



Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre

Arnaud Villani

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE** 2007/3 n° 241 , PAGES 301 À 322
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0048-8143

ISBN 9782960064025

DOI 10.3917/rip.241.0301

Date de mise en ligne : 01/12/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2007-3-page-301?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre

ARNAUD VILLANI

«Vivre, les serviteurs feront cela pour nous»
(Villiers de L'Isle-Adam)

«La vie, c'est un coup de dés nécessairement
vainqueur»
Gilles Deleuze, *Dialogues*)

Nous avons tous été confrontés à des tueurs de la pensée, à des «rabat-joie» de l'envie de vivre. Il est rare pourtant de s'interroger, comme si cela allait de soi, sur ce qui fait l'envie de vivre, sur ce qui fait naître et prolonge la vie d'une œuvre, d'une pensée. Je ne vais pas sonder le corpus sur les acceptions ou occurrences du mot «vie». Je vais tâcher de capter dans le texte de Deleuze le secret de cette force qu'il communique, de cette envie de vivre dont il témoigne. Mes détours seront étranges : Kant, l'imagination, le temps vertical, le travail, le cercle fonctionnel. Ils conduiront, je l'espère, à cette conclusion que Deleuze représente pour nous une chance et implique un devoir. Un homme qui a contribué à transformer la philosophie en pensée vivante de la vie est trop précieux pour ne pas être préservé d'une tradition malheureuse qui, en suscitant l'opposition de deux *spectres*, la rationalisation technique et économique et le fondamentalisme, dissémine partout haine de la vie et culture de la mort.

Hume, Kant et Deleuze: imaginer la vie

Une partie de la question se noue dans l'imagination, ce qui implique une analyse du schématisme et de la seconde synthèse chez Kant¹. Ces textes ouvrent sur le Husserl des *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du*

1. On consultera de Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF 1953, rééd. 1973, p. 4, 7, 28 sur l'idée «d'extension», 38 sur la réflexion de la tendance dans l'imagination; *David Hume* (collaboration avec Cresson), PUF 1952, p. 52 et 60 sur le lien avec la passion et le «lointain» ; *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF 1963, p. 30, 33, 58, 67; de Kant, les paragraphes cités de la KdRV, et § 49 à 54 de la KdU ; les commentaires de Jean-Paul Larthomas dans *Sur la troisième critique* (collaboration Manfred Frank et Alexis Philonenko), L'éclat 1994, p. 51: «La vie, véritable thème unificateur de ce livre», et la remarque de Philonenko sur la «force de la vie» comme expansion, *ibidem* p. 83; de Boutroux, *La philosophie de Kant*, Vrin 1926, chap. XII, «Kant et Hume».

temps, le Heidegger d'*Etre et Temps*, la grammaire «en pensée» du verbe chez Gustave Guillaume. Il semble que la dualité foncière de l'imagination reproductrice et productive (*Anthropologie*) permette en partie de comprendre le rapport de la philosophie à la vie.

On sait que chez Kant des expressions identiques à celles de Hume expriment sa dette au philosophe anglais, qui ne s'est pas contenté de le «réveiller de son sommeil dogmatique», mais lui a en outre apporté au lit une collation substantielle ! Ce qui le prouve, c'est le rôle de l'imagination chez l'un et l'autre : c'est elle qui supporte le poids de la possibilité de l'expérience en général. Nous savons par le schématisme transcendantal, dont Kant disait : «Le schématisme est au fond un des points les plus difficiles. Je tiens ce chapitre pour un des plus importants», que, comme il y a connivence du schème avec la catégorie, le schème préparant au concept tandis que le concept appelle le schème à sa règle, il y a connivence du schème («le schème est une détermination transcendantale du temps») avec la forme *a priori* du sens intime.

Mais si l'imagination est cette faculté «nue» de représentation, le problème de toute connaissance devient celui de la liaison des représentations. Cela se dit par l'idée de règle exprimée dans le *schématisme* : «c'est une règle de la synthèse de l'imagination relativement à certaines figures pures, une règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept, une règle d'après laquelle mon imagination peut se représenter d'une manière générale la figure d'un quadrupède». Le plus éclairant est alors de considérer les trois synthèses présentées dans «l'Observation préliminaire de la déduction des concepts purs de l'entendement» (première édition de la *Critique*.) Les précautions de Kant rappellent son embarras du texte sur le schème. Immédiatement après l'exemple du quadrupède schématique, il prononçait les paroles étonnantes, chez ce pisteur impitoyable de toute vaticination : « ce schématisme de l'entendement est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret». Mais si ce *monogramme* est difficile à analyser, c'est de lui que dépendent tous les principes synthétiques de l'entendement pur. Si Kant tient à préciser, avant de présenter les synthèses, que «la déduction des catégories est hérissée de tant de difficultés et nous force à pénétrer si profondément dans les premiers principes de notre connaissance en général que j'ai trouvé convenable de préparer le lecteur qui ne se laissera pas rebuter par l'obscurité, inévitable au début, dans un chemin non encore frayé», c'est que les conséquences seront considérables.

La première synthèse n'est pas décisive : elle nous apprend qu'une appréhension doit combiner la diversité et l'unité, ce qui se nomme tout simplement

synthèse. L'intuition est synthétique si elle produit ce grand écart. Mais elle ne le peut seule : il faut considérer, dans le schématisme ou dans les synthèses, que le mouvement qui va de l'intuition au concept est doublé par un mouvement simultané qui va du concept à l'intuition, de sorte que c'est dans l'*intermédiaire* que constitue chaque fois l'imagination que tout se passe. Ni Kant ni Hegel n'oublent le tiers (*méson*) apparissant d'Aristote, qui permet le syllogisme.

La représentation doit donc sortir d'une impression «renfermée dans un moment». L'esprit doit distinguer dans le temps des impressions successives. «Il faut d'abord parcourir dans le temps les éléments divers puis les réunir ; c'est cet acte que j'appelle la synthèse de l'appréhension» (Barni et Archambault, GF p. 643 et 644). Dès le début de la synthèse de la reproduction dans l'imagination, Kant révèle son appui : le Hume de l'association des idées par *custom*, en même temps qu'il affiche sa différence : «c'est à la vérité une *loi purement empirique* que celle en vertu de laquelle des représentations qui se sont souvent suivies ou accompagnées finissent par s'associer entre elles et par former ainsi une liaison telle que, même en l'absence de l'objet, l'une de ces représentations fait passer l'esprit à l'autre suivant une règle constante» (<je souligne> p. 644).

La deuxième synthèse, de la reproduction dans l'imagination, poursuit l'analyse gnoséologique. Il s'agit de l'imagination reproductrice, celle que Platon accusait de multiplier les copies et de contrevenir à la règle du *mê pleonechein* et l'*haplous*. En tant que Hume a découvert que c'était bien l'imagination, comme faculté de produire des images internes, qui était impliquée en première ligne par la connaissance, il n'y a plus devant la philosophie le souci d'une imagination amassant ombres et fantômes. Découvrir et poser le problème d'une liaison des idées ne signifie pourtant aucune prise de position dogmatique, justifiant une métaphysique de confusion entre l'entendement et la sensibilité, mais un acquis critique concernant le territoire que l'esprit humain peut s'approprier, en laissant de côté toute incursion du côté des noumènes. Il n'y a pas de «cinabre» en soi, mais la constance caractéristique du rouge et du lourd, Hegel dira : «du aussi des propriétés», signifie à la fois que notre imagination empirique peut s'exercer et que nous pouvons connaître un ordre de phénomènes réglé par des lois.

Cependant la reprise de ce célèbre texte nous permet deux opérations d'importance. Remettons-nous en mémoire le détail : «Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd; si un homme se transformait tantôt en un animal et tantôt en un autre; si dans un long jour, la terre se couvrait tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne trouverait pas occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge, aucune synthèse empirique de l'imagination ne pourrait avoir

lieu» (p. 644). Les deux opérations sont: 1) la prise en compte du contre-exemple comme l'une des possibilités, ici rejetée, de l'imagination, la voie créatrice, sous certaines conditions; 2) la compréhension du principe commun à l'appréhension (première synthèse) et à la reconnaissance (troisième synthèse), justifiant la position en tiers de l'imagination, sur le modèle du schématisme.

C'est dans l'idée de reproduction spécifique à l'imagination que repose la possibilité de ce que l'on pourrait nommer une *quatrième synthèse* (et donc tout le problème d'un sujet Deleuze ou d'une vie/Deleuze, qu'on ne peut éviter de présupposer sous le sujet acéphale²), synthèse des synthèses ou aperception transcendantale qui constitue en réalité le contenu de la troisième synthèse. Nous comprenons inversement «l'indifférence» de ce qui est créateur dans l'imagination, son affinité avec la couche primaire de l'inconscient, son écart à la logique identitaire, au donc, au si/alors, à la négation, à l'universalité. Ainsi en va-t-il du rêve, de l'hallucination, de la fantaisie débridée, du délire enthousiaste, des «têtes qui s'exaltent» de la querelle Jacobi/Kant via Mendelssohn.

Est-ce à dire que l'imagination créatrice manque de règles? Non. Même les Romantiques (Hölderlin, *Réflexion*), nous permettent de réfuter l'idée d'une imagination dérégulée qui pourrait *en même temps* être créatrice. Le jeu libre de l'imagination et de l'entendement et l'autorégulation du génie qui reproduit ce que lui souffle la Nature sans passer par le concept, voilà deux façons de dire un *ohne Begriff* qui signifie juste le contraire d'un *ohne Geist*. La *vie* est partout dans ces textes connus de la *Critique de la faculté de juger*. Régulation dérégulée, accord discordant et la puissance de *Vorstellungskraft*³ (Philonenko, *op. cit.* en note 1, p. 83) qui tourne autour du «lointain» (élargir l'âme, donner des forces, donner beaucoup à penser, oser, réaliser un maximum...) donnent une clé de la position deleuzienne sur les synthèses et la philosophie artiste. On pourrait dire que dans l'imagination reproductrice gît déjà un secret de l'imagination créatrice.

Reprenons l'exemple de Hume, moins connu que celui des cinq coups de l'horloge chez Kant, lui-même fondé sur l'exemple de celui qui, distrait, prendrait «cinq heures» sonnantes pour le dérèglement d'une horloge se mettant à sonner «cinq fois une heure»! Hume nous parle de cinq sons de flûte. De cet exemple, en le transformant un peu, Kant fait un usage essentiel. Il ne va pas poser, comme Hume le fait à la suite d'observations fines, que c'est la ressemblance ou la contiguïté qui associe ces cinq notes, ou leur séquence qui imite une relation

2. D'où ma supposition d'une quatrième synthèse deleuzienne, à la fin de *La guêpe et l'orchidée*, Belin, Paris 1999.

3. Philonenko, *op. cit.* en note 1, p. 83s

causale. Il comprend que c'est la *reproductibilité* qui règle tout. Si «une synthèse transcendante pure sert de fondement à la possibilité de toute expérience» (éd. citée p. 645), ce ne peut être que la «reproductibilité des phénomènes». «Il est évident que si je trace une ligne dans ma pensée ou que je veuille concevoir le temps d'un midi à l'autre, il faut d'abord nécessairement que je saisisse une à une dans ma pensée ces diverses représentations» (page 645).

Manière de dire que, comme la catégorie infiltre d'avance le schème et le schème la catégorie, de même l'espace et le temps supposent la reproductibilité de l'imagination. Or cette reproductibilité est à son tour au centre des rétentions et protentions chez Husserl, de la «forme prépositionnelle» (le pour, le à, le avec) chez Heidegger, de «l'avant et après» chez Guillaume. Cette reproductibilité, soit dit en passant, implique au plus profond de la deuxième synthèse de reproduction une mémoire. Tout le problème serait alors de savoir comment cette mémoire relie: une belle discussion pourrait s'ouvrir entre la *durée* bergsonienne et «l'intuition de *l'instant*» d'un Bachelard défendant les thèses avancées par Roupnel dans *Siloë*. La mémoire relie-t-elle quantitativement, par discontinuité, entre homogènes, ou qualitativement, continûment mais entre hétérogènes? En tout état de cause, comme dans la rétention, la note 5 emporte avec elle 1, 2 (indice 1), 3 (indice 2 et 1), 4 (indice 3, 2 et 1) etc. Elle pourrait s'écrire: b(a'), c(a'', b'), d(a''', b'', c'), e(a''''', b''', c'', d'). Il est clair que «5» est précédé et suivi du fantôme de toutes les notes déjà impliquées, une sorte de traîne de virtualités.

Mais supposons que nous écrivions: <1>, <2>, <3>... où il ne soit plus question d'ordre (dodécaphonisme). 1 peut aiguiller vers 2 ou 46. C'est la possibilité, impossible dans l'actuel mais permise dans l'imagination («elle est le mouvement qui parcourt l'univers, engendrant des dragons de feu, les chevaux ailés, les dragons monstrueux», dit Deleuze citant Hume)⁴, d'une inversion du temps (le temps qui se déroule à l'envers chez Platon), d'une production de type magique, où tout devient tout et où la durée de l'action est abolie, d'une métamorphose continue et à vue, d'une labilité de l'image de rêve. Cela nous donnerait ouverture sur la profondeur de l'*aiôn* deleuzien. Lever le verrou du présent permet au temps de se comporter comme un corps sans organes qui ne fait plus obstacle au parcours du passé et de l'avenir, conçus comme flux. On n'est plus dans la reproduction mais dans la production pure. Mais «comment l'imagination devient-elle une faculté?»⁵

4. *Empirisme et subjectivité*, p. 4 <je souligne>.

5. Selon Deleuze, c'est tout le problème de Hume, voir *Empirisme et subjectivité* p. 3

La troisième synthèse est celle de la reconnaissance dans le concept. Argumentation par l'absurde, de nouveau: «si nous n'avions la conscience que ce que nous pensons est précisément ce que nous avons pensé un moment auparavant, toute reproduction dans la série des représentations serait vaine» (page 646). On voit ici Kant passer de la reconnaissance (je reconnais les cinq coups de l'horloge, la mélodie simple de la flûte) à la conscience qui «réunit en une représentation les éléments divers perçus successivement et reproduits» (page 646). Mais qui ne voit que la conscience est présente aux trois moments synthétiques: appréhension, reproduction, reconnaissance et non seulement, comme aperception transcendante, suite à la dernière synthèse?

Comprenons bien l'opération de Kant. Si l'appréhension, c'est la diversité saisie dans l'unité d'une succession, qui implique la reproductibilité à tout instant de l'antérieur dans le postérieur, cela rendant possible la (re)connaissance de tout phénomène, c'est qu'en fait l'instance identifiante ou assimilante du Je, qui doit pouvoir accompagner toute représentation, a saisi dans sa forte griffe la tendance de ce qui ne cesse de s'égarer: notes, coups, chiffres, lettres, les *stoicheia*, les parcelles de l'être, pour ne pas dire, comme Atlan, ses étincelles. Depuis Parménide, cette force de rassemblement s'opposant à la dispersion des *polyplangtôn* se nomme «*noûs*» (fragment XVI). On doit donc en fait écrire: $5 = 1(\text{Je}), 2(1,\text{Je}), 3(2,1, \text{Je}), 4(3,2,1,\text{Je})$. Tout prend l'indice de son avant et du Je qui accompagne tout (enveloppe et nourrit, au sens ancien de *kratein* ou de la vraie puissance).

Que serait alors une imagination créatrice, disons mieux, l'esprit inventif qui préside à tout art en lui donnant des règles inconnues, caractérisées par une mienneté et non par une universalité objective, en attendant que la mienneté fasse bénéficier le public de sa puissante universalité subjective et transforme un «à soi» en un «à tous», un bien réservé en bien commun. On dira que l'imagination reproductrice qui permet l'association des idées et la constance des phénomènes, apparie *de proche en proche* (le 1 de $2(1)$ est proche de 1 et de $3(2,1)$). Mais on peut vouloir apparier 1 à 46 ou 275, sans raison apparente, sans suivre de série convergente, «involontairement», comme rêveusement. Non pas lune avec faucille d'or, mais bergère avec Tour Eiffel ou table de dissection avec parapluie et machine à coudre. Nous voyons sur ce dernier exemple combien l'appariement aléatoire et à la limite de l'impossible, est régi en secret par un autre ordre appariant, ici la blessure/suture. Mais si la métaphore est encore trop du côté de la représentation, il faudra que l'appariement se fasse devenir, et la métaphore métamorphose (homme avec chien, le *hündisch* de la fin du *Procès*).

Nous connaissons bien cette logique de rêve ou d'inconscient. Il est probable que le transfert de cette logique du niveau productif de la vie aux régimes de régulation gnoséologique, abrite le rapport de Deleuze à la vie et à la philosophie comme vie. Et c'est, comme il le dit quelquefois, une «autre image de la pensée» qui est alors impliquée. La logique artiste de Deleuze réplique à la logique de représentation de Kant, tout en préservant son esprit (c'est, chez l'un et l'autre, un problème de *règle de l'appariement*). Chez Hume et chez le Kant de la raison pure, l'appariement se fait par le plus proche et dépend de l'identité; chez le Kant de la faculté de juger, la «compréhension» s'ajoute à l'appréhension et implique une régression qui «supprime la condition temporelle dans le progrès de l'imagination et rend intuitionnable la coexistence» (voir § 27, et sur la différence appréhension/compréhension, § 26); chez Deleuze, et c'est la définition qu'il donne de la morale chez Hume et de la sensibilité de «gauche» dans l'*Abécédaire*, l'appariement se fait par *l'extension au plus lointain*, qui est pourtant parfois tellement proche qu'il devient indiscernable (feuillet de Riemann).

Synthèses kantienne et synthèses deleuzienne

Le départ de la recherche deleuzienne dans la philosophie de Hume consiste à répondre à la question: «comment devient-on un sujet?» Autrement dit, il s'agit de savoir comment l'imagination, comme faculté de production interne d'images, peut se soumettre à une loi d'association. Or, le fait que l'empirie probabilitaire de Hume pose, en mathématiques, l'énigme d'un universel a priori, permet à Kant d'éviter d'entrée de jeu la dimension empirique. Le débat Hume/Kant ouvre donc la voie à un double usage de chaque synthèse, empirique et transcendantal. C'est ce couple Hume/Kant, arbitré par Kant en faveur du transcendantal, que reprend Deleuze. Or Deleuze est ici soumis à deux contraintes: la première, qu'il ne s'agit plus chez lui de théâtre mais d'usine, plus de (se) représenter mais de faire; la seconde, qu'il est hors de question de se donner d'avance une conscience ou un esprit, mais qu'il faut au contraire les construire. Dès lors, on comprend qu'il faille radicaliser l'empirique en immanent et le transcendantal en transcendant (dans son *Kant*, Deleuze travaille beaucoup sur «l'usage transcendant»). Car il s'agit d'analyser les forces et affects qui s'emparent de l'événement et le soumettent à une *logique de rencontre* (la puissance ou les «possibilités de pouvoir comme verbe») ou à une logique de *spectacle de la rencontre* (le pouvoir ou les possibilités de pouvoir comme substantif).

Le caractère rêveur de la philosophie de Deleuze est la marque de la vie. L'immanence est un «*geschehen lassen*», un «*sein lassen*», l'esprit même du délaissement. Car appréhender, reproduire, reconnaître sont des façons d'identifier. La physique nous apprend que la variable de l'observateur est essentielle. La conscience impose l'identité, un certain écrêtage des différences. On improvise ou on écrit mieux au sortir du sommeil, comme si l'inconscient était encore ouvert derrière chaque mot, chaque note. Dreyfus a fait la théorie du chemin complexe du coup de foudre comme une sorte de déjà-vu pressenti qui sait/ne sait pas le visage qu'il cherche (*Intelligence artificielle. Mythes et limites*, Chapitre XI). Et Ehrenzweig a fait faire à la théorie de l'art un véritable bond en revenant à la perception subliminale, à grande vitesse (le «scanning inconscient» de *L'ordre caché de l'art*) des chemins enchevêtrés qui mènent à l'œuvre réussie.

Laisser chance à la différence, même infime, c'est dire qu'il y a une «grande égalité». D'où le thème de l'*univocité*, pour lequel les théologies et la doctrine de Spinoza ne sont en quelque sorte que des «répétitions générales». La tique, la paramécie, la méduse, les végétaux, hommes, moments de la journée, dans le grand déballage de ce qui ne vaut foncièrement (plutôt qu'essentiellement, la philosophie de Deleuze étant philosophie du *foncier* et non de *l'essence*) que pour la singularité qu'il présente à rencontre, laissent flotter à tous vents leurs parts échangeables. Rien ne s'en voit du dehors, mais tout s'y fait. Attente, les yeux mi-clos, avec une respiration d'asthmatique, au centre d'une toile d'araignée élargie à la dimension du monde.

Les synthèses vont alors reconstruire ce que Kant avait génialement conçu du côté de la possibilité de connaître, en le basculant du côté du faire. De reproductrice, l'imagination devient *anti-reproductrice*, ce qui ne veut pas encore dire *créatrice*. On est bien encore par un biais chez Kant, car il s'agit d'abord de prendre acte de sa distinction entre *reproducteur* et *producteur*, ensuite de savoir comment les facultés, en un sens quasi transcendantal, (se) disposent à *l'œuvre de vie*. Si les synthèses jouent décidément le jeu de la divergence, de l'appariement au lointain, la première ne peut plus qu'accueillir la diversité, sans l'unifier. Mais c'est pourtant bien d'unité qu'il s'agit dans l'usage immanent : une unité réelle et non pour la représentation (on aurait tendance à dire: «pour la galerie», s'il est vrai que le sujet ne cesse de se regarder lui-même), l'unité de ce qui est *devenu un*. L'usage transcendant de cette première synthèse est donc l'enveloppe extérieure qui ne donne d'unité que morte, ou en tas (le computable, l'économique dans la rencontre).

La question devient: faut-il qu'il y ait affinité préalable pour qu'il y ait prise (la structure de l'esprit répond-elle à un ordre extérieur)? Si ce n'est pas nécessaire, alors la nécessité sera factuelle, par après. Mais, en même temps, puisqu'il s'agit bien de synthèse, il faut qu'on puisse en honorer la valeur transcendante. Au lieu donc chez Deleuze de transporter l'unité dans la diversité, en somme de se donner *subrepticement* ce qu'on prétend découvrir, on va mettre la règle d'association à la fois *entre* les deux éléments (soit l'intervalle bergsonien ou l'intermezzo deleuzien), et dans chacun d'eux, chaque élément portant une *prise* par laquelle peut s'assurer la *prise* d'une autre singularité (les deux sens de prise mimant l'opération). Ainsi Kafka «s'agrippe» aux formes de nez et aux dents en or, comme la tique à l'odeur d'acide butyrique. Ainsi la guêpe, faite pour et sur l'orchidée, la mouche pour le calibrage de la toile d'araignée et réciproquement. Il y aurait, dans chaque élément, un a priori, une condition de possibilité, expliquant qu'il puisse y avoir appariement, mais constituant une possibilité «antécédente» liée à une nécessité «conséquente».

Première synthèse donc: appréhension, bouche/sein, faits l'un pour l'autre, l'un sur l'autre. Est-ce une unité préalable? Mais d'abord, cette unité s'est *faite*, comme un jour est apparu la fonction œil. Ensuite, les rapports entre homme et cheval, homme et vague de la mer n'étaient pas prévisibles ni inscrits de toute éternité dans un ciel «d'objets éternels»! Pourtant ces agencements sont devenus la trame indémaillable de notre histoire. En ce sens, et bien qu'il s'en défende, la lecture transcendante de Kant doit se doubler dès ici d'une lecture transcendante de la conscience qui, opérant l'unité du divers, engloutit dans son escarcelle toute découverte de nouveauté, en fait toute une Histoire et ainsi connaît le monde au sens de Vico: elle connaît ce qu'elle fait et rend le monde semblable à elle. Les synthèses kantienne ne sont jamais immanentes, elles ne laissent jamais faire les choses mêmes, sous le prétexte que les «choses mêmes» n'auraient pas été traversées par les Lumières et seraient donc mineures, *nêpiai* comme disent les Grecs, n'ayant pas voix au chapitre.

La deuxième synthèse «fait toute la différence». Elle était chez Kant homogène, elle sera chez Deleuze hétérogène. Retardant autant qu'elle le peut le moment nécessaire de la reconnaissance de forme, où tout se ralentit comme une coulée de lave, elle laisse la sensibilité en suspens sur elle-même, comme au bord d'elle-même, prête à se faire happer par les forces du chaos, mais prête aussi à en «pêcher» la constellation: la répétition ne concerne pas la réitération des habitudes mais le moment de contraction d'une habitude, d'un *habitus*, d'une nouvelle manière d'être, ou plutôt de se tenir (*hexis*). Le Bachelard de *L'intuition de l'instant* (édition citée, pages 67 et suivantes) est très proche de

ce que cherche à nous faire comprendre Deleuze. Il note: «la cohérence de l'être n'est pas faite de l'inhérence des qualités à la matière, elle est tout harmonique et aérienne. Une habitude particulière est un rythme soutenu, où tous les actes se répètent en égalisant assez exactement leur caractère de nouveauté, mais sans jamais perdre ce caractère dominant d'être une nouveauté <...> la matière est ainsi l'habitude d'être la plus uniformément réalisée» (pages 68 et 69).

On conçoit donc que, les synthèses étant libres de reconnaissance et de sujet, la répétition se fasse création de sauts et de différences. Chez Cézanne, les contrastes de deux couleurs, aussi proches qu'on voudra, ont chaque fois à franchir un espace (ou un temps) substantiel pour se mettre à *parler en couleur*. La raison ni la conscience n'étant plus objet d'étude, ce qui prend leur place est la (une) vie, dans son paradigme le plus clair, l'art. Et nous commençons de deviner où veut nous mener Deleuze: vie est ce qui laisse aller x vers n'importe quel y comportant un «point brillant» qui l'attire. On se souviendra que le corps sans organes dans la *Logique de la sensation* est le dégagement d'un espace libre où puisse se propager l'onde de la sensation. N'oublions pas l'instance de l'espace libre jusqu'aux lointains, nu : la steppe d'Ouzala, les sables des Pères du désert, l'océan d'Achab, la plaine de Jutland pour Kierkegaard, les hauts plateaux de Lenz, la calme surface d'un lac pour Rousseau.

Le corps *involontairement* inventif s'est dégagé de tout ce qui se constitue en places. La deuxième synthèse semble signifier que le principe d'identité est surmonté par le maintien, dans un choix, de son contraire. Mais, comme chez Kant, elle est strictement impliquée dans la première (tout en basculant dans l'usage immanent), puisque la prise de deux flux est à la fois ce qui produit le plan isotrope et en reçoit la règle en même temps qu'elle en dégage et applique le principe. Le double choix inverse ne serait donc qu'une image amoindrie (Nietzsche dirait: «origine par soustraction») de cette faculté de laisser venir et se multiplier les prétendants, d'où qu'ils viennent, au lieu de les massacrer. Le ou bien/ou bien est cette foule de prétendants virtuels qui se pressent dans la forme à venir et, une fois pris dans un actuel, ne cessent de l'agiter encore en tous sens. L'intensité des *sensations* ne peut être une préoccupation kantienne. L'esthétique transcendantale se contente de dégager espace et temps, déjà prêts pour le schème. Et la *Kritik der Urteilskraft* est loin de laisser le beau rôle à la sensibilité. Les exemples kantien d'art suffisent à montrer que ce n'est pas l'intensité qui est ici prise en compte, mais la puissance d'une règle qui se met au niveau de la puissance d'une invention et parvient à tenir bon pour qu'une communauté de goût puisse advenir et une sorte de «schématisation du suprasensible» qui fait le pont avec la morale.

La grande différence devient évidente avec la troisième synthèse. La conscience étant encore un instant suspendue, cette synthèse est l'effet de sens de la nouveauté pour elle-même. Récognition signifie ici enregistrement du nouveau et de la survaleur de «volupté», un peu comme le héros fondateur tape du pied pour dire que la mort du crocodile et le dégagement de la terre ferme sont «bons». «Il vit que cela était bon», voilà l'esprit de cette troisième synthèse. On pourrait dire qu'il s'agit bien encore de récognition. Mais ce que l'on reconnaît n'est pas un concept ou un objet de connaissance, cinabre ou jour du printemps, dans un apprentissage ostensif: il s'agit de prendre la mesure du trajet effectué, de la métamorphose et du changement de paysage qu'elle impose. Reconnaître, ici, veut dire percevoir un processus et ressentir la façon dont on est transformé par lui. Reconnaître dans l'usage immanent a tout à voir avec des *retrouvailles* (et le sentiment du temps qui passe). Se laisser donc guider par un processus devenu conscient: Daphnis et Chloé s'adonnant à l'amour après avoir laissé faire la rencontre de leurs corps énigmatiques. Conscience de faire, et non de dire ou de penser. Conscience aussi de ce qui est survenu de terrible, d'ineffaçable: mais là, de part et d'autre de la «césure», c'est la parole (du devin, du juge) qui reprend sa fonction surplombante. La récognition est découverte du coupable, elle assigne les places non pas *du procès*, mais *au procès*. Usage transcendant. Mais lui non plus n'est pas adonné à rendre une connaissance possible: il transforme quelqu'un en coupable, un processus en substance, un devenir en objet.

Il vient alors un résultat étrange: Kant avec ses synthèses, prendrait place *entre l'usage immanent et l'usage transcendant* de Deleuze. En supprimant de la première synthèse la représentation consciente, Deleuze produit une unité par le divers de la sensation. En la supprimant de la deuxième synthèse, il la produit par la différence absolue des appariés et le maintien d'un lointain par le grand écart (le temps sans attention au présent). En la supprimant de la troisième, il obtient une unité de totalité à côté, en morceaux. Mais, chaque fois, la conscience revient et demande son dû en déniait, Deleuze ne le remarque pas assez, l'ordre *symbolique*. La conscience veut de l'accumulation, la suppression d'une covalence des opposés, la fin de la dette par le châtement (désigner le coupable). Or ce transcendant dans les trois synthèses, comme ce que Deleuze tente de conjurer et de tenir hors champ, implique qu'entre l'usage immanent et le début de l'usage transcendant, s'insèrent les trois synthèses kantienne: une fois la rencontre innovante passée, vient le temps (nécessaire!) des «ouvriers de la philosophie» qui repèrent les concepts et en assignent les places et les tâches. Ce simple fait produit un effet de sens transcendant, où «l'appréhén-

sion» en a fini avec ce qu'il y a d'essentiel dans toute première rencontre: la peur indéfinissable, et bascule déjà dans le fait d'*appréhender le coupable*; où la reproduction introduit l'*interdit*; où la reconnaissance signifie le même que dans l'expression: «*reconnaître coupable*». Si la linguistique a rapport avec le mot d'ordre, la conscience catégorielle a partout rapport avec le *katégorein*: l'accusation, la parole lourde de Tirésias, faisant césure, impossible à annuler. Le concept devenant cri chez Deleuze résume alors par une singulière contraction: la sensation est affectée par une autre sensation (Deleuze); la conscience saisit le sens, on reconnaît et saisit le coupable (Kant); le cri de la *Colonie pénitentiaire* retourne à l'affect et c'est le concept même qui se met à crier (Deleuze). Kant entre Deleuze qui jauge la puissance et Deleuze qui refuse le pouvoir de juger, arbitrés par Kafka. Après tout, on ne peut nulle part distinguer la *Critique de la raison pure*, même lorsqu'elle n'est pas encore un tribunal, de l'*Organon* d'Aristote. Mais il faudrait réfléchir plus longuement à la façon dont le concept (au sens traditionnel) fait le lien entre la production de nouveauté et la reconnaissance de culpabilité, entre la puissance et le pouvoir.

Quelle serait alors la synthèse des synthèses? L'extériorité ou le Dehors d'une vie comme plan aléatoire des rencontres exigeant vitesse et imprévisibilité. Brouillards des rétentions fines, qui ne sont pas dues à la conscience, mais la débordent comme le dessous/dessus d'un inconscient jamais caché. Le «tout ensemble» de la sensibilité et de l'imagination dans le tiers de l'imagination, voilà les appuis de Deleuze chez Kant. Mais comme Leibniz a ignoré les séries divergentes, Kant a oublié le véritable usage de l'imagination: apparier les lointains, comme se retrouvent, dans *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, le philosophe de Königsberg et l'inimitable de Quincey, que la *Gloire de la vitesse* rapproche de Deleuze. Usage romantique, présocratique et tragique du symbole: ce qui relie les lointains et affronte fini et infini sans atténuation. Ce serait là le biais d'une politique, d'une éthique, d'une utopie de Deleuze. Et rien pour rattraper, ni la Providence de Whitehead, ni l'Autre de Levinas, ni l'inobjectivable de Bultmann, ni le spiritualisme de Bergson. C'est qu'il est extrêmement délicat de recueillir les différences, car dans ce geste se cache une Volonté surplombante de les faire «expier».

Un secret de Deleuze: le temps vertical?

Bachelard, dans «Instant poétique et instant métaphysique»⁶, livre une belle théorie du temps vertical. Temps de l'instant, de la causalité formelle, des Correspondances, il s'opposerait au temps horizontal de la «causalité efficiente» et de la succession. On pourrait alors exprimer autrement la confrontation des synthèses. Dès qu'on a vraiment senti la différence entre l'esprit de la mélodie et celui de l'accord (à la manière dont Monk, au lieu de multiplier «l'harmonie infinie» comme le fait Bill Evans, donne à chacun une couleur propre), on se met à repérer chez Deleuze une «logique du vertical» qui libère une force de vie. Non pas bien sûr le vertical comme transcendance. Et pas davantage le coup d'arrêt synchronique et tranchant qui immobiliserait le procès du flux. Il s'agit d'un suspens de co-présence. On peut penser aux instants (socratique et christique) chez Kierkegaard, à l'oxymore ou au symbole comme épaisseur de contraires. Or, cette théorie du vertical simultané est particulièrement éclairante dans le cas de Deleuze. On y trouve, «dans l'instant», la vitesse (*exaiφnês*), l'extrême voisinage, la quasi-cause, le pli comme empilement des virtuels. Si nous reprenons l'un des sens de «plateau», on dira que la chaîne de causalité n'a pas encore entraîné ce plateau, il s'agit d'une «roue libre», d'une «vitesse» non encore passée, absolue.

Le plus lointain n'est pas encore assez lointain pour n'être pas toujours trop proche dans une rationalisation mondialisée. D'où cette forme d'affaiblissement continu des forces vitales que Nietzsche nomme nihilisme D'où la nécessité de penser verticalement, dehors, là où le système de la raison cesse de nous entraîner vers l'horizontalité sans horizon. Afin de rester en vie, et susciter ce qui déborde et dépasse, ce qui est trop fort pour nous. Si la vie, au sens de Nietzsche et Deleuze, consiste à ne pas être coupé de ce que l'on peut, on ne peut quelque chose que parce qu'il y a d'extrêmes limites, un Dehors éventuellement létal. Ainsi la vie ne s'oppose pas à la mort. Notre puissance d'êtres humains vient de ce que nous mourons (fragment 62 d'Héraclite): c'est la mort programmée des cellules composant l'interstice palmé des doigts qui dégage la main humaine. Cela explique la contention de l'enthousiasme chez Hölderlin et le «grand style» chez Nietzsche. L'opposition du libre (pouvoir ce que l'on peut) et du non-libre (pouvoir selon des règles strictement déterminées) définit la vie et la liberté.

6. Publié dans *Messages* n° 2, «Métaphysique et poésie», 1939, publié à la suite de *L'intuition de l'instant*, Stock Paris 1939, réédition Gonthier «Bibliothèque médiations», Paris 1979, p. 102 à 109

Nantis de cet usage de l'imagination et de la notion de temps vertical, nous pouvons désormais approcher le sens de l'expression nietzschéenne : «belles possibilités de vie» qui paraît d'abord pléonastique, la vie étant possibilité multiple, ou plutôt puissance (et non «*dynamis*», forme d'impuissance qui manque de détermination). Est-il nécessaire auparavant de réfuter l'idée d'associer la philosophie de Deleuze à un «vitalisme»? C'est un contresens doublé d'une aberration. C'est se saisir des mots en associant les idées : vie, donc vitalisme, «et donc» (usage transcendant de la troisième synthèse) soupçon de nazisme. Ce procédé est une injure à l'intelligence. Propager au sujet du philosophe de lourdes contrevérités, asséner quelques «thèses» délirantes qui auront chance d'être prises au sérieux pour peu qu'on affiche en même temps pour lui son admiration, voilà un exercice récent et pervers qui donne aux attaques naïves de l'époque de *L'Anti-Œdipe* une allure presque saine.

La puissante vie inorganique

Pourquoi la figure du schizophrène chez Deleuze? Non seulement parce qu'il expérimente des organes *transitoires*, mais parce que ces espaces déserts où randonner sans but, dans une *Wanderung* romantique, sont les «plateaux» sur lesquels sont captés les moments où le trop énigmatique de la vie reprend le dessus : l'existence comme question, comme moment vertical où «tout vire». On comprendrait alors pourquoi, dans *Logique du Sens*, la profondeur est surface. L'un et l'autre sont *du vertical pur*, un départ pour le virtuel en ce qu'il sait encore agiter l'actuel. On cherche celui qui se sent pousser des seins partout, celui qui, tout en faisant route vers lui-même, lancé sur la mer ou la terre sans repères de sa vie, peut y *réinventer* la figure de l'homme. On relèvera deux sens du terme «inorganique»:

1) «l'inorganisé» est ce qui déborde l'organisation, une sorte de para-organique ou d'aorgique, non sur son bord chaotique, mais pour ce que cette proximité apporte d'encore bouillonnant à l'effort de maîtrise *classique*. L'organisation est alors archipélagique, de l'ordre du saut de places en places et au plus lointain;

2) «l'inorganique» indique, au-delà du vivant le minéral, l'humble inanimé. C'est de l'inorganisé à l'inorganique que la «conséquence est bonne». *Ce n'est donc pas assez de libérer le corps, il faut encore se libérer du corps*. En ce sens, Deleuze semble radicaliser la pensée 68. Mais «se libérer du corps», loin d'être la maîtrise des passions et le discrédit jeté sur le corps, donne au corps une force d'expression et une puissance d'affection qui le font devenir «résonance» de la sensation. Ce serait remettre en question, non tant la place assignée des organes

que *les plans qui décident de la place des organes et du devenir des cellules*. Considérer le corps, non comme *cas de solution*, mais comme *problème*. La question devient, plus encore qu'esthétique, *esthétique* : comment vivre l'onde sensitive au plus haut niveau?

On découvre ici l'aboutissement d'une réflexion biologique. «L'animal en soi» n'a pas d'organes, il est l'organisme possible, il contient des milliers d'agencements virtuels. Il faudrait l'appeler *organisme problématique*. Car quelle redoutable manie que de toujours partir des formes connaissables par expérience commune ! Ce n'est pas qu'une expérience «peu commune» puisse nous mettre en présence des formes de l'Être. Nous savons que «derrière le rideau», il n'y a rien. Mais il suffit de regarder vraiment les formes pour y découvrir les problèmes. L'apparition de l'œil dans les espèces correspond à un problème: comment une peau dotée de sensibilité peut-elle *devenir lumière* (Plotin), photosensible?

Mais, en réfléchissant toujours plus avant sur cette notion de corps problématique et de libération, Deleuze semble découvrir ceci: ce n'est pas un hasard si ce qui vaut pour le corps est généralisable. En un sens, c'est Hölderlin, interprétant la figure de Niobé chez Sophocle, qui a raison: «je sais que pareille au désert je suis devenue». La conscience parvenue à son maximum se transforme en son contraire, la roche aride et vierge. Ce n'est pas qu'elle se pétrifie: elle invente le passage de l'animé à l'inanimé et retour. Elle multiplie les projections de la conscience *au plus loin*, manifestant chaque fois des puissances. Le *plan* sera chez Deleuze *le cas le plus général de la vie*, comme l'est le sommet du cône pour les coniques. *Le plan, ou les possibilités de vie*.

Que signifie la vie d'une œuvre?

La machine, le travail et l'œuvre vont nous introduire à ce «secret de vie générale» que nous cherchons. On conçoit le travail comme ce qui fait passer de l'informe puissance à la forme en acte. Dans cette conception, le virtuel est d'emblée évité : il s'agit toujours de potentialité. On dit que le réel *se mérite*, qu'il n'a rien à voir avec le hasard et tout à voir avec le travail comme *mime* des modèles du pouvoir. On opposera alors la *transformation* soumise à une fin, posant le réel comme l'effectuation de ce qui, du coup, ne peut être qu'un potentiel, et la *modification* transitoire qui, comme chez Parménide, fait «varier les couleurs» de la peau. Dans la transformation, il y a l'idée de forme *achevée*, et si nous reprenons le schème général de la machine, la comparaison compare à une forme fixée d'avance, tandis que «l'estimation» propre à l'œuvre est une

évaluation mobile des rapports entre éléments, une *pure vue des rapports*. Parce qu'elle est espèce de la modification, l'œuvre laisse au spectateur une *latitude de modification*.

Si toute opération intelligente est une traduction substitutive⁷, on est donc en présence de deux substitutions. La première *transforme* une chose en son essence, sa destination de toujours, prescrite et contrainte. Elle *travaille* pour survivre, transforme une chose en utilité, produit du consommable, procure une satisfaction. La seconde *déforme* la chose en modification, elle lui ajoute un labyrinthe, elle *œuvre* en direction de l'inutile, de l'impropre à la consommation, elle procure une jouissance, ouvre sur un abîme. La première n'est pas traversée par la faille de l'échec, de la mort et du sacrifice, elle constitue et accumule donc une dette, au lieu de lui répondre comme le fait la seconde. Ici l'interprétation de Marcel Hénaff (*Le prix de la vérité*), faisant du sacrifice rituel le prix à payer pour l'accumulation *anti-cosmique* engendrée par le travail, paraît irréfutable. Heidegger aussi bien que Baudrillard, mais aussi la plupart des religions, ont montré que la vie, c'est ce qui *revient* de la mort, sans jamais l'éliminer. En somme l'œuvre réussit à maintenir le sacrifice à *l'intérieur* même du système œuvré: ouverture d'un abîme.

L'œuvre introduit un labyrinthe dans le résultat. Le «but» de l'œuvre, c'est un foyer de courbures, une sorte d'invariant obtenu par déplacements, soit un rythme. Et si l'on veut absolument une fin, elle sera d'introduire dans l'objet (ce qui le destitue du statut d'objet) l'ensemble des chemins empruntés pour y parvenir. Rendre lisibles les traces: la rétroaction ne fait que multiplier chaque fois les virtuels (répétition différentielle). Du produit travaillé à l'œuvre, une fin finale laisse place à un indéfini. La compensation par le sacrifice laisse place à une intégration du sacrifice, le potentiel au virtuel, le forçage au respect, l'exploitation des substances à la compréhension des chemins.

La malédiction du travail, c'est de ne pas être inventif, donc d'être obligé d'attendre une évaluation du produit et de le comparer à la force de travail mise en jeu. L'œuvre est bénie, elle est le travail délié de sa malédiction et dépendant, non d'une évaluation du produit mais de sa valeur symbolique : ce que l'on est prêt à donner pour conserver l'intensité. Du fait que l'œuvre est un sacrifice de tout ce qui constitue le soi, à commencer par l'idée de travail, elle sort de toute évaluation. Cette valeur symbolique et référentielle est fondée sur le fait que l'œuvre «va loin». C'est ce que Deleuze nomme la divergence des séries et la

7. Je me permets de renvoyer à mon article «Homo substituens», dans *Le cerveau*, dir. Manuel de Dieguez, Millon, Paris 1985

ligne de fuite. Or nous avons vu qu'il y a de l'appariement au lointain, de la verticalité dans l'usage immanent des synthèses.

L'artiste ne compte pas son temps. Le temps quotidien, monotone et répétitif, est suscité par le travail, tandis que dans l'invention se développe un nouveau temps, vertical, se développent de nouveaux sujets et objets. Le temps étant créé par l'action (comme dans la ruse), on n'a pas l'impression qu'il passe. Le créateur renouvelle sa perception du temps, il vit des temps compactés, imprévisibles. Ce n'est pas que l'œuvre ne demande un travail à la sueur de son front, mais le temps ne lui est pas compté.

Le travail est une double malédiction. Il aliène l'homme et en fait l'esclave de la reproduction de sa force de travail, il transforme sans respect le monde en réserve de consommation, il aliène l'homme et abîme la nature. Triple souffrance: celle du sujet «petit b» sous l'injonction du Sujet «grand A» (nécessité naturelle, maître, sur-moi) ; celle de l'objet x (y compris la Nature) torturé par b; celle de b et de A par le «retour de bâton» que la Nature renvoie à son tortionnaire. Il fallait pourtant que la frénésie de pouvoir et d'accumulation de l'Occident justifie sa façon de «travailler» la vie de la Nature. D'où l'acharnement de la philosophie à trouver une *essence* subjective de l'homme et une qualité de *simple objet* aux choses. Peine perdue : plus on élève l'essence, plus elle fixe l'homme et en fait un esclave.

Ce qui aliène, ce n'est pas le travail, mais la répétition. Il n'y aura pas entièrement répétition si certains éléments conservent une valeur de seuil. Car au-delà du seuil, il y a incommensurabilité. La fête, le jeu, l'œuvre introduisent un principe de modification divergente. Il y a une telle fête chez Deleuze : retrouver des moments magiques de la littérature, de la philosophie, de l'art, coïncider avec le festif de l'invention, nager dans la joie de l'intelligence. Fête déjà sensible chez les mystiques, les romantiques (la *Sehnsucht* est un *sacrifice* qui autorise toute joie). Tout Nietzsche est là. Nulle détresse, nostalgie ou sentiment de fin mais l'intensité qui fait côtoyer d'inquiétants abîmes.

Inventer veut dire inventer de quoi inventer. Il y a toujours dans l'invention le second rebond. La vie devient fête des formes: il n'y a pas des oiseaux, des renards, il y a «des pattes, des ongles, des griffes, des becs, des ailes qui crissent, claquent, fouettent, grattent, des museaux qui flairent, renâclent, des troncs qui craquent, des arbres qui froissent, sifflent, des eaux qui courent, dansent, plongent, chantent» (Giono, *Le chant du monde*). Retour aux mouvements des verbes. Il est temps de changer la philosophie en fête de la vie. Car l'idéologie du travail prend appui sur l'idée d'un travail sur soi (sculpter sa propre statue) dont les bénéfices pourraient se capitaliser. Nous avons l'impression qu'une tâche nous

attend: faire de nous-même une œuvre. Il faut que l'homme, par apprentissage ou voyage, devienne «ce qu'il est». La vie serait ce long décours. Le fait que la *Bildung* soit multiple, allant de la réussite sociale à la pure déchéance en passant par le «voyage intérieur», ne change rien à l'affaire. Ce qui est remarquable, c'est la structure dégagée comme «compétence» et tenant en trois verbes : vouloir, pouvoir, savoir. Elle désigne une *formation* où il s'agit de conquérir un savoir large et un pouvoir majeur, autrement dit d'*accumuler* l'un et l'autre. Cette *Bildung*, c'est l'histoire même de l'Occident, même si elle a connu de Socrate à Nietzsche de vives résistances tendant à inverser le volontarisme en volonté de puissance.

Si la vie est confondue avec la réalisation de la figure de l'homme, quelle est, sur la *formation*, qu'il évoque d'ailleurs rarement comme telle, la position de Deleuze ? On le sait, il remplace la volonté par «l'involontaire», la théorie du pouvoir par celle du désir, des affections et, partant, des signes, le savoir par une nouvelle «image de la pensée». Ce faisant, il délie la vie d'une sorte de finalité qu'on n'a cessé d'y associer, il redonne à la vie son mouvement errant, il *égare* la figure de l'*idéal* que l'Occident n'a cessé consciemment de confondre avec «une» vie *humaine*.

La vie comme déplacement et la métaphore du maillot

Par le paradigme du «maillot», Rousseau, à l'occasion d'une belle page de *L'Emile*, nous fait comprendre le but de sa recherche. Parlant de son élève, il dit: «Vivre est le métier que je veux lui apprendre. Il s'agit moins de l'empêcher de mourir que de le faire vivre. Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir, c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie <...> l'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage. A sa naissance on le coud dans un maillot, à sa mort on le cloue dans une bière ; tant qu'il garde la figure humaine, il est attaché par nos institutions <...> de peur que les corps ne se déforment par des mouvements libres, on se hâte de les déformer en les mettant sous presse <...> il eût fallu veiller sans cesse sur un enfant en liberté, mais quand il est bien lié, on le jette dans un coin» (*L'Emile*, Livre I). Par le terme «libérer», Rousseau veut dire «supprimer l'emmaillotage» qui fait de nous des nourrissons qui s'accrochent à leur servitude.

Nous avons tous un «maillot». L'enjeu de la vie est de s'en débarrasser. Quel est le «maillot» de Deleuze derrière le corset de sa respiration d'asthmatique? Si «l'arbre ne peut sortir de lui que par des moyens d'arbre», il est donné à l'homme de déplacer ses parties mortes et de les transformer en du vivant. En évitant toute plainte, en se souvenant, comme d'une maxime quotidienne, de l'imprécation que Miller lance à ceux qui méprisent la vie (*L'Anti-Œdipe*, p. 400). En essayant de toutes ses forces d'extraire les parcelles de vie emprisonnées. En ayant de la gratitude pour les expériences de mort symbolique : le poumon absent comme difficulté croissante de respirer, permettant de se faire par «perspiration» un corps de surface «sur-sensible».

Il existe deux niveaux : la vie, et ce qui permet la vie. On peut très bien être «en vie» mais non pas vivant. Le bon vivant n'est pas encore un grand vivant. Si l'on peut donc être en vie et pourtant aussi mort que la main de bois d'Aristote, c'est qu'on ne répond pas à son essence de vivant, et que, comme un piètre joueur, on cherche à se débarrasser de la balle de la vie. Mais ce qui permet de déceler la vie chez quelqu'un c'est le charme : «Il y a dans la vie une sorte de gaucherie, de fragilité de santé, de constitution faible, de bégaiement vital qui est le charme de quelqu'un» (*Dialogues* p. 11).

Admettons ceci : la vie, que les Grecs nommaient *physis* comme poussée «naturante», serait permise par le *déplacement*. Le plus vivant est le plus «déplacé». La vie de l'intelligence peut ainsi ressaisir comme sienne l'antique ruse, déplacement à grande vitesse de l'esprit, pensée «vite comme le vent», point d'animation différentiel qui fait de tout artiste un rusé. Deuxième bénéfice : comprendre l'attribution de la vie à ce qui, dans l'art, n'est jamais que toile, pigments, vibrations inorganiques. Qu'est-ce qui est vivant dans une nature morte? Le déplacement rapide de l'œil et de l'esprit auquel elle oblige. Ce qui permet de comprendre un deuxième caractère de l'intelligence de la vie : le deux dans l'un, comme nécessité de *secouer* le mélange. Ce qu'il y a d'héraclitéen dans Hegel, de son aveu même, c'est la négation, mais il faut la voir comme *commotion*, secousse. Le réel a pour principe, non pas seulement la différence de potentiel qui ne serait que physique abstraite, mais le coup de fouet, la traîne de poudre que toute philosophie lucide a su nommer lutte, passage, dialectique, mouvement, procès, intervalle, «entre».

Il y a un contraire de la mort, qui n'est pas la vie biologique. Hegel le laissait entendre en faisant du risque de la mort la recherche de la conscience de soi et déjà de l'Esprit. Le Souffle, présent dès l'origine (*ruach, pneuma*) dans l'Esprit, est un *déplacement d'air*. La vie, c'est le recueil d'un déplacement d'intensité, un échange de place qui fait une nouvelle différence de potentiel à son tour déplacée.

Ici, Deleuze est très clair, qui met la *chute* à l'origine de la sensation et donne à cette *ligne de chute* une valeur absolue. «Fuir, c'est produire du réel, créer de la vie» (*Dialogues*). Sophocle disait de l'homme: «la mort seule, il ne la fuira pas». Il faudrait dire l'inverse: «où il n'y a pas fuite, il n'y a que la mort»!

Mais, si telle est l'importance du déplacement, qu'en est-il alors de la zone des indiscernables qui semble fixer les termes? Revenons à l'univocité. Notons qu'elle est «une» vie, et non «la» vie. La vie n'est pas une *généralité*, la science n'y a rien à voir. Elle est toujours cette vie prise au sens du sujet qui s'efface et pourtant ne peut être remplacé aux commandes. «Une vie» signifie que le plus humble, balbutiant, a chance d'avoir sa place. Ainsi «un» poumon dans la vie de Deleuze. Et entre ces humilités singulières, il faut des formes de passage (comme on parle d'accords de passage) et non pas des formes comme «pis-aller». La politique, par exemple, qui se confond avec une utopie réaliste, n'est pas affaire de formes «données» mais d'*expérimentation*. Mais si inversement tout est dans la fuite, qu'est-ce qui ne bouge pas et fait qu'il y a forme et mouvement vivables?

Deleuze a su dénicher cette étrange notion de «variété» riemannienne, concernant à la fois l'identité et la différence de plusieurs valeurs de l'équation de la tangente. Comme si deux ou plusieurs points étaient suffisamment proches pour se confondre en demeurant distincts. C'est de ce brouillard que viennent toutes choses. On voit que se dessine ici l'atome de vie: la *rencontre* en fuite, la chute chutant sur une chute, la forme en formation par déformation, ce qui tire à hue et à dia et ne cesse pourtant de tenir.

Qu'est-ce en somme qu'un poumon? Ce qui expire et inspire. Rythme du dedans dehors, terre et territoire. Et c'est le monde tout entier qui devient bouteille d'oxygène, assistance respiratoire. On cherche de l'air dans l'art, les livres, les gens. On cherche ce qui «respire», «transpire» la vie. Avec pour test: ce qui n'est pas vivant étouffe aux deux sens, ne respire pas soi-même et ne sert pas à respirer. Moi-même asthmatique, je *sens*, dans les textes, les œuvres, les gens, leur façon de respirer et donner à respirer. Voilà ce que j'ai «respiré» dès que j'ai lu Deleuze : le «grand air». L'œuvre de Deleuze est le type même du vivant inorganique.

Etre vivant, c'est donc pouvoir «désirer» (*Dialogues* p. 105 à 123). Si toute sensation provient d'une chute, on ne saurait trouver de limite assignée d'une sensation, toute sensation étant chute sur chute. Cette idée tient peut-être en dernière analyse à l'impossibilité de dissocier le sujet et l'objet dans le «cercle fonctionnel» du biologiste Von Uexküll. Un corps, c'est une pince dont la nature est subjective et objective, perceptive et active, toujours embrayant sur

elle-même, cercle ne cessant qu'à la mort. Le monde est la preuve absolue du déplacement des réseaux et de l'illimité des sensations. Lorsque cette vitesse ralentit, restent diverses concrétions, constitution civile, technique, art, mais c'est une seule et même chose, le désir et la sensation, chute infinie et déplacement, renouvelés par leur limite, la rencontre.

Changer la philosophie pour sauver la vie ?

Organique ou inorganique, la philosophie ne peut, au début du XXI^e siècle, éviter d'être philosophie de la vie, lorsqu'elle s'oblige, sous la pression de l'urgence, à *penser les erreurs de pensée* qui ont mis en péril les équilibres *vitaux*. Si vivre est offrir aux générations futures, en toute responsabilité, la possibilité de continuer à vivre, alors il faut *changer une philosophie* qui s'est compromise avec les «victoires» de la Raison technicienne.

Deleuze ne retrouve pas cet impératif de penser la pensée par l'anthropologie ou la critique de la technique. Il indexe la vie sur la «fuite», hors de portée. Pourtant il faut essayer d'établir par une démonstration rationnelle, que Deleuze est *un philosophe révolutionnaire de la vie*. Le symbolique est le lointain apparié dans la secousse (*polemos*). L'axiome «anti-symbolique» de l'Occident consiste en ce que, de deux opposés, il faut qu'il y en ait *un qui ait le dernier mot en faisant plier l'autre*. Dès lors, puisque la philosophie classique vise la pensée des présocratiques à partir de cet axiome non-symbolique, tout se passe comme si on avait cherché pendant vingt-cinq siècles à voir la pensée présocratique là où elle ne peut être, dans son «image virtuelle».

La conséquence me paraît grave, et elle est ma façon de dire Deleuze autrement, sans le trahir : si l'histoire de la philosophie manque la première philosophie de la vie en Grèce, si elle masque ses propres résurgences symboliques, si enfin Heidegger avec son «aurore» a échoué, que reste-t-il à la philosophie, sinon de reconnaître sa longue erreur ? Au contraire, elle imagine son salut dans l'épistémologie, la Logique, et les propositions du type : «la neige est blanche si, et seulement si, la neige est blanche». Des années de recherche m'ont conduit inversement à valider les intuitions de Nietzsche sur la *physis*, la «volonté de puissance», le jeu des forces. J'ai considéré prématurées les annonces de la fin de la philosophie. J'ai replacé pour mon compte les recherches de la philosophie analytique dans leur position locale, et poursuivi la voie engagée par la philosophie présocratique, non sur les bases mal assurées philologiquement de Heidegger mais avec l'appui de toute la recherche anthropologique. Deleuze, et je comprends pourquoi, en tant que philologue, je l'ai suivi longtemps dans

les développements de sa pensée, *se trouve sur cette voie vers la vie ouverte par les présocratiques*, sans pourtant se référer à cette pensée ni aux études récentes qui lui redonnent une importance. Il la rejoint par une sorte de *parallèle*, par les Stoïciens, Spinoza et Nietzsche. La vie de la philosophie est le débat entre d'anciennes pensées, modernes, et de nouvelles pensées, vieilles.

Deleuze, ou la vie *en partance*.

Université de Nice Sophia Antipolis