 125.

³⁶⁸ *Idem*, p. 124.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

pas actualisé à travers une doctrine ou une règle, ce troisième moment, le plus sublime, c'est moment de l'éternel retour. Le fait qu'il soit *invisible* (plus que *manquant*), n'a jamais empêché qui que ce soit d'évaluer et d'interpréter l'éternel retour nietzschéen – au contraire, son invisibilité le rend plus fort et lui donne toute sa puissance : la puissance de l'éternel retour comme concept du temps se trouve dans sa virtualité, non pas seulement parce qu'il théorise la virtualité, mais parce qu'il la performe³⁷¹.

Ainsi pourrait-il en être de même pour nous. Si la première section est la lecture de Deleuze, et la deuxième la mienne, c'est qu'il faut tout aussi dire qu'une troisième section surplombe tout l'ensemble, est présente depuis le début, ligne après ligne, page après page : c'est le lecteur. Invisible juste pour nous, car cette lecture que nous pouvons avoir nous aussi, qu'il suffise de nous relire encore une fois, cela restera un *après*, et notre nouvelle lecture sera un commentaire *comme les autres*, extériorité à jamais par rapport au mémoire. Mais cette extériorité ne manque pas comme le troisième moment de l'éternel retour ne manquait pas à Nietzsche. Et cette lecture qui ne manque pas est possible non pas parce que nous espérons être lu, mais au contraire parce que nous ne demandons rien au lecteur. Nous avons fait référence à Dalie Giroux dans la seconde section, reprenons ses propos ici car par le détour de Nietzsche (et de Sloterdijk), elle amène une idée forte que nous croyons voir chez Deleuze :

Le don total exige d'une part de ne rien attendre de celui à qui l'on donne (la parole n'est pas l'objet d'un échange), et demande d'autre part, pratique dangereuse entre toutes, d'accueillir en soi l'étranger³⁷².

Peut-être n'était-ce pas son intention de parler du travail d'écriture, mais ces mots résument à eux seul, à notre avis, l'écriture chez Deleuze – mais c'est aussi, à quelque part, quelque

³⁷¹ Sans la nommer « virtualisation », Dalie Giroux a théorisé la réception nietzschéenne avec la notion de volonté de puissance, la réception *comme volonté de puissance*. Il ne fait nul doute que notre compréhension de la parole performative lui doit beaucoup. Cf. *Fascisme et magie en Amérique*, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2003.

³⁷² DALIE GIROUX, « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance », dans *Horizons philosophiques*, Printemps 2007, vol. 17 n° 2 ; ici Giroux commente le livre *La compétition des bonnes nouvelles* de PETER SLOTERDIJK, Éditions Mille et une nuit, 2002.

chose à quoi nous avons aspiré : une actualité quelconque à travers la virtualité, une voie parmi une seule et même voix, une goutte dans un seul et même Océan, un étant pour une seule clameur de l'Être.

*

* *

Le lecteur est en droit de nous poser une dernière question sur le propos éthique de notre mémoire : *Que faire maintenant ?* C'est la question éthique *par excellence*. Mais la réponse est déjà donnée : la réponse que nous pouvions donner était déjà dans les trois premiers chapitres – notre réponse cette fois-ci serait donc, spontanément : *nous relire*. Mais à quoi cela servirait-il de relire, maintenant que nous savons que notre propos a été questionné, critiqué, déconstruit, durant toute la deuxième section ? Il faut reformuler cette dernière question, car la vraie problématique à questionner serait celle-ci : les trois premiers chapitres de notre travail valent la peine d'être relus, justement parce que nous savons qu'ils ont été critiqués, déconstruits, justement parce que nous savons qu'ils le seront encore une fois. Mais c'est la lecture qui affecte, comme elle actualise, et la relecture ne peut que donner *quelque chose de nouveau*, la relecture à ce moment-là ne pourra en être que *différente*.

Tout n'est pas dit dans ce mémoire, c'est évident. Nous nous rappelons d'un commentaire que tient Deleuze sur *Différence et répétition* et *Logique du sens*, « ça n'allait pas loin, mais ça commençait »³⁷³, nous nous disons de même que notre mémoire ne répond peut-être pas à toutes les exigences, peut-être ne définira-t-il pas une nouvelle théorie du commentaire – comme cela était notre intention secrète –, peut-être n'affectera-t-il personne ni n'influencera quoi que ce soit, *mais ça commençait*. Ce sont ces paroles de Deleuze que

³⁷³ « Lettre à Cressole », repris dans *Pourparlers*, *op. cit.*, 1995, p. 16 : « J'ai donc commencé à faire deux livres en ce sens vagabond, *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Je ne me fais pas d'illusion : c'est encore plein d'un appareil universitaire, c'est lourd, mais il y a quelque chose que j'essaie de secouer, de faire bouger en moi, traiter l'écriture comme un flux, pas comme un code. Et il y a des pages que j'aime dans *Différence et répétition*, celles sur la fatigue et la contemplation par exemple, parce qu'elles sont du vécu vivant malgré les apparences. Ça n'allait pas loin, mais ça commençait. »

nous aurons en tête, encore très longtemps. Ce sont ces paroles de Deleuze – comme il le dit à propos de Spinoza, dans l'*Abécédaire* –, ce sont ses paroles à lui que nous garderons dans notre cœur.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES DE GILLES DELEUZE

- DELEUZE, GILLES, 1953. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses universitaires de France.
- , 1955. *Instinct et institution*, Éditions Hachette.
- , 1957. *Henri Bergson. Mémoire et vie*. Textes choisis par Gilles Deleuze, Presses universitaires de France.
- , 1962. *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France.
- , 1963. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Presses universitaires de France.
- , 1964. *Marcel Proust et les signes*, Presses universitaires de France. Édition augmentée en 1970.
- , 1965. *Nietzsche*, Presses universitaires de France.
- , 1966. *Le bergsonisme*, Presses universitaires de France.
- , 1967a. *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Éditions de Minuit.
- , 1968a. *Différence et répétition*, Presses universitaires de France.
- , 1968b. *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit.
- , 1970. *Spinoza : textes choisis*, Paris : Presses universitaires de France. Réédité en 1981 sous le titre *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit.
- , 1990. *Pourparlers 1972—1990*, Éditions de Minuit.
- , 1993. *Critique et clinique*, Éditions de Minuit.
- , 2002. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953—1974*, édition préparée par DAVID LAPOUJADE, Éditions de Minuit.

AUTRES LIVRES DE GILLES DELEUZE NON UTILISÉS DANS CE MÉMOIRE

DELEUZE, GILLES, 1969a. *Logique du sens*, Éditions de Minuit.

—, 1981. *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Édition de la différence. Réédité en 2002 aux Éditions du Seuil.

—, 1983. *Cinéma 1 – L'image-mouvement*, Éditions de Minuit.

—, 1985. *Cinéma 2 – L'image-temps*, Éditions de Minuit.

—, 1986. *Foucault*, Éditions de Minuit.

—, 1988a. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit.

—, 1988b. *Périckès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Éditions de Minuit.

—, 1992. *L'épuisé*, dans SAMUEL BECKETT, *Quad*, Éditions de Minuit.

—, 2003. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975—1995*, édition préparée par DAVID LAPOUJADE, Éditions de Minuit.

En collaboration avec ANDRÉ CRESSON

—, 1952. *Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses universitaires de France.

En collaboration avec FÉLIX GUATTARI

—, 1972. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie, tome 1*, Éditions de Minuit.

—, 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure*, Éditions de Minuit.

—, 1976. *Rhizome*, Éditions de Minuit. Repris dans *Mille Plateaux*.

—, 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, tome 2*, Éditions de Minuit.

—, 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit.

En collaboration avec CLAIRE PARNET

—, 1977. *Dialogues*, Éditions Flammarion. Édition augmentée en 1996.

En collaboration avec CARMELO BENE

—, 1979. *Superpositions*, Éditions de Minuit

ARTICLES DE GILLES DELEUZE

- DELEUZE, GILLES, 1956a. « Bergson », in MAURICE MERLEAU-PONTY (dir.), *Les philosophes célèbres*, collection « La galerie des hommes célèbres », Éditions Lucien Mazenod, pp. 292 à 299.
- , 1956b. « La Conception de la différence chez Bergson », in *Les études bergsoniennes*.
- , 1956c. « La conception de différence chez Bergson », dans *Les études bergsonienne*, vol. 4, pp. 77 à 112.
- , 1967b. « Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour », in *Nietzsche. Les cahiers de Royaumont : Philosophie n° VI*, Éditions de Minuit, pp. 275 à 287.
- , 1967c. « Renverser le platonisme », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, repris dans *Logique du sens*, 1969, appendice 1.
- , 1967d. « Mystique et masochisme », propos recueillis par Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 avril 1967, repris dans *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953—1974*, 2002, p. 182.
- , 1968c. « Entretien avec Gilbert Deleuze » [sic], propos recueillis par Jean-Noël Vuarnet, *Les lettres françaises*, n° 1223, 28 février-5 mars 1968, repris sous le titre « Sur Nietzsche et l'image de la pensée », dans *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953—1974*, 2002, p. 187.
- , 1973. « Pensée nomade », dans *Nietzsche aujourd'hui*, UGE, collection « 10/18 », tome 1, pp. 159 à 174.
- , 1995. « L'immanence : une vie... », *Philosophie : Gilles Deleuze*, n° 47, Éditions de Minuit.

COMMENTAIRES SUR LA PHILOSOPHIE DE GILLES DELEUZE

- ALLIEZ, ÉRIC, 1995. *Deleuze. Philosophie virtuelle*, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », Éditions Synthélabo.
- , 1998. « Badiou/Deleuze », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.
- , 2000. « Badiou/Deleuze » *bis*, dans *Multitude*, mars 2000.
- , 2001. « Badiou. La grâce de l'universel », dans *Multitude*, septembre 2001.
- , 2006. « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France.
- ANTONIOLI, MANOLA, 1999. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éditions Kimé
- , 2005. « La machination politique de Deleuze et Guattari », dans BEAULIEU, ALAIN (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France.
- BADIOU, ALAIN, 1989. « Compte rendu critique de GILLES DELEUZE, *Le Pli : Leibniz et le baroque* », dans *l'Annuaire philosophique*, 1988-1989, Éditions du Seuil.
- , 1997. *Deleuze. La clameur de l'Être*, Éditions Hachette.
- , 2000. « Un, multiple, multiplicité(s) », in *Multitude*, mars 2000.
- , 2006. « De la vie comme nom de l'Être », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France
- BEAULIEU, ALAIN, 2004. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Éditions Sils Maria.
- , 2005a et 2005b. Respectivement, « Avant-propos » et « Gilles Deleuze et les Stoïciens », dans BEAULIEU, ALAIN (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France.
- BERÇU, FRANCE, 2005, « *Sed perseverare diabolicum* », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- BOUNDAS, CONSTANTIN, 2005. « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », dans BEAULIEU, ALAIN (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France.
- CLÉMENT, CATHERINE, 2005a, 2005b, 2005c et 2005d. Respectivement, « Préface : Un jeune homme éternel », « Les petites filles » (sous le nom de CATHERINE BACKÈS-CLÉMENT), « Entretien Foucault—Deleuze : Les intellectuels et le pouvoir » et « Entretien Guattari—Deleuze : Capitalisme et schizophrénie » dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n°49, mai 1972.

- EVENSON, BRIAN, 2005. « Postface à la présente édition », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- FAHLE, OLIVIER, 2005. « La visibilité du monde. Deleuze, Merleau-Ponty et le cinéma », dans BEAULIEU, ALAIN (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France.
- FÉDIDA, PIERRE, 2005. « Le philosophe et sa peau », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- FOUCAULT, MICHEL, 1970. « *Theatrum philosophicum* », dans *Critique*, novembre 1970.
- GANDILLAC, MAURICE DE, 2005. « Vers une schizo-analyse », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- GIL, JOSÉ, 1998. « Quatre notes méchantes sur un méchant livre », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.
- , 2006. « L'alphabet de la pensée », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France.
- GUALANDI, ALBERTO, 1998. *Deleuze*, coll. « Figures du savoir », Éditions des Belles Lettres.
- KALEKA, GÉRARD, 2005. « Un Hegel philosophiquement barbu », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- KLOSSOWSKI, PIERRE, 2005a et 2005b. Respectivement, « Digression à partir d'un portrait apocryphe » et « Roberte et Gulliver, divertimento pour Gilles Deleuze », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- LARDREAU, GUY, 1999. *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Éditions Verdier.
- , 2006. « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France.
- MARRATI, PAOLA, 2004. « Deleuze. Cinéma et philosophie » [2003], dans *La philosophie de Deleuze*, Éditions des Presses universitaires de France.
- MARTIN, JEAN-CLET, 2005. *La philosophie de Gilles Deleuze*, originellement paru sous le titre *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze* [1993], Éditions Payot.
- MATSAS, MIHALIS, 2007. « Traduire *L'Image-mouvement* et *L'Image-temps* en grec. Entretien avec Jehanne Dautrety », dans *Multitudes*, n° 29, été 2007.
- MENGUE, PHILIPPE, 1994. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé.
- , 2003. *Deleuze et la question de la démocratie*, Éditions l'Harmattan.
- NEGRI, TONI, 2006. « 'Gilles-felix' », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France.

- PROUST, FRANÇOISE, 2006. « La ligne de résistance », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France.
- ROSSET, CLÉMENT, 2005. « Sécheresse de Deleuze », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- SAUVAGNARGUES, ANNE, 2004. « Deleuze. De l'animal à l'art », dans *La philosophie de Deleuze*, Éditions des Presses universitaires de France.
- SCHÉRER, RENÉ, 1998. *Regard sur Deleuze*, Éditions Kimé.
- , 2006. « L'impersonnel », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, coll. « Quadrige », Éditions des Presses universitaires de France
- SEMPRÉ, JEAN-CLAUDE, 2005. « Le leurre et le simulacre », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- STREICHER, FRÉDÉRIC, 2005. « Le 'sale gosse' de l'histoire de la philosophie », dans *Sciences humaines*, #3, mai/juin 2005.
- TAAT, MIEKE, 2005. « Les signes du feu », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- UNO, KUNIICHI, 2007. « Traduire des voix », dans *Multitudes*, n° 29, été 2007.
- VALENTIN, JÉRÉMIE, 2004. « Politique de l'entre-deux dans la philosophie de Gilles Deleuze », thèse de doctorat, Université d'Ottawa.
- VILLANI, ARNAUD, 1998. « La métaphysique de Deleuze », dans *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998
- , 2005. « De l'esthétique à l'esthésique : Deleuze et la question de l'art », dans BEAULIEU, ALAIN (coordonateur). *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Presses universitaires de France.
- VUARNET, JEAN-NOËL, 2005. « Métamorphoses de Sophie », dans *Gilles Deleuze*, Éditions Inculte, réédition de *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- ŽIŽEK, SLAVOJ, 2003. *Organs Without Bodies*, Routledge Publishing.
- ZOURABICHVILI, FRANÇOIS, 2004. « Deleuze. Une philosophie de l'événement », dans *La philosophie de Deleuze*, Éditions des Presses universitaires de France.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES

- BAYARD, PIERRE, 2007. *Comment parler des livres que l'on n'a pas lu ?*, Éditions de Minuit.
- DERRIDA, JACQUES, 1972. *La dissémination*, Éditions du Seuil.
- FOUCAULT, MICHEL, 1994. « Qu'est-ce qu'un auteur ? » dans *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, 1994, pp. 789 à 821.
- GIROUX, DALIE, *Fascisme et magie en Amérique*, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2003.
- , 2007. « Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance », dans *Horizons philosophiques*, Printemps 2007, vol. 17 n° 2.
- GRMEK, MIRKO DRAŽEN, 1966. *Mille ans de chirurgie. En occident : V^e-XV^e siècles*, Éditions Roger Dacosta.
- KAFKA, FRANZ, 1933. *Le procès*, Éditions Gallimard.
- , 1948. *La muraille de Chine*, Éditions Gallimard.
- LEMIEUX, RENÉ, PIERRE-LUC CHÉNIER et DALIE GIROUX (dir.). *Contr'hommage à Gilles Deleuze*, actes du colloque, 11 mai 2007 [inédit].
- NANCY, JEAN-LUC, 2006. *Corpus*, Éditions Métailié.
- NEGRI, ANTONIO, 1982. *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Presses universitaires de France.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1997. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Éditions Actes sud.
- , 2003. *Fragments posthumes sur l'éternel retour – 1880-1888*, Éditions Allia.
- OLIVIER, LAWRENCE, 1998. *Le savoir vain*, Éditions Liber.
- SALTEL, PHILIPPE, 1999. *Le vocabulaire de Hume*, Éditions Ellipses.
- UEXKÜLL, JACOB VON, 1956. *Mondes animaux et monde humain*, Éditions Denoël.
- VAYSSE, JEAN-MARIE, 1998. *Le vocabulaire de Kant*, Éditions Ellipses.
- WORMS, FRÉDÉRIC, 2000. *Le vocabulaire de Bergson*, Éditions Ellipses.
- ZAMIATINE, EUGÈNE, 1999. *Nous autres*, Éditions Gallimard.
- ZWEIG, STEFAN, 1983. *Le combat avec le démon. Kleist, Hölderlin, Nietzsche*, Édition Pierre Belfond.