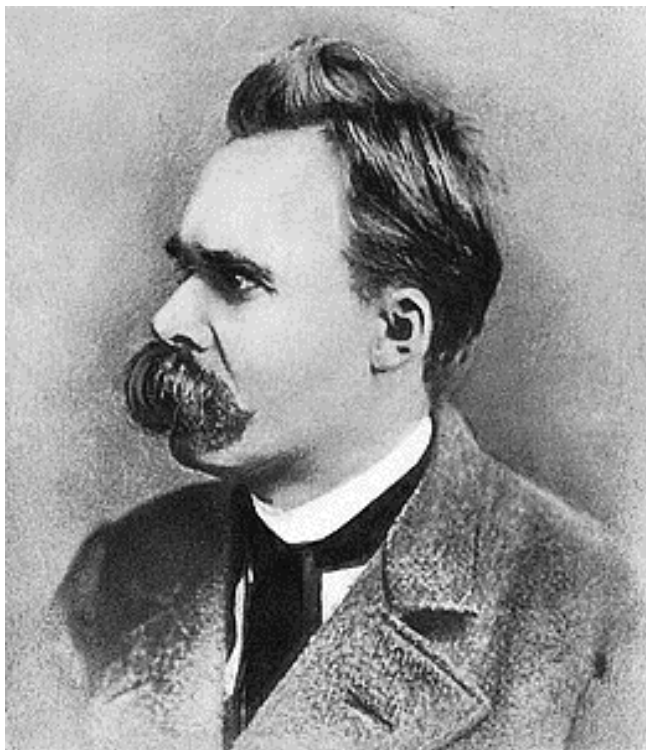


L'ANTI-DELEUZE



FAUT-IL BRÛLER DELEUZE ?

Faut-il brûler Deleuze ? Certainement pas ! Quand on brûle une « chandelle verte », cela fait beaucoup de fumée mais bien peu de flammes. Mais surtout Deleuze a apporté à la philosophie ce qui lui manquait cruellement : beaucoup de dérision mais également de l'autodérision. Enfin s'il me reste une allumette, je la garde pour Lukacs : « c'est inutile, me dit ma fidèle Argiope, car Sartre s'en est occupé ! » Alors qu'il en soit ainsi !

Le deleuzisme est un théâtre où se croisent, sous les concepts, la bicyclette de Jarry, « La colonie pénitentiaire » de Kafka avec son étrange machine, le cimetière d'un mille-feuille, la perruque de Leibniz, beaucoup de bouffonnerie et un soupçon de sordide. La scène ? La peau plissée, tantôt lisse et tantôt rugueuse, d'un rhizome aussi vide qu'inhabitable. Le jeu ? Un spectacle en « Mille plateaux », enchainement de scènes et de rencontres improbables.

Tout le reste en découle : des croisements furtifs, des concepts fuyant, des micro-résistances, en des points discrets, à de supposés micro-fascismes, un jeu de marionnettes sans marionnettiste, une ritournelle. Deleuze joue avec des concepts : souvenir naïf de son enfance quand il jouait aux petites voitures.

Réalité du virtuel ! A Vincennes, tandis que Deleuze-acteur fait le clown, Badiou serre les dents : clourophobie ou un ressentiment inexprimable ? Quand le rire nous brise les côtes et nous fait mal au ventre, la surdité est une aubaine : les petits bois de Jarry, bien enfoncés dans les oreilles, fin de la comédie ! Le père Ubu est fasciné par la guillotine : commencent les « Tourments philosophiques »...

Remarques :

On pourrait s'interroger sur le but poursuivi par la rédaction d'une sorte de « Anti-Deleuze » : il ne s'agit pas de prendre parti contre Deleuze et sa pensée propre. Cependant on a pris l'habitude de définir Deleuze comme un « passeur » : si on entend par là un passeur de Hegel, de Nietzsche, de Kant, de Hume, de Leibniz ou encore de Heidegger, alors je dis qu'il y a méprise et je m'insurge. Ce que je veux dire, c'est qu'il n'y a strictement rien à tirer de valable, voire essentiel, pour notre temps du Nietzsche ou encore du Hegel de Deleuze. Ce que je conteste à Deleuze en définitive, ce n'est pas, comme BHL, la provocation sans bénéfice de son « Anti-Œdipe » ou d'autres de ses ouvrages, c'est, en les trahissant / faussant, d'avoir rendu inopérantes des pensées philosophiques qui étaient loin d'avoir livré toutes leurs pertinences et potentialités. En d'autres termes, et quoi qu'a pu en penser Deleuze, ces penseurs, loin d'être révolus, conservent pour la réflexion actuelle, un intérêt majeur indéniable.

APOSTROPHE

Imagine que le temps en vienne à se briser et que de la coquille d'un œuf tu es le prisonnier. Tu voudrais t'échapper, reprendre le fil du temps, rentrer en ton histoire là où elle s'est arrêtée : vanité ! Comment sortir de cet œuf dont tu n'as pas la clé ? Car un œuf n'a pas de clé : un corps creux replié sur lui-même, sans porte ni fenêtre, une Monade en quelque sorte, un œuf parmi tant d'autres déposé par le temps dans un nid de poussière. De tout ce qui t'entoure tu sais bien peu de choses : des restes de

mémoire de ce qui te semblait avant que tu ne tombes, des miettes, les fragments d'une pensée peut-être qui s'est brisée avec le temps.

L'oubli est ton tourment : tu navigues, solitaire, entre les trous dont s'est creusé ton esprit ; prisonnier des ténèbres, tu erres dans le visqueux, fragmenté, émietté en souvenirs épars, dispersé dans ce liquide mouvant : ta vie n'est que débris emportés par les flux de tout ce qui dans l'œuf prend figure d'un projet dont tu ignores encore qu'il est aussi le tien, être-jeté dans les méandres d'un quotidien plissé, trébuchant sur les pierres, rugosités d'un présent incertain, immanence qui profile ton propre de venir.

Dehors la nuit s'efface devant le jour qui naît ; des soupçons de lumière sont pris au piège de ta coquille poreuse et pénètrent hardiment dans le liquide vitreux où s'égarèrent tes pas : ils rejettent sans pitié au cœur du plus épais le trop-plein de ténèbres qui t'empêchaient d'y voir. Alors tu t'aperçois en chacun des lambeaux qui flottent à la surface de ce marais gluant dans lequel tu patauges. Tu voudrais t'en saisir, ordonner ces fragments dans la fresque improbable de tout ce que tu fus et pensais devenir. C'est inutile ! Ta vie commence ici, dans ces viscosités dont ton œuf est le plein : ces fragments que tu penses avoir un jour été ne sont que les morceaux de ce que tu seras, le matériau innommable de ton seul devenir. Dehors est un abîme, un puits sans fond d'où te vient la lumière dont les rayons filtrés n'éclairent de ton présent que ce qu'il deviendra.

Tu n'existes pas : tu deviens dans cette lumière. Exister, c'est devenir, toujours plus près d'un Soi qu'on ne peut pas atteindre. Penses-tu qu'une raison suffisante puisse un jour faire de toi un être devenu ? Un être devenu ne saurait devenir autant le devenu laisse derrière lui son propre devenir. Il n'y a que la mort qui fait de nous des devenus, pourvu qu'elle empêche tout devenir. L'être-pour-la-mort nous conjugue au passé d'un devenir toujours en sursis car l'être-mort est l'unique existant : n'existe que ce qui ne peut plus devenir ! Mourir, c'est exister quand on ne devient plus. Vivre, c'est devenir-à-Soi, un Soi qui n'est que l'horizon de ce devenir : mourir c'est ne plus devenir, c'est exister comme devenu mais parce que l'on devient-à-Soi, sans jamais le devenir, car le Soi comme devenu ne peut être le Soi, mourir, comme exister sur le mode du devenu, signifierait que la mort est le Soi devenu, un Soi dont tout le devenir en arrière de cette mort serait totalisable au titre d'un passé exhaustif : c'est un contresens absolu ! On n'existe pas si, par exister, on entend être,

c'est-à-dire être quelque chose : l'être humain n'est pas, il devient en ek-sistant, c'est-à-dire en s'affirmant toujours hors de lui-même dans son projet de devenir-à-Soi.

Aussi les miettes qui résultent de l'émiettement au sens où l'entend Nietzsche ne sauraient être ces miettes constitutives du devenir-à-Soi. L'émiettement selon Nietzsche est celui d'un être dont la consistance est telle que rien ne peut lui être ajouté : un tel être, parce qu'il est plein et condamné à l'effritement, ne peut que se résoudre en une multitude de miettes, en son propre éclatement qu'est la dévastation d'un monde déchiré en proie à la plus grande des détresses.

Le temps, en se rompant, a corrompu le monde ; tu voudrais sortir de ta coquille d'œuf, alors tu tends les mains pour te saisir de tous ces fragments, tes fragments mais qui es-tu ? Il n'y a personne : « je » n'existe pas, seulement des bouts de « je ». Mais tu t'obstines et tu fouilles cette eau visqueuse et sale à la recherche de toi-même, tu rassembles les morceaux, tu te recomposes mais il manque toujours une pièce : c'est la case vide. Tu veux briser la coquille malgré tout et tu frappes mais à quoi bon : il n'y a rien dehors, il n'y a que cet œuf et ce quasi-toi dedans. Tout ton monde, l'ancien, l'actuel et le futur, est dans cet œuf et toi, tu es ce monde : ce qui dehors n'existe pas, c'est à toi de l'inventer mais tu es si peu de chose : un ensemble de fragments mal assemblés et surtout une case vide, un trou, un manque. Ce qui te manque, tu le crois dehors et tu frappes la coquille, tu veux la briser pour récupérer ce peu que tu n'es pas mais elle résiste, elle te renvoie, comme un élastique, à ce que tu n'es pas.

Tu pers ton temps ! Repense à Sisyphe : la pierre finira toujours par redescendre et lui, il recommencera, encore et encore mais à quoi bon vouloir mener une pierre vers un sommet qui n'existe pas. Comment pourrais-tu briser cette coquille si tu n'es pas poussin : le chameau est tombé dans un œuf et le voici lion à présent : il se jette sur la paroi, féroce et rugissant mais la paroi résiste. On peut bien, comme Zarathoustra, effacer les anciennes tables mais à quoi cela peut-il servir si on n'a rien d'autre à y graver : des mots nouveaux, un monde nouveau, un homme nouveau, un dieu nouveau peut-être.

« Le lion est venu, conclut Zarathoustra, et mes enfants sont proches » : mais qu'y peux-tu, vieux sage si tu n'es pas enfant toi-même ? Ne faut-il pas que l'enfant paraisse pour que vienne un jour nouveau, net faut-il pas l'innocence et l'oubli d'un enfant pour qu'advienne le jeu divin ? Mais

Zarathoustra, qui prétendait croire en un dieu qui danse, ne l'a pas fait : « il suffit de le bien comprendre » ajouta Nietzsche. Mais que faut-il comprendre quand les plus grands événements sont ceux qui font le moins de bruit ?

Ton œuf est une énigme mais qui d'autre que toi peut en trouver la clé : deviens poussin et tu briseras la pierre dans laquelle le temps, en se brisant, t'a enfermé. Et alors, en toute innocence et avec un brin de malice, tu pourras créer le monde, ton monde et, avec lui, te créer toi aussi.

Que serait la sagesse sans ces brins d'innocence et de folie ? Une vertu kantienne qui doit bien plus qu'elle veut mais qui surtout ne peut rien car si la raison pratique de Kant entend se prévaloir des fondements les plus nobles, faute de mains, elle ne saurait agir.

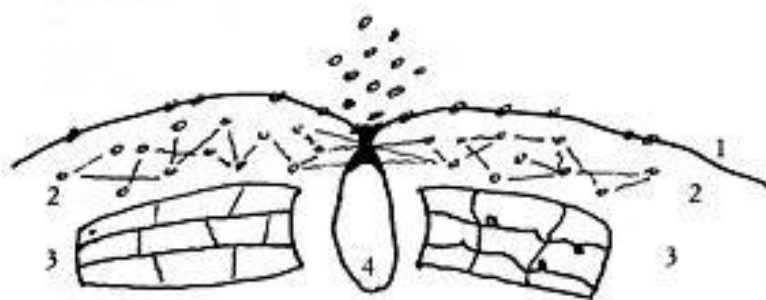
On dit souvent « plein comme un œuf » : il s'en déduit tout naturellement qu'un œuf n'est pas un corps creux. C'est même un trop plein, un trop plein de toi qui t'y trouves enfermé alors que tu devrais être ailleurs. Un corps creux, ce n'est pas un œuf, ni une géode refermée sur elle-même et son activité intérieure de cristallisation, ce n'est pas une Monade. Un corps creux, c'est le lieu ou le temps d'un possible, ton possible, une niche dans l'être, un trou à partir duquel tu peux, à condition de le vouloir, créer ton monde et te créer toi-même car toi et le monde êtes intrinsèquement et irrévocablement liés : en créant le monde tien, tu te crées toi-même. Encore faut-il que tu sois au monde, en direction de lui, sans l'être bien entendu car le monde hors toi n'a pas de sens : le monde devient tien et c'est ainsi que tu deviens toi. Tel est le sens du monde quand il devient tien : le corps creux est un point de vue sur le monde, ce néant sartrien (le pour-soi) que tu es et à partir duquel, le monde devenant tien, tu deviens toi.

Le corps creux est donc un point de vue à partir duquel se dessinent les possibilités du devenir-à-Soi dans une réappropriation du monde : aussi longtemps que le monde n'est pas tien, tu n'existes que sur le mode de l'expropriation. Revenons à cet œuf en lequel tu te tiens : le temps, ton histoire, s'est brisé et te voici à présent prisonnier de cette coquille : à la faveur du jour naissant et de ses premiers rayons qui s'infiltrèrent dans les pores de ta cloison, tu t'aperçois enfin : mille écorces baignant dans le visqueux, mille plateaux, mille désirs. Alors tu te rassembles, tu t'agences et tu découvres ainsi qu'il te manque quelque chose, qu'une case est vide.

Et donc tu recommences, tu te re-disposes selon un nouveau plan pour constater au bout du compte qu'il te manque toujours une case. Tu es un « taquin » : c'est la case vide qui te contraint à te reconstituer toujours différemment. Tu te donnes mille figures et entre toutes en est-il une qui soit vraiment la tienne ? Aucune ! Quel que soit l'ordre que tu te donnes, tu ne deviens jamais : on te devient ! Ton œuf n'est qu'un pli, une rugosité dans la ligne d'un dehors qui s'infiltré sous l'apparence toujours fausse d'un dedans qui serait toi : mais tu n'es pas, jamais : tu es été ! Une machine abstraite, un concept si tu préfères, une virtualité prend forme dans un plan d'immanence et te devient. En somme tu n'es que le miroir du monde, son écriture, l'effectuation d'un monde qui n'est pas le tien.

Et toi, qui ne l'es pas, tu frappes, tu deviens machine de guerre, tu te redesses, tu te recrées par des désirs nouveaux mais, une fois encore, ils ne sont pas les tiens : la pensée du dehors t'a vidé de tes organes. Tu es un don Quichotte qui se bat contre du vent : cette pensée du dehors est un abstrait, un concept, une ligne de fuite sans horizon, un « Holzweg », un « Chemin qui ne mènent nulle part ».

Autour de toi chacun s'active dans un œuf pareil au tien : la zone d'activité est une couvée d'œufs. Bien évidemment les couvées se succèdent au gré de la pensée abstrait du dehors telle que chacun l'a intériorisée et l'effectue : ces différentes couvées forment des strates qui se déposent sur celles qui les précèdent de sorte que le tout forme un mille-feuille. C'est ce qu'illustre le « diagramme de Foucault » tel que l'a dessiné Deleuze in « Foucault ».



1. Ligne du dehors 2. Zone stratégique 3. Strates 4. Pli (zone de subjectivation)

DIAGRAMME DE FOUCAULT

« Les jeux sont fait » aurait dit Sartre et déjà les dés roulent sur la table de jeu. Il s'agit bien d'un jeu, un jeu de dupes, une comédie qui vire au drame car Godot ne viendra pas, un « Theatrum Philosophicum » disait Foucault dans sa recension de Deleuze (« Différences et répétitions » et « Logique du sens »). Soudain les dés s'arrêtent, chacun reprend ses gains ou pleure ses pertes et de nouveau « les jeux sont faits » : « de ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu » disait Mallarmé car jamais un coup de dés n'arrêtera le hasard. Jamais ? Zarathoustra pourtant a vaincu le hasard : il lui a suffi d'en sacrer le nombre. Alors commence le devenir car il suffit d'un mot qui, à lui seul, brise tous les concepts errants : oui !

« Et ce que vous appeliez monde doit être d'abord créé par vous : votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir votre monde même ! Et, vraiment, ce sera pour votre félicité, vous qui cherchez la connaissance ! »

Et comment supporteriez-vous la vie sans cet espoir, vous qui cherchez la connaissance ? Vous ne devriez être invétérés ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable.

Mais je veux vous ouvrir entièrement mon cœur, ô mes amis : s'il existait des Dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! Donc il n'y a point de Dieux.

C'est moi qui ai tiré cette conséquence, en vérité ; mais maintenant elle me tire moi-même. —

Dieu est une conjecture : mais qui donc absorberait sans en mourir tous les tourments de cette conjecture ? Veut-on prendre sa foi au créateur, et à l'aigle son essor dans l'immensité ?

Dieu est une croyance qui brise tout ce qui est droit, qui fait tourner tout ce qui est debout. Comment ? Le temps n'existerait-il plus et tout ce qui est périssable serait mensonge ?

De telles pensées ne sont que tourbillon et vertige des ossements humains et l'estomac en prend des nausées : en vérité de pareilles conjectures feraient avoir le tournis.

J'appelle méchant et inhumain tout cet enseignement d'un être unique, et absolu, inébranlable, suffisant et immuable.

Tout ce qui est immuable — n'est que symbole ! Et les poètes mentent trop. —

Mais les meilleures paraboles doivent parler du temps et du devenir : elles doivent être une louange et une justification de tout ce qui est périssable ! »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre II, « Sur les îles bienheureuses »)

INTRODUCTION

UN CLOWN A VINCENNES

Par un effet de séduction, j'ai consacré du temps, trop peut-être, à la lecture de Deleuze : une nouvelle manière de penser venait de voir le jour, j'en étais d'autant plus persuadé que, selon Foucault, « le siècle peut-être serait deleuzien ». Quand j'ai entrepris la lecture du « Deleuze » de Badiou, est rapidement tombé sous la menace ce qui, je l'ai compris ensuite, n'avait que la force d'une conviction. J'ai prudemment refermé l'ouvrage et, comme pour m'en consoler sans doute, je me suis replongé dans la lecture de Nietzsche : après tout s'il me fallait comprendre Deleuze, je devais retourner jusqu'à cette origine qu'on lui prêtait : allez savoir pourquoi ! Nietzsche me fascinait et en même temps je le redoutais : j'en redoutais la profondeur, une profondeur en laquelle toute pensée s'abîme. On ne revient jamais indemne d'avoir lu Nietzsche avec sincérité : « on entre dans un mort comme dans un moulin » disait Sartre mais il est rare qu'on en ressorte inchangé. C'est alors que j'ai compris que le deleuzisme n'était qu'un simulacre, une « perversion » disait Foucault dans son « *Theatrum Philosophicum* », une « sodomie philosophique » (« je leur ai fait à tous un enfant dans le dos » aimait répéter Deleuze). Alors pourquoi « Un clown à Vincennes » ? Parce que c'est ainsi que Deleuze se présentait lui-même : un farceur, un « Ubu Roi » de la pataphysique, un dandy très certainement, un entarteur de la philosophie, un faux idiot, un anti-héros pour le dire d'un seul mot, une sorte de don Quichotte de la philosophie. Des « allégations gratuites » me diront sans doute les deleuziens : certainement pas ! L'explication viendra au temps qui est le sien, quand j'aurai quitté Vincennes et son théâtre. Car c'est Badiou qui m'y retient avec un « Deleuze » qu'il me faut ouvrir à nouveau. L'argumentation y est fine, au plus près des textes rassemblés au bout du livre : Deleuze est mis au fait de ses fraudes et de ses contradictions.

Et pourtant çà n'a rien d'un procès : Badiou se livre avec un mort à un débat dont Deleuze vivant n'avait pas voulu si ce n'est sous la forme d'une correspondance qu'il a ensuite brûlée comme il le faisait de tous

ses manuscrits. Badiou et Deleuze ne se sont jamais rencontrés : est-ce la raison pour laquelle il y a dans ce « Deleuze » quelque chose de pathétique ? En effet Badiou nous donne l'impression, fausse peut-être, de courir derrière Deleuze, de se maintenir dans l'ombre de ce voyageur des livres : Badiou cependant ne doit rien à Deleuze. De même que Deleuze ne devait rien à ce grand frère, un héros mort au champ d'honneur, dans l'ombre duquel il a grandi : l'enfant-Deleuze était déjà cet anti-héros qu'il est toujours resté. Que Badiou me comprenne bien : il n'a pas à jauger sa propre pensée à l'aune de celle de Deleuze. Comment le pourrait-il d'ailleurs : le deleuzisme est un rhizome dépourvu de centre, autrement dit non graduable. J'avoue ne pas connaître la pensée de Badiou, si ce n'est indirectement : un jour peut-être je m'y risquerai. Je sais seulement, et c'est lui-même qui l'écrit, qu'elle se situe aux antipodes de celle de Deleuze : en soi c'est déjà une bonne indication.

La philosophie crée des concepts, est-il écrit dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » : j'en déduis que Deleuze n'était philosophe qu'imparfaitement puisque ses concepts, pour la plupart, étaient d'emprunt : à moins que créer signifie pour lui emprunter en détournant le sens. De Badiou me revient en mémoire sa « Lettre à Gilles » publiée quelques jours seulement après la mort fracassante de Deleuze : Badiou y propose trois connexions possibles entre les pensées de Deleuze et Heidegger. Badiou avait-il à l'esprit « Critique et clinique » publié par Deleuze en 1993 : Deleuze y affirme, à trois égards, un lien de filiation entre Heidegger et la pataphysique de Jarry. C'est d'autant plus drôle que Deleuze a une grande dette conceptuelle envers Jarry : des « ressemblances » nous dit Deleuze et c'est très surprenant dès lors que Badiou confirme que Deleuze n'aimait pas les analogies. On reviendra sur ces deux textes très révélateurs. Leurs divergences, nous apprend Badiou, tiennent à des fondements mathématiques hétérogènes : algèbre et théorie des ensembles pour Badiou, calcul différentiel et espaces de Riemann pour Deleuze. On se souvient du livre de Sokal et Bricmont (« Impostures intellectuelles », 1997) dans lequel Deleuze est particulièrement épinglé : ce que les auteurs considèrent comme une imposture relève plutôt d'une perversion, comme le soulignait Foucault ; les auteurs citent les premières lignes du « Theatrum » de Foucault : une lecture attentive de la suite du texte les aurait mieux éclairés encore sur les manies de Deleuze. On y reviendra nécessairement.

Deleuze avait du style, un « grand style » aurait dit Nietzsche, et il brillait dans l'art de l'ironie et de la perversion ; il savait aussi manier le sarcasme : qu'on se souvienne de sa réplique cinglante aux propos tenus par Bernard-Henri Lévy dans « La barbarie à visage humain ». « Le goulag, ce n'est pas une virgule dans un texte de Kant » avait rétorqué Glucksmann : quel philosophe peut prétendre à la juste mesure d'une telle virgule dès lors que Kant avait la minutie d'un horloger ? Glucksmann avait tort d'avoir raison : les nazis n'ont pas exterminé six millions de juifs (ce n'est pas leur taille qui fait parler les chiffres) mais ils ont exterminé, à six millions de reprises, une personne pour la seule raison qu'elle était juive. Le chiffre ne dénonce que l'antisémitisme dont il conserve, dans l'anonymat, les victimes toujours singulières et irréductibles. Quoi qu'il en soit le seul qui avait tort en cette affaire, c'est Deleuze ! Les dérives du CERFI et du FHAR sont connues mais pas assez cependant puisque certains, aujourd'hui encore, s'en réclament : à chacun de balayer devant sa porte ! Et si, malgré tout, quelque boue s'accroche encore à nos chaussures, on les laissera sur le seuil : la pensée n'a pas besoin de ces mauvaises poussières. Une seule réserve aux propos de BHL : Nietzsche n'a rien à voir avec « L'anti-Œdipe » et la plus petite résonance serait déjà une immense fraude. Pour le reste je salue, avec le plus profond respect, les initiatives de ces nouveaux philosophes au moment même où, disait Foucault, les révisionnistes du marxisme, pauvres Panthée, trouvaient refuge au sommet de leur arbre. A tous ceux qui aujourd'hui s'acharnent, faussement et vulgairement, sur Heidegger, je rappelle qu'il fut l'un des premiers à dénoncer les atrocités du communisme soviétique : il était pourtant en droit de se taire dès lors que ses deux fils en étaient prisonniers (qu'on lise, comme il se doit, « De la dévastation et de l'attente »). Heidegger était un « druide nazi » se plaisait à répéter Deleuze mais un druide ne fait pas de la pataphysique, au mieux de la catachimie (Jarry, « Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien »).

A tous ceux-là qui se contentent de faire semblant, je soumets ce texte admirable de Jacques Brel :

*« C'est trop facile d'entrer aux églises
De déverser toutes sa saleté »*

*Face au curé qui dans la lumière grise
Ferme les yeux pour mieux nous pardonner
Tais-toi donc Grand Jacques
Que connais-tu du Bon Dieu
Un cantique une image
Tu n'en connais rien de mieux
C'est trop facile quand les guerres sont finies
D'aller gueuler que c'était la dernière
Ami bourgeois vous me faites envie
Vous ne voyez donc point vos cimetières
Tais-toi donc Grand Jacques
Et laisse-les donc crier
Laisse-les pleurer de joie
Toi qui ne fus même pas soldat
C'est trop facile quand un amour se meurt
Qu'il craque en deux parce qu'on l'a trop plié
D'aller pleurer comme les hommes pleurent
Comme si l'amour durait l'éternité
Tais-toi donc Grand Jacques
Que connais-tu de l'amour
Des yeux bleus, des cheveux fous
Tu n'en connais rien du tout
Et dis-toi donc Grand Jacques
Dis-le-toi bien souvent
C'est trop facile
C'est trop facile
De faire semblant »
(Jacques Brel, « Grand Jacques »)*

Car c'est bien d'un semblant qu'il s'agit : on ne gagne pas une guerre ou une révolution en s'enfonçant, comme Jarry, deux bouts de bois dans les oreilles (« Ubu Roi »). Cela me fait penser à ces nombreux résistants qui sont sortis du bois une fois la guerre finie, mais aussi à ces micro-résistants à des micro-fascismes ; durant la guerre 14-18, en répression à la mort d'un soldat allemand bravement tué par la résistance, tout mon village fut brûlé et de nombreux civils périrent. Le jeu, qui pour les villageois n'en fut jamais un, valait-il pareille chandelle ? Elle était sans doute verte, dirait le père Ubu : il faut parfois bien peu de gloire pour

remplir tout un cimetière ! C'est ainsi qu'en France se sont un jour levés des résistants pour faire une haie d'honneur à Andreas Bader, à ses complices et défenseurs partisans, aux brigades rouges aussi ; tandis qu'à Paris ceux-là faisaient beaucoup de bruit, dans une Allemagne qui prenait des allures d'Etat policier, Foucault s'efforçait de calmer les esprits ; c'est à Sartre que revient le mot de la fin : après sa visite à Baader dans sa prison, il souffla à Cohn-Bendit qui l'accompagnait : « quel con, ce Baader ! ». A y bien penser, on ne fait pas de grandes prises sur un échiquier à « Mille plateaux ».

La philosophie de Deleuze est une philosophie de la discrétion, comme l'est toute mathématique qui ne s'en tient qu'à quelques points : la différentielle ne devient différencielle (t / c) qu'entre deux points discrets. Deleuze semble avoir oublié qu'une différentielle est toujours la limite d'un rapport de variations quand la variation de la variable indépendante x tend à être nulle : à une échelle suffisamment infime (les dérivées fractionnaires poussées à leur limite calculable), la variation devient indiscernable et la différence imperceptible. Avant de poursuivre, une mise au point s'impose : je n'ai absolument aucune sympathie pour le personnage Bricmont dont je dénonce, avec le plus grand mépris et une tristesse profonde, les prises de position racistes et particulièrement antisémites : il n'y a, dans ma petite Belgique, que des personnes bienvenues, quelle que soit leurs origines. Il demeure qu'il est un physicien de renom et que, à cet égard uniquement, ses critiques et recherches sont d'une grande pertinence. Quand j'étudiais à la Louvain School of Management, étant le seul autochtone de ma promotion, j'ai fait, à plusieurs reprises, le tour du monde : on y apprend bien plus durant les pauses que dans les auditoriums, quelle richesse ! C'est dit !

Revenons à notre affaire. A l'occasion d'un débat virtuel, tandis que je faisais croisade contre Deleuze, vaine tentative de secourir Heidegger, mon interlocuteur, un incendiaire qui était surtout de mauvaise foi, pensa clore ce faux débat en me rappelant que, selon Deleuze, la philosophie crée des concepts, ajoutant qu'Heidegger en avait créé beaucoup. Si Heidegger était donc bien un philosophe, celui-là en revanche n'était pas deleuzien.

Dans son tableau de concordance entre Jarry et Heidegger, Deleuze, évoquant la troisième ressemblance relative au traitement du langage, ne recourt pas une seule fois au terme « concept », lui préférant celui de

« signe ». Prudence toute nietzschéenne (voir « Le crépuscule des idoles ») : le concept et le mot ce n'est pas du tout pareil ! « La limite du langage, nous dit Deleuze, c'est la Chose dans sa mutité » et il ajoute aussitôt : « le signe est la langue de la chose ». La première formule est d'une clairvoyance percutante : « la poésie éclate... ». La seconde en revanche en ruine toute la fécondité. Deleuze établit deux rapprochements : un premier entre Jarry et Mallarmé, un second entre Heidegger et Hölderlin. Il conclut son texte par ce ver : « ... ». On peut lire en note 26 : « Citation fréquente dans Acheminement de la parole. » La citation apparaît effectivement une vingtaine de fois dans le texte de la conférence « Le mot » et pour cause : ce texte est une tentative de faire parler un poème de Stefan Georges intitulé « Le mot » dont la citation en question constitue le dernier ver : pour le bien comprendre, nous dit Heidegger, on ne doit pas l'isoler du poème en son entier et, en particulier, du ver qui le précède. On y reviendra. Le lapsus de Deleuze est révélateur : le titre de l'ouvrage de Heidegger est « Acheminement vers la parole » et non « Acheminement de la parole ». Ce n'est pas la parole qui vient à nous mais nous qui nous acheminons vers elle car c'est le mot, quand il ne faillit pas, qui fait surgir l'Etre dans l'étant où il se tient dans le retrait.

Le signe renvoie, nous dit Deleuze, au symbole cruciforme de la bicyclette chez Jarry et, par analogie, au quadriparti chez Heidegger : affirmation schématique, diagrammatique, voire topologique, d'une même réalité à quatre dimensions qui se reflètent nécessairement dans une co-appartenance qui n'est pas figurable. Pas de symbole et pas de signe : le langage, chez Heidegger, n'est ni indication ni monstration de l'Etre-Chose. Deleuze semble avoir été mal inspiré par sa lecture de « La chose », première des quatre conférences de Brême (voir « Essais et conférences »). On reviendra bien sûr sur ce texte de Deleuze et on examinera chacune des trois ressemblances dans lesquelles il tente d'enfermer la pensée de Heidegger.

Une introduction a pour objectif de donner le ton, d'amener les questions, de faire surgir « ce qui donne à penser » dirait Heidegger : c'est au texte, tel qu'il s'annonce, qu'il revient de s'épancher. S'il y a de la sorcellerie dans le deleuzisme, il ne sera jamais question d'instruire contre Deleuze un procès inquisitoire qui le conduirait jusqu'au bûcher. Il y a chez Deleuze beaucoup de dérision, de l'autodérision aussi, et cela est salutaire : la philosophie est devenue une affaire beaucoup trop

sérieuse : dans « Pour une morale de l'ambiguïté », Simone de Beauvoir ne manque pas de rapprocher l'esprit de sérieux du pessimisme nihiliste et Sartre, sur la question, nous livre une critique sévère de cet esprit de sérieux dans les dernières pages de « L'être et le néant ». Seul le rire, nous dit Zarathoustra, peut être victorieux de l'esprit de lourdeur.

Dans son « Deleuze », Badiou nous livre une indication des plus précieuses : quel que soit le chemin que l'on emprunte, il finit toujours par croiser celui de Platon. Chassez la transcendance, elle revient au galop ! « La philosophie est tragique » nous dit Heidegger dans sa « Méditation » : est-ce parce qu'elle revient toujours à son point de départ ? Ce même de l'éternel retour, ce poids le plus lourd (on pourrait songer au « nain » pesant sur les épaules de Zarathoustra) ne serait-il pas Platon lui-même ? Nietzsche annonçait « Le crépuscule des idoles » : s'il pensait pouvoir naître posthume, se peut-il que, à la faveur de cette naissance, Socrate meurt enfin posthume ? Si le dépli est la force d'élévation jusqu'à la forme-Dieu et si le pli est la force de finitude qui dévoile la forme-homme, Deleuze voit dans le « surpli » comme force d'affirmation du surhomme une voie nouvelle pour dépasser la mort concomitante de l'homme et des dieux mais le surpli n'est jamais qu'un voile dont la vocation est précisément de conserver les plis dans le retrait, un masque ou une gageure : il ne s'agit pas d'habiller l'homme de sorte qu'il paraisse autre (voie apollinienne) mais de le surmonter en le dépassant (voie dionysienne), secouer l'arbre dont parlait Foucault pour en faire tomber les mauvais fruits, ceux qui sont trop mûrs et ceux qui ne mûriront jamais.

On a, en quelques pages seulement, évoqué par mal de choses qu'il nous faudra bien évidemment développer dans la suite du texte. Et cependant le cas Deleuze est loin d'être épuisé, les zones d'ombre ne manquent pas et, parmi elles, il en est une qui mérite particulièrement d'être éclairée : le rapport maladif de Deleuze à la dialectique hégélienne. On y découvre un Deleuze ventriloque qui fait parler Nietzsche contre Hegel : c'est ainsi que « La généalogie de la morale » devient un réquisitoire contre la dialectique chez Hegel, comme le sera du reste « Différence et répétition ». Il n'y a dans le deleuzisme aucune place pour la contradiction : uniquement des différences et ce qui est le même dans la répétition, c'est la répétition elle-même et en aucun ce qui se répète car toujours il diffère. Quand le sens tout entier tient dans la position, les voisins ne se querellent pas : ils sont trop différents pour cela. Et surtout

ils n'en ont pas le temps : dans le jeu des séries, à la faveur des déplacements de la case vide, chacun devient nomade, éternel voyageur. Les voisins d'hier ne sont pas ceux d'aujourd'hui et ces derniers pas ceux du lendemain. Dans cette mouvance continuelle, les voyageurs sont sans bagages : à quoi bon trainer derrière soi ce qui demain ne pourra qu'être autre chose. Les effets personnels sont ceux que l'on découvre dans chaque nouvelle série et qui, le jour suivant, seront les effets d'un autre. Les séries s'enchaînent et nous recréent toujours différents : l'appartenance devient un leurre. On n'est pas, on ne devient pas, on diffère : non pas de ce qu'on fut (le chaos s'en est chargé) mais d'un voisin qui l'est si peu qu'on le croirait volontiers virtuel.

Pas de sujets non plus mais des singularités qui forment des différences assujetties à la structure, machine abstraite qui assigne au singulier sa place toujours provisoire. Même pas des corps, seulement des peaux qui ne recouvrent rien : les corps n'ont pas d'organes qui les organiseraient d'une quelconque manière (Deleuze a une phobie des systèmes). Et enfin pas de visages mais des masques qui n'ont cependant rien à cacher : l'homme est une singularité, un événement déjà penché sur la gueule du chaos, l'instant d'une coupe d'où surgira bientôt une autre coupe tandis que l'autre, stratifiée déjà, s'étend sur les précédentes avec lesquelles elle forme un mille-feuilles. Le deleuzisme est une philosophie du recyclage des concepts toujours en devoir de situer, à défaut de pouvoir nommer. Nommer, c'est l'affaire des poètes : « les autres non ! » (Hölderlin, « Retour »). Mais qu'est nommer ? Non pas ce qu'il veut dire car nommer ne dit rien mais dans quel rapport et avec quoi la nomination nous inscrit-elle ? Nous voici parvenus à la limite du langage : Deleuze avait raison et c'est pourtant là qu'il faillit.

Une avant-dernière chose : pourquoi terminer par un chapitre sur les corps creux ? Parce que les corps creux, c'est mon rhizome à moi, non pas celui de Deleuze dérivé du XXX de Jarry (« ») qui tient tout entier dans la peau : le deleuzisme est une philosophie de la peau. Faut-il y voir une référence à Nietzsche ?

« Que je n'oublie pas, pour finir, de dire l'essentiel : on revient régénéré de pareils abîmes, de pareilles maladies graves, et aussi de la maladie du grave soupçon, on revient comme si l'on avait changé de peau, plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus subtil pour la joie, avec une langue plus tendre pour toutes les choses bonnes, avec l'esprit plus gai,

avec une seconde innocence, plus dangereuse, dans la joie ; on revient plus enfantin et, en même temps, cent fois plus raffiné qu'on ne le fut jamais auparavant. Ah ! combien la jouissance vous répugne maintenant, la jouissance grossière, sourde et grise comme l'entendent généralement les jouisseurs, nos gens « cultivés », nos riches et nos dirigeants ! Avec quelle malice nous écoutons maintenant le grand tintamarre de foire par lequel l' « homme instruit » des grandes villes se laisse imposer des jouissances spirituelles, par l'art, le livre et la musique, aidés de boissons spiritueuses ! Combien aujourd'hui le cri de passion du théâtre nous fait mal à l'oreille, combien est devenu étranger à notre goût tout ce désordre romantique, ce gâchis des sens qu'aime la populace cultivée, sans oublier ses aspirations au sublime, à l'élevé, au tortillé ! Non, s'il faut un art à nous autres convalescents, ce sera un art bien différent — un art malicieux, léger fluide, divinement artificiel, un art qui jaillit comme une flamme claire dans un ciel sans nuages ! Avant tout : un art pour les artistes, pour les artistes uniquement. Nous savons mieux à présent ce qui pour cela est nécessaire, en première ligne la sérénité, toute espèce de sérénité, mes amis ! aussi en tant qu'artistes : — je pourrais le démontrer. Il y a des choses que nous savons maintenant trop bien, nous, les initiés : il nous faut dès lors apprendre à bien oublier, à bien ignorer, en tant qu'artistes ! Et pour ce qui en est de notre avenir, on aura de la peine à nous retrouver sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui la nuit rendent les temples peu sûrs, qui embrassent les statues et veulent absolument dévoiler, découvrir, mettre en pleine lumière ce qui, pour de bonnes raisons, est tenu caché. Non, nous ne trouvons plus de plaisir à cette chose de mauvais goût, la volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », cette folie de jeune homme dans l'amour de la vérité : nous avons trop d'expérience pour cela, nous sommes trop sérieux, trop gais, trop éprouvés par le feu, trop profonds... Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et « savoir ». « Est-il vrai que le bon Dieu est présent partout, demanda une petite fille à sa mère, mais je trouve cela inconvenant. » — Une indication pour les philosophes ! On devrait honorer davantage la pudeur que met la nature à se cacher derrière les énigmes et les multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle une femme qui a des raisons de ne pas vouloir montrer ses raisons ! Peut-être son nom est-il Baubô, pour parler grec !... Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient

à vivre : pour cela il importe de rester bravement à la surface, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels — par profondeur ! Et n'y revenons-nous pas, nous autres casse-cous de l'esprit, qui avons gravi le sommet le plus élevé et le plus dangereux des idées actuelles, pour, de là, regarder alentour, regarder en bas ? Ne sommes-nous pas, précisément en cela — des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des paroles ? À cause de cela — artistes ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir », avant-propos, n° 4)

« Les grecs étaient superficiels, par profondeur » : il ne s'agit pas d'un paradoxe ! La profondeur de la peau ne s'apprécie pas à son épaisseur mais à tout ce qui s'y manifeste et pourtant nous échappe. Ces voyous de la nuit voudraient déshabiller les statues, lever le voile sur l'interdit qu'ils pensent s'y cacher ; or tout est dans le voile et même cette nudité qu'ils convoitent parce qu'ils ne la voient pas. Elle est pourtant là, à fleur de voile et non de peau. Baubô retroussant sa tunique devant Déméter confirme sa pudeur : elle ne dévoile rien d'autre que sa fécondité. Si du jeu du rhizome sa peau est le théâtre de toute sa réalité, dans le vide intérieur d'un corps creux (qui n'est qu'une métaphore) c'est le monde qui se recrée et avec lui le Soi : le monde en-soi ne vaut que par son absurde pesanteur mais, se créant dans la soi-ité, de sorte qu'un Soi s'y crée à son tour, il acquiert alors cette légèreté qui sied à l'Esprit. Le corps creux est donc un point de vue à partir duquel se dessinent les possibilités du devenir-à-Soi dans une réappropriation du monde.

Revenons à cet œuf en lequel tu te tiens : le temps, ton histoire, s'est brisé et te voici à présent prisonnier de cette coquille : à la faveur du jour naissant et de ses premiers rayons qui s'infiltrèrent dans les pores de ta cloison, tu t'aperçois enfin : mille écorces baignant dans le visqueux, mille plateaux, mille désirs. Alors tu te rassembles, tu t'agences et tu découvres alors qu'il te manque quelque chose, qu'une case est vide. Et donc tu recommences, tu te redisposes selon un nouveau plan pour constater, au bout du compte, qu'il te manque toujours une case. Tu es un « taquin » : c'est la case vide qui te contraint à te reconstituer toujours différemment. Tu te donnes mille figures mais, entre toutes, en est-il une qui soit vraiment la tienne ? Aucune ! Quel que soit l'ordre que

tu te donnes, tu ne deviens jamais : on te devient ! Ton œuf n'est qu'un pli, une rugosité dans la ligne d'un dehors qui s'infiltré sous l'apparence toujours fausse d'un dedans qui serait toi : mais tu n'es pas, jamais, tu es été ! Une machine abstraite, un concept si tu préfères, une virtualité prend forme dans un plan d'immanence et te devient. En somme tu n'es que le miroir du monde, son écriture, l'effectuation d'un monde qui n'est pas le tien.

Une dernière chose enfin ! J'avais initialement prévu de donner à cet ensemble de textes le titre générique « Tourments philosophiques ». Et pourquoi donc ce titre que je n'ai finalement pas retenu ? Serais-je atteint de clourophobie, la phobie des clowns, au point d'en être philosophiquement tourmenté ? Ou alors est-ce Deleuze qui ainsi me tourmente ? Je dirai plutôt que je suis tourmenté, on dit parfois qu'il s'agit d'une nature, et que j'ai cherché un peu d'apaisement dans la philosophie. Je pensais l'avoir trouvé avec Deleuze jusqu'à ce jour où Nietzsche m'a laissé voir le grand désordre d'une cervelle que je croyais pourtant rangée. Je m'étais trompé ; Deleuze ne fut certainement pas, ce que Nietzsche toujours s'efforçait d'être, un médecin-philosophe.

Ce qui me tourmente philosophiquement, c'est qu'on nous sert du Deleuze à tous les plats comme s'il pouvait s'accommoder de toutes les sauces ; c'est qu'on s'acharne, avec férocité et sans discernement, sur quelques mots de Heidegger arrachés de leur contexte pour s'assurer qu'on ne les comprend pas (souvent la mauvaise foi n'est qu'un masque de la bêtise) ; c'est que la philosophie, qui devient chirurgicale, s'arrête sans impatience sur la moindre virgule, de sorte qu'elle recule là même où elle devrait avancer au rythme d'un monde qu'on ne parvient plus à penser ; c'est qu'on écrit beaucoup, de plus en plus, alors qu'on en dit de moins en moins ; c'est enfin que l'homme est mort avec ses derniers dieux, qu'on feint de l'ignorer pour s'éviter la peine d'y penser et de le ré-inventer. Et bien évidemment c'est la faute à personne !

Si mon âme fut rugueuse,

C'est la faute à Deleuze ;

Telle est mon intuition,

C'est la faute à Bergson.

Je suis léger comme l'air,
C'est la faute à Voltaire ;
Si de Raison m'écarte,
C'est la faute à Descartes.
Quand me viendra la paix,
Si je peux m'exprimer :
Mon âme sera sauvée,
Deleuze m'a tourmenté...

Que Victor Hugo me pardonne d'avoir ainsi fait parler Gavroche : les barricades de notre temps sont celles qui nous protègent de la contre-pensée.

CHAPITRE I

DELEUZE, « MACHINE DE GUERRE »

« Il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas [...]. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître »

(Gilles Deleuze, in « L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 »)

D'une philosophie globalement conservatrice, Deleuze s'autorise à dégager des singularités qui ne le sont pas : dégager des singularités en leur faisant, à tous, « un enfant dans le dos ». Alors pourquoi pas Hegel ? Pourquoi n'y-a-t-il chez Hegel rien à dégager qui serait susceptible, par une judicieuse adaptation, d'alimenter la machine deleuzienne ? Parce que, s'agissant de Hegel, quelqu'un doit jouer le « rôle du traître » : le ton est donné. Pour Deleuze, comme le fit remarquer Foucault dans son « *Theatrum philosophicum* », il est seulement question d'une tragicomédie, d'un jeu de rôles et le sien, c'est celui du traître. Lisons ce qu'écrivait en 2007 Olivier Tinland, grand connaisseur de Hegel, au sujet du « *Nietzsche et la philosophie* » de Deleuze :

« Parmi les ennemis objectifs de la pensée deleuzienne, le hégélianisme figure en fort bonne place, au point que Deleuze va consacrer un livre entier à en démontrer l'absolue nocivité. Paru en 1962 au terme d'une longue période de maturation silencieuse, Nietzsche et la philosophie est tout sauf une étude raisonnée de la pensée de Nietzsche. Livre de combat, polémique en diable, où la fidélité philologique et la cohérence herméneutique cèdent souvent le pas à ce qu'il faut bien appeler une véritable propagande philosophante mobilisant à loisir slogans dévastateurs et diatribes enjouées, le Nietzsche de Deleuze se présente comme un objet philosophique éminemment singulier, alliant une saisissante virtuosité interprétative à un talent pamphlétaire indéniable. Nietzsche y apparaît moins pour lui-même que comme l'annonciateur exemplaire d'un « crépuscule de la dialectique », authentique «

personnage conceptuel » par le truchement duquel Deleuze entend régler ses comptes avec les ambiguïtés du paysage philosophique de son époque, tout en jetant les bases d'une refonte radicale du problème ontologique de la différence qui va se donner libre cours quelques années plus tard dans ce traité d'« anti-hégélianisme généralisé » que sera Différence et répétition. »

(O. Tinland, « Portrait de Nietzsche en anti-hégélien : retour sur le « Nietzsche et la philosophie » de Gilles Deleuze, Revue philosophique, Nochmals Hegel ! / octobre 2007)

Quand convergent les lignes de fuite, la machine désirante devient machine de guerre : Deleuze fait flèche de tout bois. Comme le souligne Tinland, « Nietzsche et la philosophie » (1962) est le fruit d'une longue maturation silencieuse qui a suivi « Empirisme et subjectivité » (1953) consacré à Hume. Dans la chronologie deleuzienne, « Nietzsche et la philosophie » marque un moment décisif à deux titres. Tout d'abord il attire sur Deleuze la bienveillance des milieux académiques : jusque-là Nietzsche était peu enseigné, si on excepte les cours de Jean Wahl en 1959 et 1961 en Sorbonne. La raison principale de ce silence était le manque d'une étude exhaustive française consacrée au philosophe : le livre de Deleuze venait ainsi combler un vide essentiel qui allait permettre que Nietzsche soit enfin abordé dans les milieux universitaires. A cet égard le livre de Deleuze fut, et demeure encore dans une large mesure, un ouvrage de référence pour l'apprentissage de la pensée nietzschéenne.

« Nietzsche et la philosophie » fut, pour Deleuze, décisif, et sans doute bien plus encore que sa réception académique, à un autre titre : cet ouvrage, aboutissement d'une longue maturation, constitue le socle de « Différence et répétition », la thèse que défendra Deleuze en 1968. Si Deleuze veut s'imposer en novateur d'une pensée philosophique en dispersion, il doit d'abord régler ses comptes, briser les alliances dangereuses.

« La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur et de sa vivacité, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. Bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, d'athéisme et de théologie. Dans des proportions variables, un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de phénoménologie comme scolastique moderne, un peu de fulguration nietzschéenne

forment d'étranges combinaisons. On voit Marx et les présocratiques, Hegel et Nietzsche, se donner la main dans une ronde qui célèbre le dépassement de la métaphysique et même la mort de la philosophie proprement dite. Et il est vrai que Nietzsche se proposait expressément de « dépasser » la métaphysique. Mais Jarry aussi, dans ce qu'il appelait « pataphysique », invoquant l'étymologie. Nous avons essayé dans ce livre de rompre des alliances dangereuses. Nous avons imaginé Nietzsche retirant sa mise d'un jeu qui n'est pas le sien. Des philosophes et de la philosophie de son temps, Nietzsche disait : peinture de tout ce qui a jamais été cru. Peut-être le dirait-il encore de la philosophie actuelle, où nietzschéisme, hégélianisme et husserlianisme sont les morceaux de la nouvelle pensée bariolée. »

(Deleuze, « Nietzsche et la philosophie », pages 305-306)

Dans ce texte apparaît clairement que ce qui est visé par Deleuze, au travers de son anti-hégélianisme, c'est la phénoménologie et plus précisément encore, bien qu'il n'en dise rien explicitement, Heidegger et Merleau-Ponty. Le dépassement de la métaphysique et la fin de la philosophie sont des thèmes particulièrement abordés par Heidegger ; la référence ironique à la pataphysique de Jarry nous renvoie, par anticipation, à un texte écrit par Deleuze en 1964 : « En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie » (in « L'île déserte »). Voir aussi : « Un précurseur méconnu de Heidegger : Alfred Jarry », in « Critique et clinique » (1993). Et pourquoi donc Merleau-Ponty ? Souvenons-nous de ce qu'il écrivait dans « L'existentialisme chez Hegel » repris dans « sens et non-sens » :

« Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, — par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ; — il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité. Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage. Si nous ne renonçons pas à l'espoir

d'une vérité, par-delà les prises de position divergentes, et si, avec le sentiment le plus vif de la subjectivité, nous gardons le vœu d'un nouveau classicisme et d'une civilisation organique, il n'y a pas, dans l'ordre de la culture, de tâche plus urgente que de relier à leur origine hégélienne les doctrines ingrates qui cherchent à l'oublier. C'est là qu'un langage commun pourra être trouvé pour elles et qu'une confrontation décisive pourra se faire. Non que Hegel soit lui-même la vérité que nous cherchons (il y a plusieurs Hegel et l'historien le plus objectif est amené à se demander lequel a été le plus loin), mais justement parce que dans cette seule vie et dans cette seule œuvre nous trouvons toutes nos oppositions. On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle. »

(M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », in « Sens et non-sens »)

Ce texte fait suite à une conférence de Jean Hyppolite donnée le 16 février 1947. Merleau-Ponty ajoute :

« La conférence de J. Hyppolite avait l'extrême intérêt d'amorcer, en ce qui concerne l'existentialisme, cette traduction en langage hégélien qui éclaircirait les discussions de notre temps. »

(Merleau-Ponty, *ibidem*)

Deleuze a vu juste : il y a dans chacun des courants philosophiques alors en présence une référence hégélienne, même si certains, nous dit Merleau-Ponty, s'évertuent à l'ignorer. Si Deleuze veut s'imposer dans son nouveau rôle de maestro dans le champ philosophique de son époque, il lui faut d'abord mettre en difficulté les différents courants qui le composent et la manière la plus directe d'y parvenir, c'est de ruiner ce qui leur est commun : la référence à Hegel. En « liquidant » Hegel, Deleuze nettoie la place de tout ce qui s'y meut avant de l'investir à son tour. En cherchant à briser cet héritage hégélien, Deleuze commet un double « parjure » : d'une part il mésinterprète Hegel et d'autre part il trahit Nietzsche en le faussant. Le jugement de Tinland est sans équivoque :

« Au final, il n'est pas exagéré de dire que la lecture deleuzienne de Nietzsche – et de son repoussoir supposé, le hégélianisme – s'avère souvent caricaturale et incomplète, voire, sur certains points centraux de

la pensée des auteurs concernés, purement et simplement inexacte. Dont acte. »

(O. Tinland, ibidem)

Cependant Tinland se montre dans la foulée très indulgent envers Deleuze :

« Pour autant, il serait quelque peu injuste, pour ne pas dire totalement déplacé, d'évaluer le Nietzsche de Deleuze à l'aune de critères philologiques bien étrangers à la conception que son auteur se faisait de l'histoire de la philosophie et des rapports que les philosophes nouent entre eux 58 . À l'instar des leçons de Kojève sur la Phénoménologie de l'esprit, Nietzsche et la philosophie est un livre ouvertement orienté, polémique, « destiné à frapper les esprits » 59 . Le « fil de l'agressivité » dont est crédité Nietzsche est avant tout celui d'un personnage conceptuel éminemment deleuzien – proche en cela du « Schopenhauer éducateur » de la 3^{ème} Considération inactuelle – forgé afin de déclencher un orage salvateur dans un ciel trop lourd de présupposés inavoués. »

(O. Tinland, ibidem)

Je ne partage pas cet optimisme de Tinland : on doit pouvoir traiter ses ennemis et ses amis avec respect et non avec cette trahison dont s'accusait d'ailleurs Deleuze au sujet d'Hegel. De même on ne saurait prétendre être l'ami filial d'un penseur, Nietzsche en l'occurrence, en se faisant faussaire de sa pensée : de Nietzsche rien n'est plus différent, et trop souvent contraire, que le Nietzsche de Deleuze. On reviendra en détail sur cette double défiguration dans un prochain chapitre.

Si Deleuze a fait, de son propre aveu, des « enfants dans le dos » de Hume, de Kant, de Nietzsche, de Bergson, de Simondon et de tant d'autres, il en est un, en particulier, qu'il n'a pas épargné : Sartre. En 1964 Deleuze écrivait :

« Nous savons qu'il n'y a qu'une valeur d'art, et même de vérité : la « première main », l'authentique nouveauté de ce qu'on dit, la « petite musique » avec laquelle on le dit. Sartre fut cela pour nous (pour la génération de vingt ans à la Libération). Qui, alors, sut dire quelque chose de nouveau, sinon Sartre ? Qui nous apprit de nouvelles façons de penser ? Si brillante et profonde qu'elle fût, l'œuvre de Merleau-Ponty

était professorale et dépendait de celle de Sartre à beaucoup d'égards. (Sartre assimilait volontiers l'existence de l'homme au non-être d'un « trou » dans le monde : petits lacs de néant, disait-il. Mais Merleau-Ponty les tenait pour des plis, de simples plis et plissements. Ainsi se distinguaient un existentialisme dur et perçant et un existentialisme plus tendre, plus réservé.) Camus, hélas ! Tantôt c'était le vertuisme gonflé, tantôt l'absurdité de seconde main ; Camus se réclamait des penseurs maudits, mais toute sa philosophie nous ramenait à Lalande et Meyerson, auteurs déjà bien connus des bacheliers. Les nouveaux thèmes, un certain nouveau style, une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes vinrent de Sartre. »

(Deleuze, « Il a été mon maître », in « L'île déserte »)

C'est un bel éloge dont sont néanmoins exclus Merleau-Ponty et Camus pour cause d'absurdité de seconde main (on ne peut nier pour autant l'influence décisive de Nietzsche sur l'œuvre de Camus). Étrangement un an plus tard, dans « Nietzsche », Deleuze revient sur l'existentialisme « miné » par la dialectique :

« On nous invite toujours à nous soumettre, à nous charger d'un poids, à reconnaître seulement les formes réactives de la vie, les formes accusatoires de la pensée. Quand nous ne voulons plus, quand nous ne pouvons plus nous charger des valeurs supérieures, on nous convie encore à assumer « le Réel tel qu'il est », mais ce Réel tel qu'il est, c'est précisément ce que les valeurs supérieures ont fait de la réalité ! (Même l'existentialisme a gardé de nos jours un goût effarant de porter, d'assumer, un goût proprement dialectique qui le sépare de Nietzsche). »

(Deleuze, « Nietzsche », 1965, page 19)

L'« éloge continue avec cette fois « Critique de la raison dialectique » (1960) : étrangement dans « L'anti-Œdipe » Sartre sera fusillé pour cause de rareté :

« Nous parlons de Sartre comme s'il appartenait à une époque révolue. Hélas ! C'est plutôt nous qui sommes déjà révolus dans l'ordre moral et conformiste actuel. Au moins Sartre nous permet-il d'attendre vaguement des moments futurs, des reprises où la pensée se reformera et refera ses totalités, comme puissance à la fois collective et privée. C'est pourquoi Sartre reste notre maître. Le dernier livre de Sartre, La Critique de la raison dialectique, est un des livres les plus beaux et les

plus importants parus ces dernières années. Il donne à L'Être et le néant son complément nécessaire, au sens où les exigences collectives viennent achever la subjectivité de la personne. Et quand nous repensons à L'Être et le néant c'est pour retrouver l'étonnement que nous avons devant ce renouvellement de la philosophie. »

(Deleuze, ibidem)

Etrangement dans « L'anti-Cédipe » Sartre sera fusillé pour cause de « rareté » : le désir n'est pas l'expression d'un manque et, sur ce point dont on reparlera, Foucault avait tout faux !

Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale. Il est contre-produit par l'instance d'anti-production qui se rabat sur les forces productives et se les approprie. Il n'est jamais premier ; la production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable

(Deleuze et Guettari, « L'anti-Cédipe », page 35)

Ce qui est ici surprenant c'est que M. Clavel (« Qui est aliéné ? ») est appelé à la rescousse : pas de rareté, pas de manque, le désir est une machine à produire et certainement pas un aspirateur. Cela n'empêchera pas Deleuze, dans sa réplique cinglante aux nouveaux philosophes d'habiller Clavel en Dr Mabuse, génie du mal :

« Maurice Clavel remarque, à propos de Sartre, qu'une philosophie marxiste ne peut pas se permettre d'introduire au départ la notion de rareté : « Cette rareté antérieure à l'exploitation érige en réalité à jamais indépendante, puisque située à un niveau primordial, la loi de l'offre et de la demande. Il n'est donc plus question d'inclure ou de déduire cette loi dans le marxisme, puisqu'elle est immédiatement lisible avant, sur un plan d'où le marxisme découlerait. Marx, rigoureux, refuse d'utiliser la notion de rareté, et doit le refuser, car cette catégorie le ruinerait » (Qui est aliéné (, Flammarion, 1970, p . 330). »

(Deleuze et Guettari, ibidem, note 25, pages 35-36)

Ajoutons à tout ceci la position ambiguë de Deleuze vis-à-vis de Hegel : Olivier Tinland commence son analyse par la réception / recension de « Logique et Existence » de J. Hyppolyte :

« La première prise de position explicite de Gilles Deleuze vis-à-vis du hégélianisme se fait à l'occasion d'une recension de l'ouvrage de son maître Jean Hyppolite, *Logique et existence*, sous la forme d'une hypothèse de lecture pour le moins hétérodoxe. Dans cet ouvrage qui fut extrêmement marquant pour toute sa génération 10 et qui constitue pour l'essentiel une présentation éloquentes des principaux enjeux de la *Logique de Hegel* (rapport de la spéculation à la logique formelle, au langage, à la représentation, à l'anthropologie), Deleuze aperçoit la juxtaposition de deux théories distinctes, l'une conforme au hégélianisme, l'autre le débordant et laissant entrevoir son éventuelle subversion. La première, que Deleuze présente avec l'orthodoxie requise dans l'essentiel de la recension, est une « théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence » 11 et correspond à la conception proprement hégélienne de l'ontologie spéculative comme logique de l'identité de l'être et du sens subordonnant la différence (dont la vérité est la contradiction) à l'identité principielle. La seconde, qui est à peine esquissée à la fin du texte, prend la forme d'une interrogation tout à fait inattendue dans un tel contexte : à certains égards, « M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ? » »

(Olivier Tinland, *ibidem*)

Et Tinland d'ajouter que Deleuze avait déjà manifesté cette ambiguïté précédemment dans son analyse :

« Une telle interrogation était déjà annoncée, quelques lignes plus haut, par une autre question qui préfigure déjà les développements futurs du philosophe : « Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? [...] La même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? » »

(Olivier Tinland, *ibidem*)

Il n'y a pourtant pas de quoi être surpris ! Deleuze fut, il le dit lui-même, un fervent lecteur du Sartre de « *La transcendance de l'Ego* » et de « *L'être et le néant* » ; dans ce deuxième ouvrage, quand, dans la partie consacrée à l'être-pour-autrui, Sartre procède à une analyse de la dialectique du maître et de l'esclave, il ne dit rien d'autre : Hegel est indûment passé d'une position ontologique à une position ontique,

autrement dit anthropologique. Notons, en passant que, dans la foulée, Sartre conteste à Heidegger et son concept de Mit-Sein de ne pas l'avoir fait puisque Heidegger s'en est tenu au point de vue ontologique, se privant d'aborder l'être-avec dans le cadre de son effectivité.

CHAPITRE II

TRISCURRIUM PHILOSOPHICUM

L'ART DE LA PERVERSION

« Il me faut parler de deux livres qui me paraissent grands parmi les grands : Différence et Répétition, Logique du sens. Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes, en résonance énigmatique avec celle de Klossowski, autre signe majeur et excessif. Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien. »

(M. Foucault, « Thetrum Philosophicum », in « Dits et écrits », tome II, n° 80)

Un décor pour deux livres « majeurs », une « fulguration » nous dit Foucault et le siècle, un jour, peut-être, sera deleuzien : propos flatteur pour un philosophe nouvellement affirmé (il n'avait été jusque-là qu'un historien « pervers » de la philosophie) mais laissons, pour un instant seulement, Deleuze à la jouissance de son triomphe. Un tel éloge sous la plume de Foucault, le philosophe le plus en vue après Sartre, c'est plus que du pain béni : c'est une consécration. Mais tout cela est-il bien sérieux ? Foucault connaissait le « Nietzsche et la philosophie » de Deleuze et, à la lecture de « Différence et répétition », il a bien dû se rendre compte qu'il s'agissait là d'une sorte de « remake » complémenté, affiné, allégé sans doute de sorte qu'il devienne académiquement digeste. Foucault va très rapidement planter le décor :

« Renverser, avec Deleuze, le platonisme, c'est se déplacer insidieusement en lui, descendre d'un cran, aller jusqu'à ce petit geste -discret, mais moral- qui exclut le simulacre ; c'est aussi se décaler légèrement par rapport à lui, ouvrir la porte, à droite ou à gauche, pour le bavardage d'à

côté ; c'est instaurer une autre série décrochée et divergente ; c'est constituer, par ce petit saut latéral, un para-platonisme découronné. Convertir le platonisme (travail du sérieux), c'est l'incliner à plus de pitié pour le réel, pour le monde et pour le temps. Subvertir le platonisme, c'est le prendre de haut (distance verticale de l'ironie) et le ressaisir dans son origine. Pervertir le platonisme, c'est le filer jusqu'en son extrême détail, c'est descendre (selon la gravitation propre à l'humour) jusqu'à ce cheveu, cette crasse sous l'ongle qui ne méritent point l'honneur d'une idée ; c'est découvrir par là le décentrement qu'il a opéré pour se recentrer autour du Modèle, de l'Identique et du Même ; c'est se décentrer par rapport à lui pour jouer (comme dans toute perversion) des surfaces d'à côté. L'ironie s'élève et subvertit ; l'humour se laisse tomber et pervertit 1. Pervertir Platon, c'est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des stoïciens, les chimères voltigeantes d'Épicure. »

(M. Foucault, *ibidem*)

Un petit saut de côté, un décalage, filer le moindre détail, descendre jusqu'à « la crasse sous l'ongle » qui ne mérite pas d'être honorée au titre d'une Idée, tourner autour des plus petits détails, faire du para-platonisme, flirter avec les limites, se décentrer pour pouvoir jouer des surfaces d'à côté, tout ce qui est contraire au platonisme, tout ce à quoi il s'oppose, sans en sortir cependant, jouer sur les différences, les répétitions aussi où dans le geste seul est le même, non pas subvertir Platon en le ressaisissant dans une espèce de dialectique, non pas le contredire mais le différencier de l'intérieur, y introduire de la mouvance, des singularités, des lignes de fuite : ainsi se définit, chez Deleuze l'art de la perversion.

« Peut-on dire alors que, dans l'histoire, l'univocité de l'être a été pensée tour à tour trois fois : par Duns Scot, par Spinoza, puis enfin par Nietzsche qui le premier l'aurait posée non comme abstraction, non comme substance mais comme retour ? Disons plutôt que Nietzsche a été jusqu'à penser l'éternel Retour ; plus précisément, il l'a indiqué comme étant l'insupportable à penser. Insupportable puisque, à peine entrevu à travers ses premiers signes, il se fixe dans cette image du cercle qui emporte avec elle la menace fatale du retour de chaque chose -réitération de l'araignée ; mais cet insupportable, il s'agit de le penser, car il n'est encore qu'un signe vide, une poterne à franchir, cette voix sans forme de l'abîme, dont l'approche, indissociablement, est bonheur et dégoût. Zarathoustra, par

rapport au Retour, est le Fürsprecher, celui qui parle pour..., à la place de..., marquant le lieu où il fait défaut. Zarathoustra n'est pas l'image, mais le signe de Nietzsche. Le signe (à bien distinguer du symptôme) de la rupture : le signe le plus proche de l'insupportabilité de la pensée du retour ; Nietzsche a laissé à penser le retour éternel. Depuis un siècle bientôt, la plus haute entreprise de la philosophie a bien été de penser ce retour. Mais qui eût été assez effronté pour dire qu'il l'avait pensé ? »

(M. Foucault, ibidem)

Nietzsche penseur de l'univocité de l'être comme retour, insupportable par sa rotation sur lui-même : le cercle ramène toujours celui qui le parcourt à son point de départ, à son origine. Aussi le même de l'éternel retour, ce n'est pas ce qui revient sans cesse mais le retour lui-même tout comme le même est dans la répétition et non dans ce qui toujours se redit différemment. L'éternel retour du même devient ainsi le même éternel retour de l'autre, du différent, du singulier irréductible. Nietzsche a eu l'idée fulgurante de l'éternel retour mais c'est Deleuze qui l'a inscrit dans son paradigme de la différence : a-t-il pensé ce que Nietzsche n'avait qu'entrevu ? Peu importe ! C'est de Deleuze qu'il est question et Nietzsche, son Nietzsche, ne sera désormais qu'un faire-valoir. De Nietzsche Zarathoustra sera le « Fürsprecher », celui qui parle à sa place : un personnage conceptuel, répétiteur et jamais prophète, première figure du Nietzsche de Deleuze lui-même.

Reprendre à son propre compte le retour ouvre à Deleuze jusqu'à l'impensable d'une pensée nouvelle et même d'une pensée tout court : désormais, par un tour de passe-passe conceptuel, Deleuze a rendu à nouveau possible l'exercice de la pensée. Mais pour s'assurer que le retour porte bien la marque du différent, il faut encore que ce retour soit anarchique, excessif et nomade. Le retour, parce qu'à chaque fois il se déterritorialise, ne peut porter que la différence, une différence positionnelle bien sûr car les séries ne se répètent pas, la case vide est réagencement continu, déplacement inassignable : ce qui se répète, c'est la sérialisation, le processus, le modus mais jamais ce qui procédé.

« Le Retour devait-il être, comme la fin de l'Histoire au XIXe siècle, ce qui ne pourrait rôder autour de nous que comme une fantasmagorie du dernier jour ? Fallait-il à ce signe vide et imposé par Nietzsche comme en

excès prêter tour à tour des contenus mythiques qui le désarment et le réduisent ? Fallait-il au contraire essayer de le raboter pour qu'il puisse prendre place et figurer sans honte dans le fil d'un discours ? Ou bien fallait-il relever ce signe excédentaire, toujours déplacé, manquant indéfiniment à sa place, et, plutôt que de lui trouver le signifié arbitraire qui lui correspond, plutôt que d'en bâtir un mot, le faire entrer en résonance avec le grand signifié que la pensée d'aujourd'hui emporte comme une flottaison incertaine et soumise ; faire résonner le revenir avec la différence ? Il ne faut pas comprendre que le retour est la forme d'un contenu qui serait la différence ; mais que, d'une différence toujours nomade, toujours anarchique, au signe toujours en excès, toujours déplacé du revenir, une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze : une nouvelle pensée est possible ; la pensée, de nouveau, est possible. »

(M. Foucault, *ibidem*)

Au terme d'une analyse très deleuzienne en son style et ses concepts, l'examen se termine en feu d'artifice, clou du spectacle.

« Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous ; pensée génitale, pensée intensive, pensée affirmative, pensée a-catégorique - tous des visages que nous ne connaissons pas, des masques que nous n'avions jamais vus ; différence que rien ne laissait prévoir et qui pourtant fait revenir comme masques de ses masques Platon, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, tous les philosophes. La philosophie non comme pensée, mais comme théâtre' théâtre de mimes aux scènes multiples, fugitives et instantanées, où les gestes, sans se voir, se font signe ; théâtre où, sous le masque de Socrate, éclate soudain le rire du sophiste ; où les modes de Spinoza mènent une ronde décentrée, tandis que la substance tourne autour d'eux comme une planète folle ; où Fichte boiteux annonce : « Je fêlé ... moi dissous » ; où Leibniz, parvenu au sommet de la pyramide, distingue dans l'obscurité que la musique céleste, c'est le Pierrot lunaire. Dans la guérite du Luxembourg, Duns Scot passe la tête par la lunette circulaire ; il porte des moustaches considérables ; ce sont celles de Nietzsche, déguisé en Klossowski. »

(M. Foucault, *ibidem*)

La philosophie est un théâtre, un carnaval plutôt : les philosophes sont affublés de masques, la philosophie est un simulacre. Et si Deleuze les fait tomber les uns après les autres c'est, par le jeu des différences, pour leur substituer aussitôt d'autres masques de sorte que plus personne n'est distinguable : Leibniz, porté au sommet de la pyramide, se confond avec un Pierrot lunaire, Duns Scott s'est abrité dans une guérite et, par la lucarne circulaire, on n'aperçoit plus que ses énormes moustaches, celles de Nietzsche qui s'est lui-même déguisé en Klossowski. Si les différences se déplacent de telle sorte que chacun devient ses autres, c'est toujours en surface, à l'abri des moindres profondeurs : sur la scène philosophique les pas ne font résonner que le vide qui la sous-tend.

*« Pendant toute l'année on prépare les costumes
Dracula, Casanova
C'est un vrai plaisir de respecter les coutumes
Cendrillon, Napoléon
Aujourd'hui, je fais ce qui me plaît (me plaît)
Devinez, devinez, devinez qui je suis
Derrière mon loup, je fais ce qui me plaît, me plaît
Aujourd'hui, (aujourd'hui) tout est permis (tout est permis)
Aujourd'hui, (aujourd'hui) tout est permis (tout est permis)
Au bal, au bal masqué, ohé, ohé
Elle danse, elle danse, elle danse au bal masqué
Elle ne peut pas s'arrêter, ohé, ohé
De danser, danser, danser, danser, danser »*

(La Compagnie Créole, « Le bal masqué »)

Eloge de la facticité non pas au sens philosophique de contingence mais au sens didactique qui signifie artifice, caractère de ce qui est factice, c'est-à-dire faux car toujours imité. Les masques changent de figure mais c'est sans importance puisque les figures n'ont pas de visage : pas d'intériorité et donc pas de visages, aucune altérité mais des différences de singularités.

FACTICITE

Les masques.

De la facticité selon le sens commun,
On a coutume de dire qu'elle est une apparence,
Un masque artificiel dont se couvrent les uns,
Si bien que d'avec d'autres se marque la différence.

Pareille facticité, pourvu qu'on en abuse,
Conduit au ridicule qui en fait son propos.
S'agit-il d'une manière ou d'une simple ruse
Que par trop d'artifices s'éloigner du troupeau ?

Peut-il s'agir d'un jeu à être théâtral
Ou d'une conviction à paraître soi-même ?
D'ainsi se comporter, s'il n'est un carnaval,
À qui donc revient-il d'y lancer anathème ?

Du cache ou du caché, lequel doit être vrai
Pour qu'en telle attitude, il puisse être jugement
Qui de ces deux distingue et dise en vérité
Celui qui est factice et l'autre son tourment.

Il serait trop aisé de voir en cette manière
Une simple fourberie qui se voudrait tromper
Le témoin de la chose ; d'autant qu'en la matière,
Il n'est que peu de gens à être démasqués.

Car de la peau au masque, il est peu de distance
Et même il se pourrait qu'il n'y en ait aucune.
D'autant qu'il n'est de peau, qu'il soit dit en conscience,
Qui cache sous sa robe d'indicibles rancunes.

Les masques que l'on porte, trop souvent sont bavards :
Ils disent en quelques signes ce qu'on entend cacher ;
Qui choisit son grimage n'agit point par hasard :
Les traits de sa nature de ses choix sont la clé.

Il est mal-à-propos de juger les grimaces,
Si vrai qu'en sa tenue, nul ne peut confirmer
Qu'il n'est aucun travers et pas la moindre trace
Qui permet quelque doute sur sa sincérité.

Car ce n'est que théâtre, la scène de nos vies :
À chacun de nos rôles, il est habit qui sied.
Il serait vain de croire que à se justifier
Qu'en toute circonstance il faille se plier.

Ainsi tombent les masques au gré de nos humeurs :

Il suffit d'en changer pour autre se paraître.

À se multiplier il n'est pas de douleur :

De ne plus sembler soi, on en devient le maître.

Mais notre soi s'oublie d'ainsi jouer la scène :

À force d'être tous, on en devient personne.

De tomber tous nos masques vers rien ne nous amène

Car de s'être égaré en nous le dit résonne.

Notre soi envolé, on n'est plus qu'apparence :

En nos vides carcasses, on ne trouve rien qui vaille.

Tout règne dans la peau, objet de nos consciences :

D'un soi qui se dérobe, l'habit n'est plus vitrail.

Cimmedia dell 'arte : ne reste que Pierrot !

Ses jours ne sont que larmes car son cœur est brisé.

Amoureux éconduit qui pleure en ses propos

La chère Colombine qui s'en est détournée.

Crois-tu que sous ces larmes il y a bien tristesse ?

Il s'agit de couleurs dont son visage est peint :

Il n'est pas de rupture qu'un éploré confesse.

Tombe l'habit du clown, il n'est plus de chagrin.

Ce sont nos sentiments qui se sont attisés :
L'habit du clown n'est rien qu'un cercueil vide ;
Sur ce caisson sans âme, quelque larme est versée :
D'ainsi se lamenter il n'est que trop stupide.

A quoi bon mettre en terre ce qui n'est qu'un habit ?
Car le rideau tombé, notre Pierrot s'en va
Jouer un autre rôle qu'il n'a jamais appris :
En quittant son théâtre, il revient sur ses pas.

Et le voici ailleurs, improvisant son texte :
Qu'importe ce qu'il dit, si les mots semblent vrais ;
D'une succession de pièces, la vie n'est que contexte
Et en chacune des scènes, il nous faut bien jouer.

Les représentations nous font changer d'habit :
On pense être multiple, à changer de posture ;
D'un être ainsi plusieurs, quel serait son logis ?
D'un grimage à un autre, il n'est pas de mesure.

Les habits sont multiples mais non qui est dedans ;
Quelle que soit la voilure, elle ne cache que des corps ;
Il n'y a pas de soi dont elle fut contenant :
Le soi est tout entier ce qui se voit dehors.

Les costumes sont nombreux : pourtant ils ne sont qu'un !
C'est en cette unité que s'affirme le soi.
Cousu de mille habits, le soi n'est pourtant qu'un ;
Mais cet un est plusieurs : tel est son désarroi.

La contingence.

Au dire des philosophes, il est facticité
Qui de la contingence en est le synonyme.
Et ce n'est pas de masque qu'il est ici traité
Mais bien d'une solitude qui n'est pas théonyme.

Voilà qui nous rassure de nommer quelque dieu :
Quand même la finitude nous serait condition,
Qu'un possible salut nous soit donné des cieux,
Le sens vient à germer au chœur de nos raisons.

Comme il est bon de croire qu'il est quelque saveur
Qui de nos pauvres vies saura faire moisson ;
D'attendre la récolte embaume nos malheurs :
Il n'est pas de promesse dont dieu fit trahison.

A nos désespérances, le ciel nous fait réponse
Qu'il s'y cache quelque dieu dont on tira naissance ;
De nombre livres saints, nous en firent l'annonce,
Donnant à nos misères le réconfort du sens.

Car c'est de récompense dont on nous fait promesse :
A suer comme des ânes, dieu nous fera retour.
C'est un juste marché que d'aucuns nous confessent :
A semer sans répit, il est du sens à nos labours.

A ceux qui s'en détournent, il est promis l'enfer,
Aussi vrai que là-haut survécut quelque diable ;
De nous en avertir, c'est une bonne affaire :
Craignant d'être enfourché, je serai misérable.

Et dieu, en sa demeure, me prendra pour ami :
Mon labeur est offert à la divine cause.
D'obéir sans relâche prépare mon paradis,
Même si nombre de sages à mon projet s'opposent.

Il est grand temps ici d'arrêter mon délire,
A moins que de folie je veuille être accusé ;
A en dire davantage, on peut mourir de rire :
Je serais mal aisé qu'on put y succomber.

Bien des sages l'ont dit : notre monde est factice !
Que faut-il y comprendre, sinon qu'il n'a de cause ?
Jetés dans l'existence, il n'est point de prémisse
Qui se pourrait dès lors donner sens à la chose.

Cet être dont nous sommes se doit au pur hasard :
Il n'y a pas de cause à chercher au dehors.
Son dehors est néant qui fuit notre regard :
Rien au-delà de l'être que notre propre mort.

Or cet être est bien là dont on ne sait pourquoi :
D'où peut-il bien venir, même si c'est par hasard ?
Aux côtés de cet être, seul le néant s'assoit
Mais le néant n'est rien, même pas simple brouillard.

Si l'être est parvenu, il est sa propre dette :
Ne venant de son autre, il doit venir de soi.
Il n'est promis à rien, néant qui le rejette :
Il est sa propre fin mais ce n'est désarroi.

Il n'est d'explication que cette grande évidence :
Sa circularité fait de son origine
Le double de sa fin. Telle est notre conscience
Qui dans son être-au-monde, ainsi se l'imagine.

La circularité, telle est sa contingence
Car en son être-là, il n'est pas d'absolu ;
L'être-là se nourrit de sa surabondance
Mais perd-t-il tout son sens dès lors que dieu n'est plus ? ;

L'être-là ne peut être lieu de son propre sens ;
Or s'il a quelque sens, il le reçoit d'ailleurs.
En dehors de cet être, il n'est que la conscience
Qui est un pur néant, sans la moindre teneur.

Quel sens peut tenir l'être du néant qui n'est pas ?
Le néant lui fait sens dès lors qu'il s'en emplit.
Quand le néant se gave, ce n'est pas d'être-là,
Mais de son phénomène qui en lui seul surgit.

Cette caresse du néant donne à l'être son sens
Car c'est en son néant que l'être se fait autre ;
Si du néant l'être-là ne tire son existence,
Il y prend tout son sens sans qu'il en fut un autre.

En cette opération, il est bien des mystères
Et la métaphysique y doit quelque mission ;
Ici n'est pas le lieu qui se prête à le faire :
Il n'y a pas d'esquive au pied de la question.

Qu'il nous suffise ici de voir que l'être-là
Est pure facticité mais que cette contingence,
En fut-elle la limite, ne le condamne pas
Car il revient à l'être que l'on en prit conscience.

Et cette conscience de l'être qui en fait son objet,
Non sous les traits de l'être mais bien tel qu'il se donne,
En fait jaillir le sens et ses différents traits :
A l'être quelque sens nul besoin que dieu donne.

CHAPITRE III

POUR-PARLER 1

CHEMIN FAISANT....

Dans un coin de mon bureau, face à une fenêtre donnant sur le jardin, un fauteuil de lecture et, sur le côté, une longue table basse, refuge des objets les plus divers : une tasse de café froid, un cendrier, des crayons, ma montre, une balle de baseball, des couverts sales, des restes de nourriture, un livre,.... « C'est un véritable fouillis » me répète souvent ma fidèle Argiope qui est d'une nature bien ordonnée. Je lui réponds que chaque chose y est à sa place parce que c'est là que je l'ai déposée, que cette table est le territoire de mille plateaux. Mais ma charmante Argiope (qui se prend quelquefois pour ma mauvaise conscience) insiste : « et ce livre au milieu de tout ça, taché de café et baignant dans les restes d'un ancien repas, crois-tu vraiment qu'il est à sa place ? » Je m'y attendais évidemment ! « Ce livre, c'est « Mille plateaux » de Deleuze et Guettari, et tu peux me croire, il est à sa place, la seule qui lui convient, une chose parmi les autres : tout ce fouillis, comme tu parles, est un rhizome tout simplement. » Faisant d'abord la moue, elle ajoute : « Arrête avec ton Deleuze : il va te rendre fou ! ». Me rendre fou ? Mais elle ne comprend pas : « ma chère compagne, quand tu veux te distraire ou même t'amuser, tu tisses, tu lis une bande dessinée, tu regardes la télévision, que sais-je : et bien moi je lis Deleuze et ça m'amuse, tu peux le croire ! » Dubitative, elle finit par ajouter : « si Deleuze t'amuse, alors pourquoi écris-tu un Anti-Deleuze ? » Avec un air très sérieux (ou presque) je lui réponds : « si je l'écris, c'est pour les autres et en particulier pour tous ceux qui en parlent avec sérieux, les deleuziens surtout, parce que, pour eux, Deleuze est quelque chose comme un prophète, peut-être un boulimique, celui qui a digéré tous les autres, une fulguration, comme disait Foucault, un éclair dans la pensée. Deleuze a feint de ne pas comprendre (« un jour peut-être le siècle sera deleuzien ») mais Foucault l'avait d'« masqué : sous le vernis des mots, un « Theatrum philosophicum », une comédie philosophique, une dérision qu'il retournait d'ailleurs contre lui-même quand il se comparait à un clown ou à un don Juan de la philosophie (« A tous un enfant dans le dos » se

vantait-il) : un potache de la philosophie, je t'assure ! Pour Deleuze un livre est a-signifiant : quand tu le lis, il doit se passer quelque chose, une émotion ou un éclat de rire, par exemple. Si rien ne se passe, c'est que le livre n'est pas fait pour toi et qu'il vaut mieux en prendre un autre. Si tu prends « Mille plateaux », c'est un rhizome avec tous ses plateaux, une constellation si tu préfères ; quand tu lis, il y a des plateaux qui ne te parlent pas, qui ne provoquent rien alors que pour d'autres c'est le contraire. Quand je lis le plateau sur le devenir-femme ou autre chose, je ris et je me dis : quels cons, ces deux-là ! Les plateaux, comme tous ses autres livres d'ailleurs, c'est des morsures, des piqûres de moustiques ou, pire encore, de mouches charbonneuses : soit tu es immunisée et tu ne ressens rien, soit ça te démange. Si tu ne ressens rien, arrête de lire car tu perds ton temps et passe à autre chose. Tu te souviens du « Godot » de Beckett : au théâtre ça finissait toujours en bagarre et, quand Mathilde, notre fille, l'a lu, elle a bien rigolé, m'a-t-elle dit. Ne cherche pas plus loin : quand on demandait à Beckett « Qui est donc ce Godot ? », il répondait toujours qu'il n'en savait rien. La « Logique du sens », c'est que le sens n'a pas de logique : pour moi la table basse, telle que tu la vois, elle a du sens alors que, pour toi, elle n'en a pas. Elle me parle si tu préfères et je l'aime bien comme ça : mon ordre à moi, c'est le désordre. La tache de café, ça fait partie du livre qui, en entrant dans mon histoire, a bu un peu de mon café.

Il y a plusieurs manières de lire Deleuze : il y a ceux qui le lisent religieusement, les deleuziens et beaucoup d'américains, comme on bouffe une hostie ; ensuite il y a les offusqués qui s'empressent d'écrire à leur tour que son anti-héros, « L'anti-Œdipe » est une perversion du véritable ; il y a encore tous ceux qui ont lu quelques pages et qui, s'étonnant de n'y rien comprendre (ce qui est pourtant tout à fait normal) ont renoncé aussitôt ; il y a enfin ceux qui, en lisant, s'amusent beaucoup de toute cette dérision et je ne te parle pas de ce qu'on peut écrire sur lui : les fidèles évidemment qui, avec le plus grand sérieux, sont plus deleuziens que Deleuze lui-même. J'ai lu récemment que Sartre serait, lui aussi, un deleuzien : le cimetière de Montparnasse n'a pas fini d'en rire et je suis sûr que Deleuze en rit autant. Tu comprends pourquoi « L'anti-Deleuze » : Deleuze s'est imposé à toutes les sphères du Savoir, celui de l'entrepreneuriat et, là je ne ris plus, celui de l'art de la guerre avec Tsahal notamment. Deleuze est un « passeur », lit-on souvent : soit ! Mais d'où vient-il et surtout où va-t-il ? Manifestement tout le monde ignore que

Nietzsche a bu toute l'eau du Styx et n'y a laissé qu'un fond boueux, ce qui rend la traversée plus redoutable encore.

Quand Foucault disait que le siècle, peut-être, serait deleuzien, il ne pensait pas si bien dire ; mais pouvait-il prévoir que notre aujourd'hui ne serait ni le sien ni celui de Deleuze ? Heidegger n'a cessé de le répéter : il est urgent, et bien plus encore que quand il le disait, que les hommes se mettent enfin à penser. Les hommes contemporains se sont offert le luxe d'une course contre la montre avec eux-mêmes : seule la pensée peut la freiner et, s'en donnant les moyens, peut-être même l'arrêter. L'homme d'aujourd'hui ne perçoit pas qu'il joue contre lui-même ; « la femme est l'avenir de l'homme » disait Aragon : comme je voudrais que ce fut vrai ! « Seul un dieu peut nous sauver » a conclu Heidegger : pour ma part je pense plutôt à une abeille. Quant à dieu, il ne reviendra que le jour où l'homme saura s'en montrer digne, supposant qu'il aura su d'abord se montrer digne d'une simple abeille. »

Intriguée semble-t-il, Argiope décide de s'asseoir et commente : « je suppose que l'abeille fait référence à la menace écologique. Quand tu dis, en rappelant Heidegger, qu'il devient urgent de penser, qu'est-ce que tu veux dire ? Est-ce que jusqu'ici l'homme n'aurait pas pensé ou alors peu et surtout très mal. Si c'est le cas, alors que veut dire pour toi penser ? Et qu'est-ce que tu attends de cette pensée ? » J'ai l'impression que mon Argiope n'a pas l'intention de me lâcher et, en fin de compte, c'est tant mieux : d'habitude nos discussions sont d'ordre familial ou plus prosaïquement domestique.

MOI : il n'est pas simple de répondre à ta question : alors, si tu veux bien, je vais commencer par planter le décor. Avec l'achèvement de la métaphysique et, ensuite, de la philosophie, Nietzsche et Heidegger ont ouvert la voie à une nouvelle manière de penser, en totale rupture avec tout ce qui avait été fait auparavant. En 1969 Heidegger confiait à l'Express que, jusque-là, l'homme avait beaucoup agi et trop peu pensé. Pour Heidegger le déclin, ou l'accomplissement, de la philosophie coïncide avec la montée en puissance de la technique : c'est ce qu'il appelle le nouveau commencement, le premier étant celui de la naissance même de la philosophie au temps des Grecs, particulièrement avec Parménide et par la suite Platon. Selon Heidegger, la technique fait peser sur l'humanité un péril qui pourrait mener jusqu'à la disparition de l'homme lui-même : aussi il assigne à la pensée la tâche de penser

l'essence de cette technique : qu'est-ce que la technique ? En répondant à cette question, l'homme pourra, selon lui, se prémunir contre la menace qu'elle représente et, du même coup, assurer son salut. Quand il dit, au Spiegel en 1966, que « seul un dieu peut nous sauver », il estime, je présume, que l'homme n'est pas en mesure d'assumer lui-même sa propre destinée face au danger de la technique. Il ajoute que le rôle de la pensée est de nous préparer à l'accueil de ce dieu salubre, bien que la pensée ne saurait suffire à nous mener jusqu'à lui : c'est en ce sens que, selon lui, la pensée appelle la poésie qui, seule, peut nommer le sacré et le divin. En 1969, face à L'Express, il n'évoque pas cette nécessité et s'en remet à la seule pensée.

ARGIOPE : et pourquoi Heidegger, en l'espace de trois ans seulement, a-t-il changé de perspective ?

MOI : les propos de 1966 font partie d'une interview accordée au Spiegel qui, d'un commun accord, ne devait être publiée qu'après sa mort, soit en 1976. J'imagine que lors de l'entretien à L'Express en 1969 Heidegger avait des raisons de se montrer plus réservé et d'ailleurs ses réponses sont, pour la plupart, fort brèves : problème de langue ou retenue, je n'en sais rien.

ARGIOPE : merci pour ces précisions ! Tu peux donc aborder mes questions nouvelles : je t'écoute...

MOI : cette pensée nouvelle doit être abordée sous deux angles différents : d'une part les conditions de son exercice et d'autre part les contenus d'une telle pensée ou, à tout le moins, ce sur quoi elle doit s'interroger en priorité. S'agissant des conditions cette pensée doit rompre, c'est impératif, avec les grands principes de la logique d'Aristote qui ont prévalu jusqu'à Nietzsche : je pense en particulier aux principes d'identité, de contradiction et du tiers-exclu. La conséquence immédiate est que, sans devoir nécessairement en sortir, il faut élargir le cadre trop étroit de la Raison qui s'est imposé jusqu'à Kant compris. Deuxième chose : il faut absolument se déprendre de la théorie de la connaissance développée par Kant dans sa « Critique de la raison pure ». Cela implique plusieurs choses : en finir avec la distinction noumène / phénomène ; en finir avec les catégories de l'entendement ; élargir le cadre de l'imagination que Kant a marginalisée ; admettre, sur base de l'élargissement de la Raison que l'on vient d'évoquer, que la Raison soit en mesure d'énoncer des idées qui, si elles demeurent des hypothèses (ce

qui est moins restrictif que des postulats), d'une part ces idées ne donnent pas nécessairement lieu à des antinomies et d'autre part elles ne sont pas limitables aux trois idées kantienne. La dernière condition concerne l'usage des concepts : on doit admettre d'une part la dimension doublement métaphorique des concepts (le mot n'est pas la chose qu'il désigne et le concept n'est pas un mot mais sa métaphore) et d'autre part que les concepts ne sont pas univoques et que peut être associé à un même concept tout un champ sémantique. Je veux dire par là que les concepts révèlent leur véritable sens à partir du contexte qui les emploie.

ARGIOPE : jusqu'ici j'ai la franche impression que tu ne t'éloignes que bien peu de la philosophie selon Deleuze et Guattari...

MOI : au contraire ! Quand je dis que le concept, en particulier s'il est polysémique, prend tout sens dans le contexte qui l'emploie, j'affirme du même coup que ce contexte est lui-même signifiant et qu'à ce titre il permet de préciser le sens du concept lui-même en lui apportant ce qui, d'un point de vue sémantique, ce qui lui manque. Tributaires du structuralisme, Deleuze et Guattari réfèrent le sens d'un signifiant à la position qu'occupe, dans la deuxième série, le signifié qui lui correspond : selon eux, le sens est toujours de position. C'est du reste pour éviter l'écueil du même qui est inhérent au structuralisme que Deleuze introduit la notion de case vide qui, circulant entre les signifiés, opère comme différenciateur ; dans le cadre de leurs travaux communs, Guattari insistera pour que cette notion soit abandonnée et que lui soit substituée celle de machine. Par ailleurs Deleuze n'a pas à faire l'économie du principe de contradiction puisque, dès son premier écrit sur Nietzsche (« Nietzsche et la philosophie »), il n'aura de cesse de se servir de Nietzsche pour réfuter la dialectique hégélienne. La dialectique selon Hegel est, de mon avis, la première tentative, jugée trop abstraite, de dépasser le principe de contradiction. Il y a derrière cette récusation une lecture franchement erronée de la volonté de puissance telle qu'elle se présente chez Nietzsche.

ARGIOPE : et les catégories de l'entendement dans l'architecture kantienne ?

MOI : il les récuse évidemment : d'une part rien ne saurait être déduit dialectiquement d'une Raison qui, du reste, n'est, selon Deleuze, qu'une abstraction et d'autre part Deleuze, en référence à Hume, se présente lui-même comme un empiriste.

ARGIOPE : il reste cependant la différence que Kant établit entre noumène et phénomène : Deleuze les réfute également ?

MOI : là tu mets le doigt sur une faille chez Deleuze que Badiou a d'ailleurs beaucoup discuté dans son « Deleuze bien que son argumentation était, selon moi, largement insuffisante. La philosophie de Deleuze est, de son propre aveu, un empirisme transcendantal : si son empirisme, comme je l'ai dit, nous renvoie à Hume, Kant est totalement étranger au caractère transcendantal de cet empirisme. Le plan d'immanence recueille tous les objets actuels, autrement dit actualisés ou existant et réels mais ce recueillement est toujours partiel car une composante au moins de l'objet est réelle mais non actuelle : c'est dans le virtuel que sont recueillies ces parties manquantes. Elles ne sont du reste pas manquantes puisqu'elles sont réelles : Deleuze a une horreur malade du manque. Dès lors, rétorque Badiou, Deleuze introduit dans l'objet une duplicité ou une différenciation si tu préfères qui ruine sa théorie, héritée de Spinoza, de l'Etre comme Un-Tout. Pas du tout, répond Deleuze, car ces deux composantes sont indiscernables (merci Leibniz !). Donc deux plans interconnectés : celui de l'immanence et celui du virtuel.

ARGIOPE : si je comprends bien, ce qui se recueille dans le virtuel, ce sont des possibilités à venir, des possibilités futures au sens de Sartre ?

MOI : pas du tout ! Le possible est un irréel, c'est-à-dire quelque chose qui non seulement n'existe pas mais qui ne saurait exister. Ce qui est recueilli dans le virtuel est réel et donc ne peut pas être un possible. En outre même s'il n'est pas actualisé bien qu'il soit réel, il ne peut pas être futur ou à venir car alors ce serait un possible. Donc le plan du virtuel qui, bien qu'il lui soit connecté, ne peut être simplement intégré au plan de l'immanence, bénéficier de la même spatialité : voilà pourquoi il est transcendantal, c'est ce que Bergson appelait la spatialité du temps.

ARGIOPE : je veux bien, comme tu l'as suggéré, élargir ma Raison mais cette spatialité du temps ne rentre quand même pas dedans.

MOI : mais tu peux tirer sur ta Raison autant que tu peux, tu n'y changeras rien : rappelle-toi que, pour Deleuze, la Raison, c'est une abstraction, autrement dit ça n'existe pas. Il n'y a pas de dedans, seulement un dehors : aucune intériorité, ce que Tournier appelait, se méprenant sur Sartre, l'impersonnalisme et que Deleuze a repris à son propre compte.

ARGIOPE : tu dis parfois que Nietzsche a mis le feu aux idées mais, si je te comprends bien, Deleuze a éteint toutes les nôtres. Est-ce que tu peux tout de même faire en sorte que j'y vois un plus clair au sujet de ce virtuel ?

MOI : je vais essayer mais je ne te promets rien. Pour Deleuze, il n'y a que des singularités, aucune nature des choses, ce qu'on appelait autrefois des essences. Une singularité, si tu veux, c'est un événement et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'on présente souvent le deleuzisme comme une philosophie de l'événement, ce que conteste vivement Badiou puisque, dit-il, le penseur de l'événement c'est lui. Pour penser l'événement, Deleuze s'inspire de Péguy, son livre « Clio », lui-même particulièrement influencé par Bergson. Si, pour Deleuze, un événement est toujours condamné à être digéré par l'histoire totalisatrice (l'histoire est la poubelle des événements), il présente néanmoins une dimension particulière qu'il appelle, en référence à Péguy, « interne ». C'est ici que les choses deviennent cocasses car d'une part il n'y a dans « Clio » aucune occurrence de ce terme et d'autre part ce terme intervient une fois seulement dans le grand poème « Eve » mais dans un sens totalement différent de celui que lui prête Deleuze. Péguy l'utilise à l'occasion de l'Epiphanie quand les Rois Mages visitent Jésus dans sa crèche à Bethléem : le terme concerne le visage du nouveau-né et est associé au terme « profond », en d'autres termes il vise la mission même de Jésus qui est une mission royale d'une immense profondeur mais encore intériorisée. On pourra y revenir mais, si tu es d'accord, j'aimerais ouvrir une parenthèse pour évoquer, tu comprendras pourquoi, une notion souvent utilisée par Heidegger : Ereignis.

ARGIOPE : j'ai lu des choses à ce propos et je pense savoir que sa traduction française a fait débat.

MOI : en effet ! Comme tu sais, l'édition allemande des œuvres de Heidegger est toujours en cours et dès qu'un nouvel opus est publié, les traducteurs attirés nous en livre la version française. Ainsi les « Beiträge zur Philosophie : (zum Ereignis) » ont été traduits, ce qui a pris neuf ans, en français par François Fédier, un ami de Heidegger, par : « Apports à la philosophie : de l'avenance ». Là commence le débat : alors que de nombreux spécialistes de Heidegger contestaient cette traduction de Ereignis par « avenance », Fédier n'a pas ménagé ses efforts pour justifier ce choix. En allemand courant, Ereignis se traduit par « événement », ce

qui de mon avis, ne cadre pas avec la pensée de Heidegger. Comme tu le sais, puisque tu lis mes notes de travail, j'ai fait le choix personnel de le traduire par « avènement », ce qui m'a semblé plus cohérent avec la pensée du maître mais aussi avec mes propres intentions d'écriture. L'avènement est, en quelque sorte, une inauguration, c'est-à-dire le commencement de quelque chose d'important et durable (comme l'accession au trône d'un nouveau roi) mais également une auguration, au sens où il est prometteur de changement très importants, voire essentiels. Bref il y a dans l'avènement une charge temporelle qui, chez Heidegger mais aussi Sartre, est indissociable de la question de l'Être. Si l'avènement est, en quelque sorte, un événement superlatif, l'événement, au sens le plus courant, conserve effectivement une singularité dont la charge temporelle n'est jamais à négliger mais qui, de manière générale, ouvre vers un champ beaucoup plus restreint de possibles. Mais il s'agit là d'une distinction relativement formelle qui n'autorise pas à présumer de ce dont l'événement peut s'avérer porteur. Ainsi si notre rencontre autorisait, à son époque, d'être classée comme événement, je considère rétrospectivement qu'il s'agissait plutôt d'un avènement. Qu'en penses-tu ?

ARGIOPE : je suis assez d'accord avec ce que tu dis, d'autant qu'elle n'a pas encore tenu toutes ses promesses. Mais, pour revenir à Heidegger, il est manifeste que son langage pose, en raison de ses particularités, des problèmes à la fois de compréhension et de traduction qui d'ailleurs n'ont pas manqué de l'irriter.

MOI : la plus célèbre sans doute concerne le Dasein et Heidegger s'en est plaint auprès de son ami français Jean Baufret dans une lettre de 1945. Traduire Dasein par « être-là », c'était confiner Heidegger dans une philosophie de la finitude : le Dasein comme être-jeté. Ceci explique sans doute que par la suite il a eu recours au terme « Da-Sein » dont le trait d'union justifiait qu'il soit traduit par « être-le-là » bien plus conforme au Da-Sein comme ouverture à l'Être. Dans le même ordre d'idée, quand Baufret a traduit la conférence « Le tournant » de 1962, il a refusé de traduire « Gestell » qui, de l'allemand courant, peut être traduit par « dispositif », un terme très deleuzien d'ailleurs mais totalement étranger au texte de ladite conférence.

ARGIOPE : il y a d'ailleurs des traductions qui ne craignent par le ridicule comme la traduction de « Seyn » par « Estre » : il aurait suffi, me semble-

t-il, d'écrire « Etre » avec une majuscule, comme tu le fais toi-même. Mais ne penses-tu pas qu'on pourrait, à présent, revenir sur cette notion de « internal » ?

MOI : disons qu'en optant, contre Péguy, pour l'internal, Deleuze fait droit, ici aussi, à la spatialité du temps chez Bergson, de sorte que l'internal s'inscrit dans le virtuel au sens où l'entend Deleuze. Pourquoi alors ne pas opter pour le concept de « éternel », lui aussi spatialisant, que l'on trouve chez Jarry ? Il n'y a chez Péguy pas la moindre équivoque : voulant marquer la dimension a-temporelle de l'événement, il opte pour le concept d'éternel, ce qui soit dit en passant, le rapproche de la conception nietzschéenne de l'éternel retour. Evidemment la notion d'éternité est totalement étrangère à la pensée de Deleuze. L'éternité ainsi comprise par Deleuze est à rapprocher de la notion de durée chère à Bergson, notion qui contredit la continuité d'un temps dont le fractionnement exprime la succession plutôt que l'écoulement. Ce qui dure, autrement dit semble persister, s'il trompe le temps, ne lui échappe cependant pas : la durée n'est pas un présent permanent mais bien une succession de présents qui, sous un angle psychique particulier, semble résister à l'épreuve du temps. Mais en définitive la durée ne fait qu'exprimer un laps de temps écoulé entre deux instants situables discrètement dans le temps. Cette permanence qui semble la caractériser n'est cependant pas de l'ordre du temps lui-même ; la durée désigne, par exemple, une attente ennuyeuse et statique, comme on pourrait l'affirmer d'une personne décédée il y a trois mois ou encore d'une incarcération : ainsi être condamné à une peine de deux années de prison, c'est être condamné à une durée, celle d'une absence. Le temps est mis hors-jeu au bénéfice de sa spatialisation : l'emprisonnement est, de ce point de vue, une virtualité.

ARGIOPE : puisqu'on s'en est donné le temps et pour autant que tu sois d'accord, ne pourrait-on pas revenir sur la question initiale de la nouvelle pensée. J'imagine que ton cheminement croisera, ici encore, les chemins empruntés par Deleuze, mais je dois t'avouer que la perspective d'un penser autrement m'intrigue et attise ma curiosité.

MOI : le point de départ, c'est, comme tu le sais, le tournant amorcé par Nietzsche et Heidegger : voilà une chose, ce n'est pas la seule, qui nous est commune avec Foucault. Cependant leurs points de vue, quoi qu'en dise Heidegger, ne sont pas les mêmes : quand Nietzsche dénonce le

nihilisme passif inhérent à la décadence, il se place du point de vue des valeurs ; quand Heidegger aborde le déclin de la philosophie et sa concomitance avec l'essor de la technique, il se place d'emblée sur le terrain de l'ontologie ou, si tu l'entends mieux ainsi, de la post-métaphysique. Si on fait droit à leurs approches respectives entre lesquelles il y a nécessairement de nombreux points de convergence, la pensée nouvelle, telle que je peux la concevoir, doit en tenir compte, ce qui implique d'identifier ces convergences. Dans « L'expérience de la pensée » (1954) Heidegger nous ouvre des pistes de réflexion particulièrement intéressantes : à nous de les recueillir et de les rendre fécondes. Si ce sont les pensées qui viennent à nous, il faut bien qu'elles viennent de quelque part : quand Nietzsche dit, contre Descartes, « ça pense », en bon précurseur de Freud, il parle d'un « ça » intérieur qui deviendra, par la suite, l'inconscient de la psychanalyse. En revanche pour peu que l'on est pensé, ça ne peut venir que du dehors. Je veux dire que si ce sont les pensées qui viennent à nous, c'est qu'un dehors les souffle dans le creux de nos oreilles, comme le démon de Socrate, à moins qu'il y ait un entre-deux...

ARGIOPE : le corps par exemple ?

MOI : en aucune façon ! Je préfère encore penser que la phrase de Heidegger est une métaphore. La pensée du dehors, c'est du Deleuze, une théorie qu'il développe en particulier dans le dernier chapitre de son livre sur Foucault (« Foucault », 1986) et c'est là du reste qu'il présente son fameux « diagramme de Foucault ». Si tu veux, c'est un livre sur Foucault qui, grossièrement, ne parle que de Deleuze et ce qui ne manque pas de surprendre, c'est que, sur la couverture, au-dessus du titre « Foucault », c'est la photo de Deleuze qui est imprimée : ou bien c'est un masque, Foucault se cachant derrière Deleuze, ou bien c'est un avertissement trop subtil pour qu'on s'en aperçoive : Deleuze au meilleur de sa forme !

ARGIOPE : un art de la perversion, pour le dire à la manière de Foucault mais ce diagramme de Foucault, c'est quoi plus précisément : je me souviens que Foucault utilise ce terme dans « Surveiller et punir »...

MOI : c'est exact et, à ma connaissance, c'est la seule fois : le diagramme, c'est un concept forgé par Guy Châtelet (un mathématicien collègue de Deleuze à Vincennes) que Deleuze et Guattari ont intégré dans leurs propres analyses. Dans « Surveiller et punir », Foucault, en référence au panoptique de Bentham, évoquait un dispositif d'auto-surveillance tandis

que le diagramme de Foucault est un schéma de la main de Deleuze par lequel il entend figurer la pensée de Foucault en lui imprimant ses propres schèmes et sa propre schématisation. Les strates font référence aux archives sur lesquelles a travaillé Foucault et qui ne sont que des paradigmes qui ont prévalu à des époques différentes.

ARGIOPE : tu parles, en ce qui concerne « Surveiller et punir », de la justice spectaculaire en vogue à l'âge classique versus les univers carcéraux disciplinaires qui se sont imposés au 19^{ème} siècle.

MOI : c'est ça mais après « Surveiller et punir » qui date de 1975, la pensée de Foucault a changé de posture : avec « La volonté de savoir » en 1978, il a entamé son « Histoire de la sexualité » qui devait le mener jusqu'au « Le souci de soi ». Deleuze a très mal pris d'ailleurs ce tournant chez Foucault, en témoigne « Désir et plaisir », la lettre publique qu'il a adressé à son vieil ami dans la foulée : Foucault n'a pas daigné répondre et ils ne se sont jamais revus. Ce que Deleuze reprochait en substance à Foucault c'est son changement de position relativement au pouvoir : Foucault avait déjà précédemment substitué à son concept de « société disciplinaire » celui de « société de contrôle » mais, avec « La volonté de savoir » il va beaucoup plus loin, admettant même qu'il y a une vérité du pouvoir. En outre Deleuze a bien perçu que Foucault entendait désormais se recentrer sur le sujet comme en témoignent d'ailleurs ses cours au Collège de France à cette époque ; enfin en accordant la priorité au plaisir, Foucault se détache de Deleuze, Guettari, du CERFI et de « L'anti-Œdipe », un ouvrage, soit dit en passant, que Foucault n'avait pas apprécié. En définissant le désir par le manque, c'est toute la machine Deleuze-Guettari que Foucault fait exploser. S'agissant de la justice et après avoir mené campagne contre les Quartiers de Haute Sécurité, Foucault ne pouvait que se rendre compte qu'il s'était engagé dans une impasse. Si à l'époque classique la justice était essentiellement punitive et exemplative (les châtiments étaient publics : souviens-toi des premières pages de « Surveiller et punir »), avec la systématisation des milieux carcéraux réservés à l'exécution des peines, la justice est devenue rétributive sur base d'un code pénal : « j'ai payé ma dette » est convaincu le libéré. Mais c'est méconnaître le milieu carcéral pour le considérer comme un espace disciplinaire ayant vocation à éduquer les détenus en recourant à toute une panoplie d'artifices : en témoignent le taux particulièrement élevé de récidive. Les moyens de prévenir la criminalité, à défaut d'éducation des criminels, sont peu nombreux : le sursis, la

libération conditionnelle et le bracelet électronique qui, parce qu'ils sont autant d'épées de Damoclès suspendues par-dessus la tête des criminels potentiels, ont un véritable pouvoir de dissuasion. En milieu carcéral, la répression est le fait de matons « véreux » qui ont leurs « têtes de turc » : on pourrait reprendre ici le concept deleuzien de micro-fascisme. Quant aux QHS et autres mesures d'isolement, ils répondent à des nécessités de sauvegarde : sauvegarde de l'instruction par la mise au secret, sauvegarde du détenu lui-même compte tenu des menaces émanant d'autres détenus (exemple : Marc Dutroux), sauvegarde des détenus eux-mêmes et du personnel pénitentiaire compte tenu d'instincts prompts à tuer et incontrôlables de certains détenus isolés (exemple : Nestor Pirotte). Je pense que Foucault n'a pas mis longtemps à se rendre compte qu'il faisait fausse route : les seuls pouvoirs qui s'exercent en milieu carcéral sont ceux que s'autorisent des individus singuliers, détenus ou membres du personnel.

ARGIOPE : après cet excursus qui ne manque pas de pertinence, si on revenait aux archives de ce cher Foucault ?

MOI : ces archives ont deux dimensions, le visible et le dicible, déterminées par l'époque à laquelle se rapporte l'archive. Foucault a pu constater que, à travers l'histoire, ces deux dimensions n'étaient pas forcément concordantes : c'est dans cette discordance que Deleuze introduit sa notion très personnelle de pli qui opère comme une fissure dans le plan de l'intériorité, nécessairement vide, et autorise entre le dehors (le dessus de la ligne du dehors) et le dedans (l'en-dessous de cette même ligne) des échanges. Ces plis sont, nous dit Deleuze, des zones de subjectivation, c'est-à-dire d'assujettissement, de plissement du dedans à ce qui lui est extérieur ; le dedans n'existe pas comme tel puisqu'il est toujours investi par le dehors. Toute cette théorie, on l'a déjà souligné, repose sur une mésinterprétation des premiers écrits philosophiques de Sartre (« La transcendance de l'Ego » et « L'être et le néant »). Les hommes, dépourvus de conscience, sont des machines désirantes traversées par les flux d'une machine abstraite, émanation du dehors et sans cesse réajustable (le pouvoir répressif). Les machines désirantes sont des processus de production (l'inconscient est une usine) et d'investissement dans l'immanence du dehors où ils se heurtent, aux grés des configurations de cette production, à des codes établis par le pouvoir : le désir, qui n'est pas manque mais production incessante, se trouve, au voisinage de ses codes, réprimé et / ou asservi à d'autres modalités de

production (c'est le principe même du capitalisme qui, supprimant les codes, investit cet espace de production et le détourne sournoisement à ses propres fins).

ARGIOPE : ces machines désirantes, comment deviennent-elles en certaines occasions des machines de guerre ?

MOI : il arrive effectivement que, à un niveau moléculaire, des machines désirantes se transforment en machines de guerre, singularités contestatrices du dehors comme ordre molaire ; si ces machines de guerre se constituent en micro-résistances face à des micro-pouvoirs, elles ne sont pas en mesure de renverser le dehors molaire mais, tout au plus, de le perturber. Les actes terroristes décentralisés sont une illustration extrême de ces micro-résistances à l'ordre établi ; on peut également songer aux grèves sauvages ou encore à des actes collectifs d'insoumission. Les particules informelles que tu aperçois au-dessus de la ligne et qui sont propulsées dans le molaire à partir des plis sont les représentations de ces tentatives isolées.

ARGIOPE : que sont précisément ces plis ? Par ailleurs le diagramme donne l'impression que deux plans sont coextensifs. Tu peux m'en dire un peu plus ?

MOI : il n'y a qu'un seul plan : c'est celui du dehors puisque le dedans n'existe pas. Ce plan n'est pas entièrement lisse : il présente des rugosités qui sont comme des points d'achoppement, ces fameux plis. Si tu veux, il n'y a qu'un plan mais ce plan est traversé par un « autre » plan qui est celui du virtuel : il le traverse en suivant ce que Deleuze et Guettari appellent des lignes de fuite et qui, dans le cas présent, sont les flux de la machine abstraite qui traversent, de part en part, les machines désirantes dont ils captent les désirs pour les ordonner à une production conforme aux exigences du dehors qui opère comme une structure. Aux séries qui composent cette structure dans le structuralisme, les deux auteurs ont substitué la notion d'agencement dont les variations dans le plan structurel ne sont plus le fait de la case vide comme différenciation (une notion du reste récusée par Guettari) mais des machines dont les déplacements sont codés par la machine abstraite, c'est-à-dire les flux qui les traversent : la pensée de Deleuze est, par définition, un nomadisme. Tout bouge continuellement sur le plancher de l'immanence : le plan est une surface de jeu et, pour Deleuze, il n'y a d'épaisseur que celle de la peau. Le corps machinique est un corps plein puisqu'il ne manque de rien

et, paradoxalement, c'est un corps sans organes : le corps machinique est nécessairement inorganique et donc il n'y a pas de paradoxe. La vie, qui est centrale chez Nietzsche et les éthologistes auxquels les deux auteurs empruntent (Von Uexküll notamment), est dépréciée au bénéfice de l'agencement qui n'est jamais organisation (d'où l'absence d'organes) : un organisme n'est que marginalement vivant car il est avant tout un dispositif.

ARGIOPE : on ne cesse de rappeler qu'il y aurait entre Deleuze et Foucault une réelle amitié et même une amitié philosophique. Deleuze a d'ailleurs confirmé qu'entre lui et Foucault de nombreuses convergences même si leurs objectifs intellectuels, c'est Deleuze qui le dit, étaient différents. Comment aurait-il pu faire un enfant dans le dos de Foucault ?

MOI : leurs divergences sont beaucoup plus profondes que ne l'admet Deleuze et s'il reconnaît une divergence d'objectifs, il ne dit rien d'une différence bien plus fondamentale qui est celle de leurs trajectoires et de leurs positionnements respectifs autant dans la réalité historique de l'après-guerre que dans l'évolution des idées à cette époque. François Dosse, en historien de la philosophie en France au 20^{ème} siècle, a épluché leurs différends mais il a néanmoins commis quelques erreurs. Quand il dit, par exemple, que Deleuze et Foucault ont trouvé à se loger dans l'espace ouvert par la mise en retrait de Sartre et la récusation de la phénoménologie, il s'écarte de la vérité historique. Durant les années 1960, Sartre n'est certainement pas en retrait et je dirai même qu'il continue d'occuper le devant de la scène. Dès la fin des années 1940 et jusqu'au début des années 1960, les écrits de Sartre deviennent, pour l'essentiel, politiques et engagés, ce qui contribue à renforcer son image publique et à le rendre incontournable. On ne peut ignorer ses ruptures fracassantes avec Camus, Claude Lefort et Aron : on ne l'attaque pas de front sans y laisser de nombreuses plumes. Foucault a pu en faire l'expérience quand Sartre a critiqué publiquement « Les mots et les choses » en 1966 ; Foucault se contentera de répondre (dans un souci d'apaisement ?) que Sartre ne l'a pas compris et que sans doute, trop occupé, il n'a pas lu son livre (ce qui serait surprenant de la part de Sartre, lecteur boulimique). Pour ce qu'il en est de la phénoménologie, elle demeure bien présente sur le sol français : Merleau-Ponty mort en 1961, Sartre lui-même et de nombreux héritiers de Husserl et Heidegger comme Ricoeur, Lévinas, Derrida, De plus, à partir de 1945, grâce aux traductions et écrits de son ami Beaufret, l'importance de Heidegger ne

cesse de croître auprès des philosophes français : les séminaires de Thor, de 1966 à 1969, organisés en Provence par son ami poète René Char, sont, pour Heidegger, une consécration. L'apparente éclipse de la phénoménologie a une double explication : d'une part les recherches en ce domaine deviennent l'œuvre d'universitaires et d'autre part la phénoménologie est, de manière visible, mise à l'épreuve par la montée en puissance d'un structuralisme polymorphe dont les plus dignes représentants ne sont pas ignorés : Althusser, Lacan et Lévy-Strauss. C'est fautivement que Foucault sera associé, par Deleuze notamment, à ce nouveau courant. Quant à Deleuze lui-même, c'est dans le courant structuraliste que prend naissance l'orientation de sa pensée même s'il le débordera par la suite de sorte qu'il est considéré aujourd'hui comme un post-structuraliste.

ARGIOPE : et la trajectoire de Foucault, très différente j'imagine...

MOI : absolument ! Et note déjà que Foucault rechignait à se dire philosophe et même historien : il revendiquait d'être, à sa façon, un journaliste. Ce qui est surprenant avec Foucault, c'est qu'il commence avec la phénoménologie et, on peut le dire ainsi, qu'il termine avec elle. Au tout début, en 1954, il préface la traduction française d'un ouvrage de Binswanger, un psychiatre suisse qui a développé une « Dasein-analyse » fortement influencée par Husserl et Heidegger. Dans la foulée Foucault mène une étude très minutieuse sur l'œuvre de Husserl : demeuré inédit, le travail sera publié sous le titre « Phénoménologie et psychologie » en 2021. Dans une lettre à son ami Jean-Paul Aron, il écrit en 1954 : « La thèse est passée en deux mois du néant à la 150e page. Je suis moi-même fort surpris de ce livre-champignon : non seulement de sa croissance, qui exige bien des retouches, mais aussi de sa tournure ; il a pris tout de suite l'allure d'une interrogation sur la notion de monde dans la phénoménologie, qui m'a mené à toute une interprétation de Husserl, qu'on dira certainement heideggérienne, mais qui ne l'est pas, je crois. Je me demande en tout cas comment j'ai pu jouer au psychologue pendant plusieurs années. ». Mais Foucault considère que la phénoménologie, telle qu'elle est interprétée par Sartre et Heidegger, l'existentialisme, est trop subjectiviste : il s'en éloigne et opte, d'un point de vue méthodologique pour l'archéologie (il se disait, à l'époque, archiviste). Ensuite, inspiré par Nietzsche et sa critique de l'historicisme (« Deuxième considération inactuelle »), il opte pour une approche généalogique ; enfin, quand il aborde sa dernière œuvre, une histoire de la sexualité, il

opte clairement pour une approche herméneutique et renoue avec Heidegger et la phénoménologie existentielle. « L'herméneutique du sujet » est le texte du cours, par la suite publié, qu'il donne au Collège de France en 1981-82. Le titre suffit à indiquer la nouvelle orientation prise par Foucault et son rapprochement avec la phénoménologie à la fois comme méthode et comme philosophie du sujet, quoi que cette détermination trop largement répandue est simplificatrice : si la subjectivité y joue un rôle essentiel, la phénoménologie n'est, à proprement parler, ni une philosophie de la conscience ni une philosophie du sujet, comme on l'a trop souvent répété. Le fait d'avoir collé sur les philosophies de Sartre et Heidegger l'étiquette « existentialiste » n'est pas étranger à ces méprises : si Heidegger a toujours réfuté cette appellation, Sartre a fini par l'accepter. Si Deleuze rejette les notions de sujet (en s'appuyant d'ailleurs sur « La transcendance de l'Ego » de Sartre) et de conscience, curieusement Guettari parle abondamment d'une « subjectivité inconsciente » et n'exclut pas que cette subjectivité puisse devenir consciente à la faveur d'une fissuration des systèmes : note que les plus fidèles à Guettari sont très souvent averses à Deleuze. En tout cas tu peux constater que Deleuze et Foucault sont très différents à la fois par les sujets dont ils traitent et par la manière dont ils les traitent. Si Foucault s'est beaucoup intéressé aux liens qui rattachent le savoir au pouvoir, il considère le pouvoir comme une réalité objective qu'il ne cherche pas à déterminer : ses écrits n'ont aucune portée politique. A contrario « L'anti-Œdipe » est un écrit polémique et politique qui vise le capitalisme : le sous-titre de l'ouvrage, « Capitalisme et schizophrénie », l'indique clairement. Il faut être prudent face à certains auteurs quand ils évoquent la nature de leurs relations : admiration réciproque, suspicion, méfiance, voire jalousie ne sont guère flatteurs pour ceux auxquels on les attribue faussement et bien moins encore pour ceux qui les attribuent. Comme le disait Valéry et, par suite, Heidegger, quand on ne peut rien contre la pensée d'un homme, c'est à l'homme lui-même que l'on s'attaque : Heidegger était bien placé pour tenir un tel propos. Ce qui est certain, c'est que « Désir et plaisir », la lettre publique de récrimination que Deleuze adresse à Foucault suite à la parution de « La volonté de savoir » en 1977, en dit long sur leurs divergences de pensée à partir de cette époque (et qui, je pense, sont bien plus antérieures) : Foucault s'est, comme on l'a déjà évoqué, interdit d'y répondre si bien qu'ils ont cessé de se voir et même de se parler jusqu'à la mort de Foucault en 1984. Dans son « Foucault », Deleuze justifie cette distance par l'intensité du travail

de Foucault à ce moment-là : sept ans sans un coup de fil, ce n'est pas un manque de temps, même pour une personne très occupée.

ARGIOPE : à ces divergences de pensée et de trajectoire se sont ajoutées, me semble-t-il, de profondes divergences de position face à des événements socio-politiques ou encore d'autres courants philosophiques.

MOI : ces divergences-là ont certainement fait plus de bruit que celles dont on vient de parler. Et pourtant je pense que, d'une manière ou d'une autre, elles sont liées. Ce qui est en jeu dans ces divergences de position est loin d'être anodin : il concerne le terrorisme, le sionisme et le conflit israélo-palestinien ou encore le mitterrandisme, autant d'aspects qui ne flattent pas l'histoire récente encore de l'après-guerre. On peut y ajouter des questions sociétales : le statut de la femme, celui de l'enfant, du juif ou encore de l'homosexuel (voir « Mille plateaux »). Ces questions concernent le devenir tel que l'abordent Deleuze et Guettari dans leur ouvrage. Enfin il y a la querelle avec les nouveaux philosophes : les mots volaient très bas. Le temps qui passe en a fait une anecdote mais c'était bien plus profond qu'on ne le pense aujourd'hui. Derrière les mots, il y a des idées et puis surtout il y a des hommes, Soljenitsyne notamment. Deleuze se donne un air tranquille mais quand on le pique au vif, il explose littéralement. Sur fond de guerre froide, c'est la France intellectuelle qui est divisée mais l'histoire ne s'embarrasse pas de ces fractures. Aussi je te propose de remettre éventuellement à plus tard ces investigations pour les mener séparément et de poursuivre notre discussion sur le terrain de la philosophie qui n'est sans doute pas plus certain mais, en tout cas, plus propice à une moindre inquiétude, voire une possible sérénité.

ARGIOPE : alors revenons, si tu veux bien, sur le terme « Ereignis » ; j'ai dit tout à l'heure que tu aurais voulu le traduire par « avènement » mais que finalement tu as choisi de conserver, comme Beaufret au sujet du « Gestell », le terme allemand : pourquoi cette retenue ?

MOI : C'est Beaufret qui était rapporteur des séminaires de Thor dont on a déjà parlé ; comme il n'y avait pas de protocole, Beaufret s'est servi des notes des participants et il rapporte : la première remarque souligne que le mot français d'avènement est tout à fait inadéquat pour traduire Ereignis. On se replie alors sur la traduction tentée par « Temps et Etre », Ereignis, l'appropriement. » Ce qui est assez surprenant c'est que Fédier participait aux séminaires ; quand il traduit les « Beitrage », il rapporte

Ereignis par le terme « avenance », ce qui a suscité une grande polémique parmi les heideggériens. Note au passage que Heidegger avait déjà utilisé ce terme dans sa « Lettre sur l'humanisme ». Au sens courant Ereignis signifie « événement » mais, dans le contexte heideggérien, rendre ce terme allemand par « appropriation » ou même « appropriement » est pleinement justifié. Cependant j'estime, c'est un avis très personnel, que « appropriation » ne laisse pas suffisamment paraître la dimension temporelle de cette appropriation par le Da-Sein : pour le dire très simplement, le Da-Sein ne s'approprie pas l'Etre comme on s'approprie quoi que ce soit en l'achetant dans un magasin. De plus l'appropriation ne rend pas compte de la dimension donatrice de l'Etre dans le non-voilement de l'aletheia. Traduire « il y a » par « Es gibt » peut porter à confusion, est-il dit ensuite dans le rapport : la donation du « il y a » pourrait être interprétée dans un sens ontique, anthropologique s'agissant du Da-Sein. Faut-il pour autant lui préférer « Es ist » ? on en reparlera certainement. Je pourrais opter pour « appropriation avènementielle » de manière à affirmer la dimension temporelle (ou historique) de l'Ereignis mais il y manquerait encore sa dimension donatrice. Aussi faute d'une traduction qui prendrait en compte la triple dimension de l'Ereignis, je préfère m'en tenir, pour l'instant, au terme allemand. Quand dans le voisinage de Nietzsche et Heidegger j'évoque l'avènement de la pensée, j'entends, comme l'a souligné Heidegger lui-même, que ce qui, depuis les origines, est demeuré latent dans toute l'histoire de la philosophie est advenu, a surgi du fond même de la philosophie où il était retenu et que ce surgissement marque la fin de la philosophie comme rétention de l'Etre et de la pensée puisque ce qui est advenu, c'est la pensée elle-même. La pensée advenante se présente comme une tâche à accomplir, s'inscrivant ainsi dans la temporalité (qui est aussi celle de l'Etre). Avènement se traduit en allemand par « Advent » qui nous renvoie au latin « adventus » qui signifie arrivée, venue, du verbe « advenire », arriver au sens de venir auprès de (ad-venire). L'événement renvoie au latin « eventum » du verbe « evenire » qui signifie « se passer », à comprendre comme l'aboutissement d'un antérieur indique par le préfixe e(x)-venire, « venir de ».

ARGIOPE : cette tâche dont parle Heidegger est celle de penser l'essence de la technique mais aussi, nous dit-il par ailleurs, de nous préparer à l'ouverture au divin et au sacré. J'ai l'impression que Heidegger assigne à la pensée nouvelle deux tâches très différentes même si elles sont liées

d'une certaine façon dans l'interview au Spiegel ; dans les deux cas, Heidegger ne donne aucune indication sur ce qui est à penser ni même sur les chemins qui pourraient nous y conduire.

MOI : comme Nietzsche qui l'a précédé mais également comme d'autres qui sont intervenus ensuite, je pense à Derrida, Heidegger est un déconstructeur de la philosophie : déconstruire, c'est mettre à jour, révéler quelque chose qui, durant longtemps, est demeuré caché, en l'occurrence l'Etre et la pensée qui sont intrinsèquement liés. Ainsi penser l'essence de la technique, ce n'est pas dire ce qu'elle est ou pourrait être à travers ses manifestations ontiques mais bien plutôt en révéler le propre.

ARGIOPE : avec « le propre » tu nous renvoies à l'appropriement, autrement dit à l'Ereignis qui est, de toute évidence, le cœur de notre sujet. Le problème c'est qu'on n'arrête pas de tourner autour sans vraiment l'aborder comme si l'Ereignis était un sujet tabou dont on ne peut parler qu'à demi-mots et en chuchotant.

MOI : ce n'est pas un sujet tabou mais un sujet à controverse, sans doute parce qu'il nous entraîne au cœur de la pensée de Heidegger. En parler, c'est adopter une position, s'exposer si tu préfères et donc il faut être au plus près, coller aux textes. Le problème, c'est qu'il faut faire des choix parce que chez Heidegger Ereignis est un concept évolutif ou, comme on l'a dit précédemment au sujet de Nietzsche, est associé à ce terme tout un champ sémantique. L'Ereignis est au cœur de « Temps et Etre », conférence de 1962 que Heidegger lui-même a jugé bon de clarifier dans le cadre d'un séminaire de la même année ; de ce séminaire on ne possède qu'un protocole rédigé par A. Guzzoni qui y participait : c'est une source indirecte même si Heidegger a validé ce protocole. J'ai déjà abordé ce sujet dans « L'avènement de la pensée » mais, une fois encore, il s'agit d'une prise de position dont je ne suis pas certain que Heidegger l'aurait validée. Tu dis qu'on tourne autour de l'Ereignis sans véritablement l'aborder : rappelle-toi que dans les « Beiträge », Heidegger lui-même aborde l'Ereignis sous six angles différents, donc ce n'est pas si simple. Mais il y a autre chose qui tient davantage à la forme ou à l'écriture si tu préfères.

ARGIOPE : tu m'intrigues tout d'un coup ! Qu'est-ce que tu veux dire par là ?

MOI : c'est que la lecture de Heidegger est en soi problématique, non pas que je veuille entrer dans le jeu de ceux qui, comme Trawny, y voient un langage exotérique que d'autres ont même considéré comme crypté : c'est comme si tu disais que Mallarmé par exemple ou le Rimbaud des « Illuminations » sont réservés à des initiés au sens de membres d'une secte qui en auraient reçu les codes. C'est absolument stupide d'affirmer une chose pareille et, à cet égard, Deleuze n'est pas en reste puisqu'il considérerait Heidegger comme un « druide », le Panoramix de la philosophie, nazi de surcroît. Quand je dis que la lecture de Heidegger est problématique, ce n'est pas tant en raison des concepts qu'il forge par emprunt notamment à l'ancien allemand (il s'en explique d'ailleurs généralement) mais parce que Heidegger, c'est l'impression que m'en laisse sa lecture, écrit comme on enseigne (une bonne part de ses écrits sont d'ailleurs des textes de conférences, de cours et de séminaires) et cela problématise la lecture. Si tu veux, Heidegger écrit de manière expérimentale au sens où il teste des hypothèses, ce qui donne à son écriture le caractère d'une recherche occupée à s'écrire ; il en résulte un texte elliptique, redondant et rempli d'incidentes. Tu lis et tu comprends ce que tu lis jusqu'au moment où tu ne comprends plus parce que Heidegger a eu recours à une incidente, a posé une question qui ne semble pas à sa place, est revenu en arrière, se répète mais en recourant à d'autres termes, se précise en s'im-présisant. Bref lire Heidegger est toujours une épreuve déconcertante. Mais, ajoutée à cette lecture problématique, il y a une dernière chose qui finit parfois par agacer.

ARGIOPE : tu m'intrigues encore plus : qu'est-ce qui peut bien t'agacer quand tu lis Heidegger ?

MOI : c'est sa retenue. Je veux dire que Heidegger engage des processus de réflexion mais il ne va jamais jusqu'au bout comme si quelque chose le retenait de faire le saut : il s'approche de la rivière, y trempe un pied sans doute mais toujours il s'accroche à la rive comme s'il avait peur de tomber à l'eau et d'être emporté vers un lieu qui lui est inconnu. Cette réserve, on a pu la constater à travers ses difficultés à admettre Rilke au panthéon des poètes au temps de la détresse ; tu la constates également dans sa lecture de Nietzsche quand s'agissant de l'éternel retour du même, par exemple, il revient sur sa position antérieure ; et surtout tu la constates quand il aborde la question de Dieu qu'il ne cesse de problématiser sans jamais cependant se prononcer clairement. Bref si je tourne autour, comme tu dis, c'est parce que Heidegger lui-même n'en finit pas de

tourner autour. Je pense qu'il y a à cette posture une double explication : d'une part Heidegger redoute de sombrer dans l'anthropologie (en cela il est très husserlien) et d'autre part il décline toute systématisation : il n'y a pas de philosophie de Heidegger, disait-il à L'Express en 1969. Les classiques ne nous avaient pas habitués à ce genre d'écriture et j'ajoute qu'il est propre à Heidegger et qu'il n'a strictement rien à voir avec le style et la méthode très particuliers de Nietzsche. Si c'est d'abord le style qui désarçonne chez Nietzsche, comparativement aux classiques, ce qui met mal à l'aise avec Heidegger, c'est que trop souvent on ne perçoit pas clairement où il veut en venir : ainsi de l'Etre qui reçoit chez lui de nombreux noms ou apparentements sans que l'on sache très bien ce dont il est question. Pour le dire d'un mot, ce qui parfois peut agacer chez Heidegger, c'est la lourdeur de son écriture saisie dans son ensemble.

ARGIOPE : alors laissons ça de côté pour le moment et revenons à la pensée, à son « affaire » comme disait Heidegger. Il s'agit donc de penser l'essence de la technique qui, comme l'Etre lui-même, s'est destiné à travers les époques ; et pourtant Heidegger ne veut pas s'intéresser à l'histoire de la technique, à ses destinations techniques : l'essence de la technique, dit-il, n'est pas technique.

MOI : on a comparé, et surtout opposé, Simondon (« Du mode d'existence des objets techniques ») et Heidegger sur la question de la technique. Simondon, fasciné par les machines, aborde la question à partir de l'histoire des objets techniques jusqu'au machinisme industriel ; selon lui l'humain est investi dans la machine de manière d'abord pré-individuelle et ensuite trans-individuelle : tu comprends que Deleuze et Guattari se sont largement inspirés de cette conception (la transversalité est un concept clé chez Guattari) trans-individuelle de la machine. Ce que veut dire Simondon, c'est que, d'un point de vue humain, la machine ne peut être envisagée sous l'angle de l'individualité puisqu'elle est utilisable par tous. Deleuze et Guattari ont interprété cette trans-individualité au moyen de la notion de machine abstraite comme ensemble de flux traversant toutes les machines désirantes. Comme tu l'as souligné, pour Heidegger l'essence de la technique n'est pas technique car la technique instaure un nouveau rapport de l'homme avec la nature, un rapport de production et d'accumulation. Il n'est pas inutile de rappeler la différence essentielle établie par Haudricourt entre les modes de culture occidental et oriental : à l'image du semeur occidental s'oppose la culture orientale de l'igname qui se développe, de manière autonome, dans la conservation

de la terre. C'est à partir de ce mode de culture que Deleuze et Guattari vont développer leur concept de rhizome. Ru égard à l'usage de la nature, on peut dire que les occidentaux sont des agriculteurs tandis que les orientaux sont des davantage des cueilleurs. Cette évolution préhistorique est liée à la sédentarisation : l'occidental, en se sédentarisant, a adopté la double posture de l'agriculteur et du pasteur (passage de la chasse à l'élevage). Au passage j'attire ton attention sur l'importance accordée par Deleuze et Guattari au nomadisme. La technique, selon Heidegger, intéresse un nouveau type de rapport à la nature, quels que soient les moyens mis en œuvre pour en exploiter les ressources dans un but de production en vue d'une accumulation. Il n'y a pas lieu de faire une différence entre une fourche et une charrue adossée à un tracteur ; en outre la technique ainsi comprise dépasse largement les cadres du machinisme dans la mesure où en ressortent tous les moyens mis en œuvre en vue d'une exploitation maximale des ressources naturelles comme les engrais ou encore les pesticides et, plus proches de notre temps les techniques de clonage ou de modification génétique.

ARGIOPE : Simondon et Heidegger sont-ils tout de même pareillement attentifs aux dangers de la technique ?

MOI : je n'en crois rien dans la mesure où Simondon voit dans le machinisme une ouverture vers un nouvel humanisme qu'il appuie d'ailleurs sur la trans-individualité : un trans-humanisme, si tu préfères. Manifestement cette perspective a échappé à Deleuze, anti-humaniste notoire. Jusqu'à la fin des années 1940 on considérait que dans l'humanisme était impliquée l'affirmation d'une nature humaine : une telle affirmation est évidemment étrangère à la pensée de Deleuze, ainsi qu'à celle de Simondon d'ailleurs. Aussi quand Sartre, qui pourtant réfute cette idée d'une nature humaine, a présenté en 1945 sa fameuse conférence « L'existentialisme est un humanisme », Deleuze et son ami Michel Tournier en ont été renversés ; lisons ce qu'en dit Tournier dans « Le vent paraclet » en 1977 :

« Le 28 octobre 1945 Sartre nous convoqua. Ce fut une ruée. Une foule énorme battait les murs d'une salle exigüe. Comme les issues étaient bloquées par ceux qui n'avaient pu pénétrer dans le sanctuaire, on entassait les femmes évanouies sur un piano à queue. Le conférencier follement acclamé fut porté à bout de bras jusqu'à sa table. Cette popularité aurait dû nous avertir. Déjà cette étiquette suspecte,

l'existentialisme, avait été épinglée sur le nouveau système. Tombée au fond des boîtes de nuit, elle avait aussitôt polarisé une faune grotesque de chanteuses, de jazzmen, de F.F.I., d'ivrognes et de staliniens. Qu'était-ce donc que l'existentialisme ? Nous allions l'apprendre. Le message de Sartre tenait en quatre mots : « l'existentialisme est un humanisme ». Et de nous raconter une histoire de petits pois dans une boîte d'allumettes pour illustrer son propos. Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme, et il l'accolait comme également sienne à cette absurde notion d'existentialisme. Et tout le monde d'applaudir.

« Je revois la veillée funèbre qui nous réunit ensuite dans un café. L'un de nous crut trouver la clé de tout dans un roman de Sartre publié en 1938, « La nausée ». On y voit un personnage ridicule, un raté que le narrateur appelle l'Autodidacte parce qu'il s'instruit en lisant dans l'ordre alphabétique tous les auteurs de la bibliothèque municipale de sa ville. Or cet imbécile se réclame de l'humanisme et, comble de ridicule, il confie à ses intimes que c'est dans la chaude promiscuité d'un camp de prisonniers en 14-18 qu'il a découvert la valeur indicible de l'éternel humain. Pour couronner le tout, il s'inscrit à la S.F.I.O. Tout était clair. Prisonnier en 1940, Sartre nous revenait métamorphosé en autodidacte. Ce fut autour de la table un concert de prévisions catastrophiques : « il va devenir socialiste. Il fera la quête pour les petits Chinois. Il va devenir une Grande Figure (pour nous toute « grande figure » s'apparentait aux masques géants du carnaval de Nice), le Gandhi de la France gaullienne. Il va faire des bandes dessinées... » Et la suite sembla nous donner raison, les bandes dessinées succédant aux bandes dessinées, romans, pamphlets, drames, farces, reportages, essais politiques, mémoires... Infiniment supérieures à tout ce qui se faisait dans le même genre parce que ces rognures étaient tout de même tombées du Système, elles nous paraissaient pourtant tout juste bonnes à nous faire pleurer la mort de l'auteur de « L'être et le néant ». »

(Michel Tournier, « Le vent paraclet, pages 160-161)

Le nous, dont il est question dans ce texte, rassemble évidemment Tournier, Deleuze et leurs amis d'alors. Note que, pour des raisons différentes, Heidegger a, lui aussi, réagi à cette conférence dans sa fameuse « Lettre sur l'humanisme » adressée à son ami Beaufret en 1947. En dépit de cette récusation, Heidegger, qui connaissait très bien Sartre,

affichait envers lui un profond respect et, de mon avis très personnel, certaines divergences qui apparaissent particulièrement dans « L'être et le néant » auraient pu sans doute être nuancées sinon levées par un débat fructueux qui n'a jamais eu lieu. De son côté Sartre s'est toujours montré particulièrement attentif à cette question de la technique et, quoi qu'on en dise, elle est déjà présente dans « La transcendance de l'Ego » et dans « L'être et le néant » mais insuffisamment fondée et problématique.

ARGIOPE : mais est-ce d'une certaine manière « La lettre sur l'humanisme » de Heidegger ne donne pas raison à Deleuze et Tournier dans leur hostilité envers Sartre ?

MOI : avant tout il faut restituer la conférence de Sartre et la conférence de Heidegger dans leurs contextes historiques. Commençons par signaler le débat contradictoire qui, en 1929, a opposé Heidegger et Cassirer sur le néo-kantisme (auquel se rattache Cassirer) et, plus largement, sur la question de l'homme ; on doit également insister sur la parution en 1936 de « Humanisme intégral » écrit par le philosophe catholique Jacques Maritain, fondateur du personnalisme. Dans ce livre, Maritain dénonce l'antihumanisme de Marx, de Nietzsche et de Freud, ceux-là mêmes que Ricoeur appellera par la suite les « maîtres du soupçon » en raison de leur commun athéisme. Il aurait été, me semble-t-il plus judicieux d'écarter Nietzsche et de mettre Darwin à sa place : Marx, Darwin et Freud représentent ce qu'on a appelé les trois blessures narcissiques de l'homme. Pour Marx, l'homme est le produit de l'Histoire ; pour Darwin il est le produit de l'évolution ; pour Freud il est le produit de son inconscient. L'humanisme remonte à la Renaissance, notamment avec Erasme, mais il s'est surtout développé dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle sous l'impulsion du marxisme et du positivisme scientifique (le culte de l'humanité, selon Auguste Comte). L'idée, c'est qu'avec la mort de Dieu et le théocentrisme, l'être humain a repris la place dont il avait été privé : on peut donc parler, à cet égard, d'anthropocentrisme. Il faut en outre faire une distinction entre l'humanisme théorique qui présuppose une nature humaine, ou, à tout le moins, une certaine conception de l'homme, et l'humanisme pratique. Maritain a qualifié Nietzsche d'antihumaniste, une allégation de plus en plus contestée aujourd'hui, mais surtout Sartre, qui récuse toute nature humaine (« l'existence précède l'essence »), se met, tout d'un coup et à la surprise générale, à faire de l'existentialisme un humanisme : dans l'esprit de Sartre, à la lecture du texte de la conférence, il s'agit bien évidemment d'un

humanisme pratique. Deleuze et Tournier, qui s'étaient nourris de « La transcendance de l'Ego » et de « L'être et le néant », ne comprennent pas évidemment : comment Sartre, qui a contesté la subjectivité transcendantale chez Husserl et prive l'homme de toute nature, peut-il se dire humaniste ? Je te rappelle que, dès 1945, Tournier avait écrit « L'impersonnalisme », en s'inspirant, maladroitement je pense, des deux écrits de Sartre. L'humanisme pratique existentialiste, Sartre l'oppose à la fois à cet humanisme chrétien dont se réclame Mounier et à l'humanisme positiviste dont se réclamait Comte. La critique de l'humanisme viendra d'abord de la lettre de Heidegger pour se développer ensuite, mais sans filiation, à partir des années 1960 à la faveur du structuralisme (Althusser principalement, révisionniste du marxisme) ; l'antihumanisme atteindra son apogée avec les post-structuralistes, essentiellement Deleuze et, de manière plus nuancée, Foucault. Si on excepte la lettre de Heidegger, ce qui sera au cœur de cette querelle sur l'humanisme jusqu'à la fin des années 1960, c'est le marxisme. Remarque que, durant la conférence de Sartre, son unique détracteur sera le marxiste Naville ; la question de l'humanisme va donc essentiellement divisé les différents courants marxistes : comment pourrait-on encore qualifier le marxisme orthodoxe d'humanisme au vu des crimes de Staline dénoncés publiquement par Khrouchtchev, des événements de Hongrie en 1956 et, plus tardivement, du printemps de Prague en 1968, sans parler de tout le reste. S'agissant de Heidegger, c'est tout à fait différent : Heidegger ne peut pas se soumettre au principe sartrien selon lequel « l'existence précède l'essence ». Si tu considères « Etre et temps », le Dasein y est « qualifié » par ses nombreux existentiels et si, pour Heidegger, le Dasein est projet ek-statique de ses possibilités, cela ne signifie pas pour autant qu'il est une page vierge. Si le Dasein, dans le double recouvrement de la tradition et du « on », peut être inauthentique, c'est qu'il y a pour le Dasein une manière, différente évidemment, d'être authentique ; or on ne saurait être authentique ou non que par rapport à une certaine conception présumée. Mais il y a autre chose : la 3^e lettre sur l'humanisme » intervient juste après la guerre et c'est, pour Heidegger, un bon moyen de se dédouaner par aux objections qui lui ont été faites au lendemain de la guerre et qui se sont soldées par son interdiction d'enseigner durant cinq ans. Après ce qui s'est passé durant les années de guerre, les exterminations et cruautés nazies, Heidegger ne peut plus défendre un humanisme qui le compromettrait davantage encore. Deleuze et Tournier se sont mépris sur les intentions de Sartre : pour lui le sujet se détermine

à travers ses actes, ce sont nos actes qui nous constituent comme sujets car nous sommes toujours responsables des actes que nous posons. Pour Sartre il ne saurait y avoir, comme il l'entrevoit chez Husserl, d'Ego personnel comme principe unificateur des états d'une conscience passive : le je est, pour Sartre, en dehors de la conscience, ainsi qu'il le décrit très bien dans les dernières pages de « La transcendance de l'Ego ». S'il existe un Ego transcendantal subjectif, il ne peut pas être immanent à la conscience.

ARGIOPE : pourquoi la conscience est-elle, selon Sartre, passive ? Husserl et lui-même la caractérisent pourtant comme intentionnelle et même Heidegger, s'il rejette le Cogito cartésien, conserve l'intentionnalité phénoménologique.

MOI : quand on lit un roman, on dit du lecteur qu'il est plongé dans sa lecture (autrement dit dans l'histoire qu'il est occupé à lire : on dira même qu'il dévore ce qu'il lit). Qu'est-ce que cela signifie ? Que le lecteur est dans un rapport de jouissance avec ce qu'il lit, une jouissance qui se traduit par des émotions. C'est la même situation quand on regarde un film : la jouissance se traduit tantôt par des rires, tantôt par des larmes, tantôt par des cris comme expressions d'une stupeur ou d'une frayeur. Il n'y a ni intention ni conscience : même pas la conscience passive d'un spectateur de ce qui lui serait extérieur, juste un consommateur qui ne fait qu'un avec ce qu'il consomme. La conscience intentionnelle n'apparaît qu'à l'occasion de la remémoration quand, par exemple, on raconte l'histoire lue, ou son rêve, à autrui ou à soi-même. Dans la lecture dévorante, il n'y a ni conscience de ce qui est lu ni conscience de soi lisant. Dans la remémoration, s'il y a bien conscience intentionnelle de ce qui a été lu, il n'y a pas de conscience de soi : je raconte l'histoire et aucunement moi lisant l'histoire. Si j'observe, à travers la fenêtre, une pie qui s'agite dans un arbre, je suis entièrement absorbé par la scène et, ici encore, il n'y a pas de conscience intentionnelle de ce que je regarde au moment où je le regarde ; supposons qu'un ami entre dans la pièce et me demande : « qu'est-ce que tu fais ? » ; je lui répondrai, sans me détourner pour autant de la pie dans l'arbre, que je regarde une pie dans un arbre. La conscience intentionnelle opère à présent à deux niveaux : au niveau de la scène que j'observe et au niveau de moi l'observant : « je regarde une pie », autrement dit je pose un acte qui renvoie à un sujet, moi en l'occurrence. Est ainsi confirmée l'idée sartrienne que le sujet se détermine à travers ses actes. Et cependant tandis que, avant l'arrivée de

mon ami, je regardais déjà cette pie dans l'arbre, autrement dit alors que j'étais agissant, que je posais un acte, je n'en étais pas conscient : la prise de conscience de soi comme sujet posant un acte suppose donc l'intervention agissante d'un autre (agissante car l'autre ne se contente pas de m'observer passivement mais il m'interpelle). Je traduirai cela en disant que le je se révèle dans le tu ; en effet un individu qui serait seul au monde ne saurait prendre conscience de lui-même mais seulement de ce qui lui est extérieur sans que cet extérieur puisse le renvoyer à une quelconque intériorité. C'est ce que Sartre veut dire quand il affirme qu'autrui est indispensable à ma constitution comme sujet : je ne peux pas me constituer moi-même comme sujet à partir de ma seule expérience puisque je lui suis immanent.

ARGIOPE : il me semble pourtant que, dans la remémoration, il peut y avoir conscience de soi indépendamment d'autrui ; n'est-ce pas ce que Sartre voulait dire quand, parodiant Descartes, il disait « je pense, donc j'étais » en parlant du passé d'un point de vue phénoménologique ?

MOI : c'est vrai que dans la remémoration d'une expérience passée il y a une certaine conscience de soi comme soi agissant : je me souviens que, à ce moment-là, je faisais telle ou telle chose. Mais, ajoute Sartre, ce soi dont je prends conscience dans la remémoration du passé, je le suis en ne l'étant pas : je suis le spectateur irréfléchi d'un soi saisi à partir d'une situation qui était la mienne à cet instant-là mais qui ne l'est plus à présent : c'est un soi figé dans son acte duquel je dois toujours devoir répondre (je suis responsable de mes actes passés et à venir) mais ce soi, que je suis, je ne le suis cependant pas puisque le passé en a éteint toutes les possibilités. Si tu veux ce soi, je le suis mais sans avoir à le choisir : cela ne signifie pas qu'il m'est extérieur au sens où il n'affecterait ni mon présent ni mon futur mais plutôt que je le suis sur le mode de l'amputation. Imagine que l'on doive te couper une jambe : cette jambe, une fois coupée, est bien la tienne et cependant elle ne l'est pas puisqu'elle te fait défaut. Elle est tienne sur le mode de ne l'être pas. On parle souvent du passé comme totalisation et c'est adéquat si on considère cette totalisation comme inachèvement, comme un processus en cours si tu veux mais en aucun cas comme totalité : c'est ce que je veux signifier en disant qu'on est toujours plus que son passé, au moment même où on l'évoque. Il ne faut pas davantage considérer cette totalisation comme un processus cumulatif qui voudrait dire que, à un moment donné, je suis la somme de mon passé, mais plutôt comme un

processus de constitution de soi. On pourrait dire que le je est un pas-encore, un ad-venant, non pas un virtuel au sens de Deleuze car s'il n'est pas actuel (le présent n'existe pas) il n'est pas davantage réel si ce n'est sur le mode du non-encore ou du déjà-plus. Mais c'est une question qui demande à être explorée beaucoup plus finement : aussi je te propose de l'ajourner car nous n'avons fait qu'effleurer la dimension temporelle du surgissement du soi ; or le soi ne peut se constituer, ou plus précisément prétendre à se constituer que dans la temporalité. Or, comme tu le sais, cette dimension a échappé à Deleuze : le virtuel n'est pas spatio-temporel mais temporel-spatialisé et c'est justement là que se situe la faille.

CHAPITRE IV

LE GROUILLANT

LA PIECE MANQUANTE...

On a jeté un sacré coup pied dans le puzzle de ta vie : tout est éparpillé. Tu essaies de reconstituer ce puzzle : ce n'est pas si facile de tout remettre à sa juste place et puis surtout il manque une pièce...

Et non ! Toutes les pièces sont bien là : ce que tu prends pour une pièce manquante, c'est la « case vide » chère au philosophe G. Deleuze. Comment pourrais-tu reconstituer le puzzle (et même modifier l'ordre des pièces : leur importance relative, par exemple), sans cette case vide ?

LA MATRICE TRANSPOSEE.

Pour inverser une matrice, il faut passer par sa transposée : les lignes de la matrice initiale deviennent les colonnes de la transposée.

$$A = \begin{bmatrix} \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 1 & 2 & 3 & 4 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 5 & 6 & 7 & 8 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 9 & 10 & 11 & 12 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 13 & 14 & 15 & 16 \\ \hline \end{array} \\ \hline \end{bmatrix} \Rightarrow A^T = \begin{bmatrix} \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 1 & 5 & 9 & 13 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 2 & 6 & 10 & 14 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 3 & 7 & 11 & 15 \\ \hline \end{array} & \begin{array}{|c|c|c|c|} \hline 4 & 8 & 12 & 16 \\ \hline \end{array} \\ \hline \end{bmatrix}$$

Imagine un « taquin » où au numéro 16 correspond une case vide et applique simplement le principe de la transposition de matrice :

$$A = \begin{pmatrix} 1 & 2 & 3 & 4 \\ 5 & 6 & 7 & 8 \\ 9 & 10 & 11 & 12 \\ 13 & 14 & 15 & vide \end{pmatrix} \Rightarrow A^T = \begin{pmatrix} 1 & 5 & 9 & 13 \\ 2 & 6 & 10 & 14 \\ 3 & 7 & 11 & 15 \\ 4 & 8 & 12 & vide \end{pmatrix}$$

La matrice transposée est une matrice bien différente de la matrice initiale : chacun des éléments de la matrice initiale est toujours présent mais hormis le « 1 », tous les éléments ont changé de place. Ce qui a changé, c'est la position relative des éléments les uns par rapport aux autres et, en fin de compte, l'ordre de l'ensemble.

Imagine qu'un « mauvais plaisantin » soit parvenu à changer l'ordre de la matrice initiale qui ne comportait pas de case vide :

$$A' = \begin{pmatrix} 6 & 10 & 7 & 12 \\ 15 & 4 & 11 & 8 \\ 9 & 1 & 14 & 2 \\ 13 & 16 & 5 & 3 \end{pmatrix}$$

Comment crois-tu pouvoir reconstituer la matrice initiale ? C'est tout simplement impossible.

A présent remplace le « 16 » par une case vide :

$$A' = \begin{pmatrix} 6 & 10 & 7 & 12 \\ 15 & 4 & 11 & 8 \\ 9 & 1 & 14 & 2 \\ 13 & vide & 5 & 3 \end{pmatrix}$$

Avec un peu de patience, tu pourras reconstituer la matrice initiale, voire sa transposée si tel est ton souhait.

Le « mauvais plaisantin » n'a pu modifier la matrice initiale que parce qu'elle comportait une case vide et il s'est naturellement servi de cette case vide pour mettre le désordre dans ta matrice.

APPLICATIONS...

La théorie de la « case vide », texte marginal de Deleuze (contribution à une encyclopédie de la philosophie et qui ne constitue qu'un court chapitre d'un article consacré au structuralisme), a été ignorée des contemporains, c'est-à-dire des philosophes, eux-mêmes marginalisés dans un monde dominé par l'économie.

Elle permet pourtant de comprendre l'émergence, à certaines époques, d'un nouveau paradigme, dans le domaine des sciences humaines notamment.

Pour reprendre la terminologie du philosophe M. Foucault, elle permet de comprendre comment s'effectue le passage d'une « archive » à une autre, ou encore d'une « épistémè » à une autre.

Il faut faire une distinction entre le savoir qui se déploie tel un « rhizome » et l'ordre du Discours qui ne constitue, dans une perspective verticale (et

donc hiérarchisée), que la partie visible du savoir (celle que l'on peut instrumenter).

Dans ce contexte, la case vide n'est rien d'autre que cet espace inoccupé qui permet de produire un nouvel agencement de l'ordre du discours, de permettre la production de nouveaux paradigmes pour les mettre au service d'un pouvoir sans visage : la société « anonyme » est le symbole même du capitalisme.

Ce pouvoir anonyme n'a pas de prise sur le rhizome lui-même mais de ce savoir qui se constitue à l'abri des regards, il ne conserve que les manifestations verticales (visibles) qui permettent au pouvoir de se maintenir, voire de s'étendre en vertu du principe selon lequel le savoir doit avoir pour seul objectif sa traduction technologique.

Mais le savoir, tel un rhizome, poursuit son propre développement dans l'obscurité : horizontal par essence, il n'obtiendra une quelconque verticalité que le jour où il s'avèrera exploitable dans les limites fixées par le pouvoir.

La case vide, bien qu'elle soit plantée au cœur même de la multiplicité et qu'elle en soit la garante, n'a pas de dimension propre : elle est pure possibilité. Et cette possibilité est double : d'une part elle permet au rhizome de se répandre, dans sa fluidité ; d'autre part elle permet, en surface et dans la dimension verticale du Discours, d'ordonner la multiplicité, de lui infliger une structure appropriée à une vision subjective de ce qui, par essence, est, dans son immanence, de l'ordre de l'indicible. Cette subjectivation, ordonnancement de ce qui n'a pas d'ordre, mise en lumière de l'obscur, ne poursuit d'autre but que de conserver en surface un ordre déjà établi ou de modifier cet ordre au gré des nécessités.

La carte (celle du cartographe), elle-même rhizome, n'est pas, contrairement au calque, image figée, dans l'espace de la subjectivation, du réel : au contraire elle lui colle à la peau, en épouse les détours et la multiplicité, les fuites même. La carte et le réel ne font qu'un dans une même multiplicité : la carte est le lieu sans nom où se déploie la multiplicité du rhizome.

L'espace n'est pas un lieu initialement vide au sein duquel se déploie le réel : c'est le réel qui crée l'espace en se déployant : le déploiement du réel et celui de l'espace ne font qu'un. C'est le réel qui crée l'espace : il n'existe pas de lieu inhabité.

Le calque fige l'espace dans un instantané qui interdit toute forme de déploiement : le calque procède d'une séquestration et d'un enfermement du réel dans une prison de verre. L'opacité du réel devient alors pure transparence : sous sa cloche de verre, le réel devient l'unique, observable, comme un insecte emprisonné dans une poche d'ambre.

La subjectivation ne procède pas d'une superposition de calques dans la prétention de coller à la nature plissée du réel : elle juxtapose les calques dans la plus stricte obéissance à la nécessité de l'ordre. Ces calques juxtaposés sont autant de clichés ordonnés mais cet ordre ne se conserve que par la glue qui fige chacun des calques dans sa position au sein de l'ordre. A la fluidité du rhizome s'oppose la gluance de la surface. La subjectivation, décalcomanie du réel, est un collage qui, dans la juxtaposition des calques, emprisonne la multiplicité du réel : l'ordre, dans l'unicité figée de son tableau, est le contraire du multiple.

« MATRIX », alias « la matrice »

« L'apparition des robots, au service de l'homme puis de l'Intelligence artificielle, a entraîné une *confrontation* entre humains et machines, lesquelles ont finalement fabriqué leur propre domaine et concurrencent directement celui des humains. Cette confrontation s'est intensifiée lors du jugement d'un robot pour meurtre, de la haine grandissante contre eux et lors de la création d'un état uniquement dédié aux robots dans le Moyen-Orient qui a fait basculer l'économie mondiale (voir Animatrix). »

« Nous vous l'avions bien dit, ça devait arriver : à force de produire des machines pour vous servir, vous êtes devenus vous-mêmes les esclaves de vos instruments. »

(Patrice Maniglier, « Mécanopolis, Cité de l'avenir »)

« Voyant leurs *forces* diminuer au fil du temps, les Humains ont recouvert la terre d'un épais nuage, provoquant un « hiver nucléaire », empêchant

ainsi les rayons du soleil (la seule source d'énergie abondante utilisable par les Machines) de passer. Les Machines ont donc dû chercher une nouvelle source d'énergie et ont tourné leurs recherches vers la bio-électricité. Une fois la *victoire* acquise, les machines ont fabriqué les tours nécessaires au fonctionnement et à la maintenance de leurs générateurs, et se sont assurées d'une *production* régulière d'humains en les cultivant et en les conservant dans des cocons remplis d'un liquide nutritif. Une fois le cocon connecté sur une tour, les câblages permettent de fournir l'air à l'humain ainsi que de renouveler le liquide nutritif, et à prélever sa bio-électricité. Le problème était qu'emprisonnés de la sorte, dans un état végétatif, les Humains ne fournissaient pas assez d'énergie. Les Machines ont donc créé la Matrice, sorte d'univers virtuel dans lequel les Humains sont projetés sous forme d'avatars, et peuvent s'y *épanouir*, de sorte que leurs cerveaux produisent une activité électrique bien plus importante en réaction aux stimuli virtuels, et apportent ainsi une quantité d'énergie considérable aux Machines¹⁶. Les humains n'ont donc pas conscience de la réalité et du « *monde qu'on superpose à leur regard* ». »

« La Matrice est universelle. Elle est omniprésente. Elle est avec nous ici, en ce moment même. Tu la vois chaque fois que tu regardes par la fenêtre, ou lorsque tu allumes la télévision. Tu ressens sa présence, quand tu pars au travail, quand tu vas à l'église, ou quand tu paies tes factures. Elle est le monde, qu'on superpose à ton regard pour t'empêcher de voir la vérité. »

(Morpheus, *Matrix*, 1999, écrit par les Wachowski)

« de productivité explique aussi pourquoi l'univers de la matrice est imparfait, avec son lot de souffrances et d'épreuves pour chacun des branchés. Le grand architecte raconte à Néo que la première version de la matrice avait été conçue sur le modèle d'un monde idéal, mais avait été remaniée du fait de son manque de dynamisme. Cependant, cette matrice imparfaite contient différents bugs, qui se manifestent à travers les nombreuses légendes, folklores et mythologies qui émaillent l'Histoire (vampires, loups garous, anges, miracles et autres apparitions étranges...). Parmi eux, le plus important est l'apparition d'un homme qui peut jouer avec les paramètres de ce monde virtuel. Cet homme est considéré comme un *Élu* par les quelques dizaines de milliers d'humains qui ont pu survivre dans le monde réel, cachés sous Terre dans la ville de

Sion, dont ceux qui ont été débranchés à la suite de leur choix de prendre la pilule rouge proposée par Morpheus, qui ont voulu « découvrir la vérité ». Les Humains libres voient en l'Élu le sauveur de l'humanité, attendant de lui qu'il apporte la victoire sur les machines, et la libération des prisonniers de la Matrice.

Cependant, tout au long de leur combat, les rebelles doivent affronter les agents de la Matrice chargés de réparer les bugs, ainsi que des hackers cyniques (tel que le Mérovingien) qui se satisfont de la réalité virtuelle générée par les machines, et préfèrent conserver leur business d'exploitation de programmes. »

« N'envoyez jamais un humain faire le travail d'un programme. »

(Agent Smith, *Matrix*, 1999, écrit par les Wachowski)

Source : Nom de la page : Matrix (film). Crédit à insérer : Contenu soumis à la licence CC-BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.fr>) Source : Article *Matrix (film)* de Wikipédia en français ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Matrix_\(film\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Matrix_(film))).

SUGGESTIONS

Le réel et la subjectivation ne se superposent pas : ils s'entrecroisent, s'enchevêtrent plus précisément. Analyser à la lecture de l'expérience métaphysique de la nausée.

Sous sa cloche de verre, le réel devient limpide comme de l'eau de roche alors que le réel est, par essence, boueux.

LA PRESCRIPTION

Le bonheur est prescriptif (critérié) comme une ordonnance médicale : certes le bonheur doit bien exister mais il ne diffère pas de la vie elle-même comme réalité : le bonheur est un rhizome. Une morale, quels que soient ses fondements et ses valeurs, se voudrait prescriptive et cependant elle ne sera jamais en mesure de prescrire le devenir.

PALUDE

L'eau ne dort pas (Héraclite) : tout au plus est-elle stagnante, en apparence. En apparence seulement car sa puanteur même témoigne d'une intense activité dont elle détient le secret. Les nécrophages se nourrissent des proies englouties par le marais : la mort donne naissance à la vie. L'eau stagnante n'est pas un lieu de repos : elle est mouvance, digestion intime. Derrière son apparente tranquillité, elle attend, avec patience, sa proie. Dans sa surface tranquille se cache une gueule ouverte : le piège du paisible se referme sur sa victime imprudente.

Le marais, lieu de convergence, cimetière des eaux usées, est, paradoxalement, le lieu de naissance de l'eau dans sa limpidité : décantation du visqueux, blanchisserie immonde où les nécrophages restituent à l'eau sa transparence originelle. Fourmilière toujours en mouvement, économie du sale qui transforme la crasse en « juste » salaire : le salaire des « bouffeurs de merde », catalyseurs, ouvriers de la première heure, prolétaires affamés. La faim est le moteur de ce capitalisme du recyclage.

Le capitalisme se métamorphose en fouine : il fouille dans nos poubelles sans le moindre scrupule. Les usines de recyclage sont autant d'athanors qui transforment nos ordures en argent propre : de l'argent propre dans des mains propres.

L'écologie est le dernier avatar de ce capitalisme effréné : elle nourrit les prolétaires affamés, enrichit les producteurs et paie à l'Etat le prix de son silence complice. En nourrissant les affamés, ce nouveau capitalisme pérennise sa source de profit : la rente des producteurs tombe de la table des prolétaires, s'entasse au fond de leurs poubelles.

Nos cerveaux sont des marais où grouillent les nécrophages : ce sont de fausses idées que souvent on y brasse, parfois des idées noires aussi creuses que la mort. Ressentiment, remord, regret : un « re » qui signifie « re-viens, le sombre est ta demeure. » Et l'esprit de lourdeur toujours nous y rappelle : à quoi bon vers demain trainer si lourd passé ? Ubu dans ses oreilles a deux bois enfoncés de sorte qu'une idée noire ne saurait y entrer, à moins qu'ils soient Cerbère qui l'empêche d'en sortir. Et le crâne

se referme sur son obscurité, tel un marais stagnant où grouillent les idées les plus sombres. Sur le bord du marais croassent les grenouilles : on rapporte qu'autrefois un sinistre enchanteur a mué les humains en de lisses reinettes et de rugueux crapauds, des machines désirantes penchées sur le miroir de leurs gluants destins. Ce ne sont que bulles d'air qui en surface parviennent à s'éclater : la vie qui, dans l'eau sale, recycle son passé à une odeur de mort. Ainsi meurent les idées que des oreilles trop longues ne parviennent à capter. C'est le chant des sirènes qui nous y fait sombrer : chimères ou illusions dont l'être s'est paré. Trop calme est le marais à l'ombre de ses joncs : des destins qui s'y nouent il n'est pas un murmure. Pauvres Narcisse, les grenouilles se regardent en ce curieux miroir qui toujours est mensonger : toute cette laideur serait-elle nôtre ? Ne sommes-nous que machines à produire du chaos, mouvance imperceptible du gluant de l'existence ? Est-il un dieu pour les grenouilles ? Qui nous a pensés tels que par-dessus les choses toujours on doit sauter ?

Qui vient jusqu'au marais sur ses bords s'épancher ? N'y conduit que l'errance des avaleurs de mouches. Les mouches ! Le poids du souvenir qui s'accroche à nos pas : les mouches sont solitaires et ne font pas d'essaims. Elles poussent sur le fumier des passés qu'on emporte vers un demain pluvieux des ondées qu'on transpire. « L'humanisme sent la sueur » disait Michel Tournier : ce qui sent la sueur, c'est la peur et la lâcheté, le remord de n'avoir pas été à la hauteur. La sueur nous rend blafards : le sang se fige et la vie devient blanche, immaculée et terne cependant de ce qu'elle a manqué. Or voici que le soleil, pesant et sans pitié, assèche le marais : que reste-il de ces vapeurs vers d'autres lieux portées ? Une masse noueuse, informe et immonde : le terrain de nos mauvaises consciences.

Le marais ne parle pas : qu'aurait-il à nous dire ? Ce sont les grenouilles qui parlent pour lui : elles disent la vanité de pareille existence, son absurde désespérance, sa folie même et son être déchu. A sa surface, sur le plan d'immanence, un concept est tombé : il flotte et erre au gré des remous, étrangeté des lignes de fuite d'un désir qui n'a plus rien à désirer. De ce puits visqueux la lumière n'atteint jamais le fond : la vase ne connaît que la nuit d'un ciel sans lune et sans étoiles. A quelques pas seulement sur un chemin de campagne, un vieil homme s'est arrêté : il maudit l'eau trouble, tombe de l'humanité. Son regard est amer et on remarque à peines les larmes qui coulent sur ses joues ; sur les bords du marais les

grenouilles saluent, en croassant, cet inconnu qui passe. Soupir ! D'un pas pesant cet inconnu reprend sa route, tournant le dos une dernière fois au temple de l'humanité. Où vont les dieux quand ils n'ont plus d'enfants ?

CAFARD

Il est tant d'idées noires qui grouillent dans ma tête ;
C'est une fleur du mal qui répand sa semence
Au creux de ma pensée, comme un troupeau de bêtes
Qui voudraient s'y cacher et en faire résidence.

Mon crâne est une cuisine habitée de cafards :
S'ils sont bien sinanthropes à bouffer quelques restes,
A vider nos poubelles, insectes charognards,
Ils habillent mon humeur d'une sordide veste.

Ils sont vêtus de noir comme le sont mes idées
Et rampent dans ma tête autant qu'en ma demeure ;
Est-il donc un remède qui saurait les chasser,
Quelque malédiction pour soigner ma torpeur ?

Je les vois qui s'agitent et puis qui se rassemblent
Comme tous ces noirs bigots qui se rendent à la messe ;
Il n'est pire cancrelat qui aux dévots ressemble
Et qui dedans ma tête me tient de fausses promesses.

J'entends bien qu'ils cafardent de moi tout ce qu'ils savent ;
Il n'est que leurs pareils qui se plaisent à entendre
Autant de calomnies dont leurs oreilles se gavent
Alors qu'à mon ennui il est justice à rendre.

Certains prêtent à leurs fientes d'y cacher des poisons
Et pour peu qu'on s'y frotte, il s'en fait maladie ;
Je sens bien qu'en ma tête se répand l'infection
Qui de leur puanteur n'est qu'une parodie.

Qu'on me donne un balai dont ils ont à trembler,
Si bien que par la porte ils se fassent retraite ;
Mais de ceux qui s'abritent au cœur de mes pensées,
Je ne peux les chasser par un trou qui s'y prête.

Ce sont milliers de pattes qui parcourent ma maison :
Les cafards sont discrets que pourtant l'on devine ;
Ils n'y font pas de bruit, pas plus qu'en ma raison :
C'est qu'ils sont très craintifs du sort qu'on leur destine.

A ces stupides insectes bien des gens se comparent :
Bigots ou cafardeurs sont de la même espèce.
Se peut-il de la bête que l'homme prenne fard,
Que de l'affreux cafard, il adopte le facies ?

Etant de même espèce que les fielleux bigots,
Sans en avoir le genre ou la moindre manie,
Du vulgaire cancrelat épousant la photo,
Se peut-il qu'en ce monstre je me vois travesti ?

Il me semble douteux que d'un homme si honnête,
Se puisse transformation qui le rendrait si laid,
De sorte qu'on le confonde avec l'horrible bête ;
Je doute qu'un jour cafard je peux me retrouver.

Pourtant il me revient que cela s'est passé :
Dans sa « Métamorphose », Kafka en fait récit.
C'est un homme fort honnête qui s'est vu transformé
En cet horrible insecte, objet de tout mépris.

Les siens pris de dégoût misèrent de le cacher ;
Aussi la pauvre bête dans sa chambre enfermée
Se mourrait d'un ennui sans qu'il fut soulagé
Du poids de cette honte dont il était chargé.

Il paya de souffrances à s'être une fois montré :
De subvenir aux siens n'étant plus en mesure,
On prit des locataires en guise de financiers
Qui d'entrevoir la bête à la porte coururent.

Si bien qu'on décida qu'il fallait en finir :
Pour faire crever la chose, il fallait l'oublier.
Privée de sa pitance, elle se verrait mourir :
En la mort de la bête, on vit sérénité.

Par son papa blessée, la bête privée de soins
Autant que du manger, s'en trouva dépérir ;
Autant qu'une bête se peut, elle cachait son chagrin
Dans une stupide histoire cousue de souvenirs.

Si bien qu'un beau matin, on le vit desséché :
La vie l'avait quitté, selon le vœu des siens ;
De cette bête inerte, s'en étant détaché,
On n'en fit pas le deuil mais le plus grand des biens.

De son « Il a crevé », la bonne conclut l'affaire
Et, bien qu'ils s'en furent pauvres mais voulant se montrer,
Laissant à la boniche le soin de les défaire,
Ils firent promenade au cœur de la cité.

Questionné sur la chose, l'auteur s'est dérobé :
Que cette affaire fut vraie n'a aucune importance.
De pareilles facéties, Kafka est coutumier :
A chacun d'y trouver ce qui en fait le sens.

Me voici rassuré qui craignais d'être bête
Qui se montra hideuse au point de m'enfermer ;
Mais des nombreux cafards qui grouillent dans ma tête,
Leur étrange compagnie il m'arrive d'apprécier.

CHAPITRE V

UBUESQUE

HEIDEGGER ET LA PATAPHYSIQUE

Dans un texte de « Critique et clinique » (1993) intitulé « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », Deleuze, pour justifier cet étrange rapprochement, reprend, dans les premières lignes la définition que donne Jarry de la pataphysique dans « Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien » :

« La Pataphysique (epi meta ta phusika) a précisément et explicitement cet objet : le grand Tournant, le dépassement de la métaphysique, la remontée au-delà ou en deçà, « la science de ce qui se surajoute à la métaphysique, soit en elle-même soit hors d'elle-même, s'étendant aussi loin au-delà de celle-ci que celle-ci au-delà de la physique »¹. Si bien qu'on peut considérer l'œuvre de Heidegger comme un développement de la pataphysique conformément aux principes de Sophrotates l'Arménien, et de son premier disciple, Alfred Jarry. Les grandes ressemblances, mémorales ou historiques, concernent l'être du phénomène, la technique planétaire et le traitement de la langue. »

(Deleuze, «Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry », in « Critique et clinique »)

Deleuze annonce que le rapprochement sera établi sous trois angles différents : l'être du phénomène, la technique planétaire et le traitement de la langue. Si on s'en tient à la définition présentée par Deleuze, l'entreprise, si elle est amusante, se trouve, quelque peu justifiée. Cependant la définition reprise ici par Deleuze est amputée de l'essentiel : lisons ce qu'en dit Jarry.

« Un épiphénomène est ce qui se surajoute à un phénomène. La pataphysique, dont l'étymologie doit s'écrire επι (μετα τα φυσικα) et l'orthographe réelle 'pataphysique, précédé d'un apostrophe, afin d'éviter un facile calembour, est la science de ce qui se surajoute à la métaphysique, soit en elle-même, soit hors d'elle-même, s'étendant aussi loin au-delà de celle-ci que celle-ci au-delà de la physique. Ex.

l'épiphénomène étant souvent l'accident, la pataphysique sera surtout la science du particulier, quoiqu'on dise qu'il n'y a de science que du général. Elle étudiera les lois qui régissent les exceptions et expliquera l'univers supplémentaire à celui-ci ; ou moins ambitieusement décrira un univers que l'on peut voir et que peut-être l'on doit voir à la place du traditionnel, les lois que l'on a cru découvrir de l'univers traditionnel étant des corrélations d'exceptions aussi, quoique plus fréquentes, en tout cas de faits accidentels qui, se réduisant à des exceptions peu exceptionnelles, n'ont même pas l'attrait de la singularité. »

(Alfred Jarry, « Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien », livre II, chap. 8)

Et Jarry ajoute aussitôt :

« Définition. La pataphysique est la science des solutions imaginaires, qui accorde symboliquement aux linéaments les propriétés des objets décrits par leur virtualité. »

(Alfred Jarry, *ibidem*)

Il ressort clairement de ces deux textes que la propre de la pataphysique n'est pas l'étude des phénomènes mais de ce Jarry appelle « épiphénomènes » : de quoi s'agit-il ? Il s'agit de singularité, d'exceptions qui échappent, pour cette raison à la science des phénomènes. Il s'agit, dit-il, d'une science des solutions imaginaires qui accorde symboliquement aux linéaments (c'est-à-dire les ébauches formelles) les propriétés des objets tels qu'ils sont décrits par leur virtualité. Qui accorde aux linéaments (autrement dit les représentations qui décrivent les objets de manière virtuelle), de manière symbolique, les propriétés phénoménales de ces objets ? La Science, telle que l'envisage Kant en tout cas : la symbolique concerne les catégories de l'entendement, les propriétés ce qui est perceptible (les deux formes de la sensibilité) et la représentation le jugement qui résulte du concours des deux instances. Pour Jarry de telles représentations sont imaginaires : elles reposent sur la répétition observable d'un phénomène et sur la récusation des exceptions. La pataphysique est donc la science des sciences ainsi comprises, ce qui signifie que ses vertus sont d'ordre épistémologique (critique des sciences) sans la moindre prétention ontologique. Il ne s'agit pas pour Jarry de « dépasser » la physique » par le dessous ou dessus et moins encore la métaphysique : Deleuze aurait s'inquiéter de la raison

pour laquelle la métaphysique fut ainsi nommée. La métaphysique n'est pas une supra-physique ou une instance critique de la physique : cela, c'est le rôle de l'épistémologie.

Deleuze, dans un premier temps, s'intéresse, de manière comparative, à l'être du phénomène chez les deux auteurs :

« Le phénomène, à ce titre, ne renvoie pas à une conscience, mais à un être, être du phénomène qui consiste précisément dans le se-montrer. Cet être du phénomène est l'« *épiphénomène* », in-utile et in-conscient, objet de la pataphysique. L'épiphénomène est l'être du phénomène, tandis que le phénomène est seulement l'étant, ou la vie. Ce n'est pas l'être, mais le phénomène qui est perception, percevoir ou être perçu, tandis qu'Etre est penser. Sans doute l'être ou l'épiphénomène n'est pas autre chose que le phénomène, mais il en diffère absolument : c'est le se-montrer du phénomène. »

(Deleuze, *ibidem*)

Deleuze semble ici créditer la pensée heideggérienne de la distinction opérée par Kant entre noumène et phénomène ; cependant ce quoi la phénoménologie husserlienne diffère fondamentalement du kantisme c'est l'affirmation selon laquelle toute la réalité d'un objet nous est donnée dans sa phénoménalité : il n'y a rien, du point de vue de la phénoménologie, qui se tiendrait en retrait dans l'étant intentionné par la conscience. Si Heidegger refuse catégoriquement, dans « Etre et temps », de développer son ontologie dans le cadre d'une relation sujet-objet (récusation du Cogito cartésien), il conserve de la phénoménologie de Husserl son concept d'intentionnalité. A lire Deleuze, on a l'impression que soit l'Etre et l'étant sont de même nature soit l'Etre n'est qu'une qualité de l'étant, son se-montrer. Chose plus curieuse encore : le retrait de l'Etre est dans le se-montrer, la présentification dans sa vérité de l'Etre que Heidegger appelle « *aletheia* ». Mais Deleuze va pousser le bouchon plus loin encore : d'une part il assimile le retrait de l'Etre au passé et d'autre part il considère que la technique constitue, selon Heidegger, un dépassement de l'Etre.

« Mais ainsi, si le problème est complexe, c'est parce que, chez Jarry comme chez Heidegger, la technique et la science technicisée ne se contentent pas d'entraîner le retrait ou l'oubli de l'être : l'être se montre

aussi dans la technique du fait qu'il s'en retire, en tant qu'il s'en retire. Mais *cela* ne peut être compris que pataphysiquement (ontologiquement), non pas métaphysiquement. C'est pourquoi Ubu invente la pataphysique en même temps qu'il promeut la technique planétaire : il comprend l'essence de la technique – cette compréhension que Heidegger porte imprudemment au crédit du national-socialisme. Ce que Heidegger trouve dans le nazisme (tendance populiste), Jarry le trouve dans l'anarchisme (tendance droitière). On dirait, chez les deux auteurs, que la technique est le lieu d'un combat où tantôt l'être se perd dans l'oubli, dans le retrait, tantôt au contraire s'y montre ou s'y dévoile. Il ne suffit pas en effet d'opposer l'être et son oubli, l'être et son retrait, puisque ce qui définit la perte de l'être est plutôt l'oubli de l'oubli, le retrait du retrait, tandis que le retrait et l'oubli sont la manière dont l'être se montre ou *peut* se montrer. »

(Deleuze, *ibidem*)

C'est aberrant ! L'histoire de l'Etre selon Heidegger, si elle est bien comprise, est celle de ses destinations à travers l'histoire de la métaphysique : l'Etre se destine au Da-sein jadis comme « ousia » et, avec la modernité, comme technique. L'essence de la technique telle que la comprend Heidegger, même s'il parle de planétarisation de la technique, n'a strictement rien à voir avec la vision machiniste d'un Jarry, d'un Simondon ou d'un Deleuze : il faut restituer au dispositif (Gestell) toute sa dimension ontologique. Heidegger nous dit, dans « Le tournant », que la métaphysique s'est accomplie dans la technique : cela ne veut pas dire, ce serait une aberration, que la technique constitue un dépassement de l'Etre mais bien plutôt que la technique est la manière dont, avec la modernité, l'Etre se dévoile. Si Heidegger appelait au dépassement de la métaphysique au sens où l'entend Deleuze, il en appellerait alors à un dépassement de la technique : ce qui est impensable ! Heidegger en appelle à penser l'essence de la technique en raison de la menace qu'elle fait peser sur le Da-sein et tout autre étant. Le retrait de l'Etre, à travers son histoire, n'est pas à comprendre comme la retenue d'un Etre qui ne se livrerait qu'avec parcimonie : l'histoire du retrait de l'Etre, c'est celle de son oubli.

L'incidente sur le nazisme de Heidegger est absolument inutile à l'argumentation deleuzienne : on ne saurait y voir qu'une calomnie de

plus. En note 18 Deleuze évoque la possibilité que Heidegger ait pu voir dans le national-socialisme un passage à l'art ; selon l'auteur Jarry reprocherait à l'anarchisme d'avoir substitué la science à l'art : si Deleuze veut pouvoir soutenir la comparaison, alors Heidegger aurait dû adresser le même reproche au nazisme, ce qui eût été stupide.

« Cf. Jarry, Visions actuelles et futures, et Etre et vie : l'intérêt de Jarry pour l'anarchie est renforcé par ses relations avec Laurent Tailhade et Fénéon mais il reproche à l'anarchie de substituer « la science à l'art », et de confier à la machine explosive « le Geste Beau » (Pléiade I, surtout p. 338). Peut-on dire aussi que Heidegger voit dans la machine nationale-socialiste un passage vers l'art ? »

(Deleuze, ibidem)

Le troisième champ d'investigation a déjà été évoqué largement dans l'introduction et il n'est pas utile d'y revenir ; quant à la technique planétaire, compte tenu des confusions opérées par Deleuze au sujet de l'être du phénomène et de la technique, je ne vois pas l'intérêt d'y insister.

LA PATAPHYSIQUE

Si l'étrange père Ubu, physicien patenté,

De son bâton physique entend tout maîtriser,

C'est que la science des forces est pata-dépassée

Et que toute la Pologne ne peut y résister.

Ajoutons-y deux bois aux oreilles enfoncés,

La croix d'une bicyclette, une catachimie

Qui du Qadriparti sont un mal-imiter :

Du dieu et des mortels le cercle est déjoué !

C'est entre ciel et terre que sa vélocité,
Au-delà du présent jusqu'à l'infinité,
Emporte les deux roues de l'engin sublimé
Par une croix de fer de son merdre endiablée.

Or voici qu'Ubu Roi sur une pierre est monté,
Craignant du sang de l'autre qu'il rougisce ses souliers :
C'est que la guillotine l'a toujours fasciné,
Admirant les cervelles quand on les fait rouler.

Si dans le cul d'une dinde elles viennent à s'enfoncer,
Je doute que Mister Bean soit de leur parenté :
Celui qui joue l'idiot de l'être s'est gardé,
Du moins si la fée verte ne l'a ensorcelé.

Des couleurs de l'absinthe la chandelle s'est parée :
Il est des bicyclettes qu'ivresse mène au fossé !
Quand la nuit tout est vert et aussi la clarté
Des fesses du père Ubu, Jarry s'est effondré.

Faustroll, pata-docteur, à son chevet convié,

L'enduit d'un cataplasme pata-catalysé,

Le cata-virtuel d'un chaos trans-ducté ;

Le vieil Ubu soupire : son vélo est brisé !

C'est alors que Pyast, assassin récusé,

Déserte sa commode : jours et nuits sont passés !

Apparaît le rhizome d'étranges fleurs combiné :

Deleuze en fait une œuvre : le bulbe est mystifié !

Le rhizome est divin : le ciel est raturé !

Tout l'Etre est dans la peau : à quoi bon la creuser ?

Il n'est dessous le voile que du marbre à gratter :

Baubô est impudique ? Que nous a-t-elle montré ?

Courage, la mère Ubu ! Dépose en ton panier

Quelques pata-fadaises, un rien de vanité :

Le roi se meurt à peine, sus à l'éternité !

Remonte sur tes pédales et fais les roues tourner.

Il n'est pas assassin qu'on veuille décapiter
Mais rien que des propos qu'on prend pour des idées.
Sur le plan d'immanence des mots se sont glissés :
Des concepts, nous dit-on, des désirs embarqués.

L'esprit est une usine de fragments agencés,
La machine désirante d'un monde reformulé ;
Çà va, ça vient, ça « chie », Jarry est consolé :
La merdre du désir circule dans le codé.

Survient le Capital qui rêve de liberté :
Les lois sont décodées, plus rien n'est réprimé.
Il suffit d'un contrôle pour le tout maîtriser
Et des individus pour le reste avaler.

Œdipe est un produit schyzo-analysé !
Antigone et son père, dont les yeux sont crevés,
Suivront les lignes de fuite de la mendicité :
Un curieux labyrinthe qui les mène à Thésée.

Tu voudrais, Polynice, en ton sol l'inhumer
Mais Thèbes est nécropole des psychanalysés !
Car c'est dans sa famille qu'un débile est forgé
Et devient le torchon du médicalisé.

Ariane, pauvre chimère par deux fois affirmée :
Car il faut se haïr quand on prétend s'aimer !
Si haine est positive de négativité,
Hegel peut sous l'orage son parapluie fermer.

C'est une boule de flipper, ce concept agité
Qui roule dessus le plan avant de s'échouer
Dans un trou de vidange ou les strates du passé :
Chaos est une grande gueule mais ses mains sont coupées.

Car c'est un puits sans fond qui tout peut avaler :
S'en suit le chaosmose du tout recommencer,
Plonger dans le chaos, fuir la complexité,
Jusqu'en-deçà du simple et de sa mêmeté.

Bondit la différence des singularités

Qui d'une soupe chaotique sont l'ingrédient caché

Et c'est à bicyclette qu'elles se sont échappées

Du bouillon de culture où elles avaient germé.

Mais trêve de pitrerie ! Le clown s'en est allé :

Quelque part à Vincennes un rideau est tombé !

Le spectacle est fini, chacun peut s'en aller :

Je repense à Deleuze : une larme vient de tomber...

DELEUZE ET GUETTARI IMPOSTEURS...

Pour conclure ce chapitre ubuesque consacré à la prétendue pataphysique chez Heidegger, je voudrais revenir sur l'un ou l'autre texte Deleuzien présenté par Sokal et Bricmont dans « Impostures intellectuelles ».

« Or la philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant une consistance propre au virtuel. Le crible philosophique, comme plan d'immanence qui recoupe le chaos, sélectionne des mouvements infinis de la pensée, et se meuble de concepts formés comme de particules consistantes allant aussi vite que la pensée. La science a une tout autre manière d'aborder le chaos, presque inverse : elle renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner une référence capable d'actualiser le virtuel. Gardant l'infini, la philosophie donne une consistance au virtuel par concepts ; renonçant à l'infini, la science donne

au virtuel une référence qui l'actualise, par fonctions. La philosophie procède avec un plan d'immanence ou de consistance ; la science, avec un plan de référence. Dans le cas de la science, c'est comme un arrêt sur image. C'est un fantastique ralentissement, et c'est par ralentissement que la matière s'actualise, mais aussi la pensée scientifique capable de la pénétrer par propositions. Une fonction est une Ralentie. Certes, la science ne cesse de promouvoir des accélérations, non seulement dans les catalyses, mais dans les accélérateurs de particules, dans les expansions qui éloignent les galaxies. Ces phénomènes cependant ne trouvent pas dans le ralentissement primordial un instant-zéro avec lequel ils rompent, mais plutôt une condition coextensive à leur développement tout entier. Ralentir, c'est poser une limite dans le chaos sous laquelle toutes les vitesses passent, si bien qu'elles forment une variable déterminée comme abscisse, en même temps que la limite forme une constante universelle qu'on ne peut pas dépasser (par exemple un maximum de contraction). Les premiers fonctifs sont donc la limite et la variable, et la référence est un rapport entre valeurs de la variable, ou plus profondément le rapport de la variable comme abscisse des vitesses avec la limite. »

(Deleuze et Guettari, « Qu'est-ce que la philosophie », page 112)

« Il arrive que la constante-limite apparaisse elle-même comme un rapport dans l'ensemble de l'univers auquel toutes les parties sont soumises sous une condition finie (quantité de mouvement, de force, d'énergie...). Encore faut-il que des systèmes de coordonnées existent, auxquels renvoient les termes du rapport : c'est donc un second sens de la limite, un cadrage externe ou une exo-référence. Car les proto-limites, hors de toutes coordonnées, engendrent d'abord des abscisses de vitesses sur lesquelles se dresseront les axes coordonnables. Une particule aura une position, une énergie, une masse, une valeur de spin, mais à condition de recevoir une existence ou une actualité physique, ou d'« atterrir » dans des trajectoires que des systèmes de coordonnées pourront saisir. Ce sont ces limites premières qui constituent le ralentissement dans le chaos ou le seuil de suspension de l'infini, qui servent d'endo-référence et opèrent un comptage : ce ne sont pas des rapports, mais des nombres, et toute la

théorie des fonctions dépend de nombres. On invoquera la vitesse de la lumière, le zéro absolu, le quantum d'action, le Big Bang : le zéro absolu des températures est de $-273,15$ degrés ; la vitesse de la lumière, $299\,796\text{ km/s}$, là où les longueurs se contractent à zéro et où les horloges s'arrêtent. De telles limites ne valent pas par la valeur empirique qu'elles prennent seulement dans des systèmes de coordonnées, elles agissent d'abord comme la condition de ralentissement primordial qui s'étend par rapport à l'infini sur toute l'échelle des vitesses correspondantes, sur leurs accélérations ou ralentissements conditionnés. Et ce n'est pas seulement la diversité de ces limites qui autorise à douter de la vocation unitaire de la science ; c'est chacune en effet qui engendre pour son compte des systèmes de coordonnées hétérogènes irréductibles, et impose des seuils de discontinuité, suivant la proximité ou l'éloignement de la variable (par exemple l'éloignement des galaxies). La science n'est pas hantée par sa propre unité, mais par le plan de référence constitué par toutes les limites ou bordures sous lesquelles elle affronte le chaos. Ce sont ces bordures qui donnent au plan ses références ; quant aux systèmes de coordonnées, ils peuplent ou meublent le plan de référence lui-même. »

(Deleuze et Guettari, « Qu'est-ce que la philosophie », page 112-113)

« L'indépendance respective des variables apparaît en mathématiques lorsque l'une est à une puissance plus élevée que la première. C'est pourquoi Hegel montre que la variabilité dans la fonction ne se contente pas de valeurs qu'on peut changer ($2/3$ et $4/6$), ni qu'on laisse indéterminées ($a = 2b$), mais exige que l'une des variables soit à une puissance supérieure ($y^2/x = P$). Car c'est alors qu'un rapport peut être directement déterminé comme rapport différentiel dy/dx , sous lequel la valeur des variables n'a plus d'autre détermination que de s'évanouir ou de naître, bien qu'elle soit arrachée aux vitesses infinies. D'un tel rapport dépend un état de choses ou une fonction « dérivée » : on a fait une opération de dépotentialisation qui permet de comparer des puissances distinctes, à partir desquelles pourront même se développer une chose ou un corps (intégration)⁴. En général, un état de choses n'actualise pas un virtuel chaotique sans lui emprunter un potentiel qui se distribue dans le

système de coordonnées. Il puise dans le virtuel qu'il actualise un potentiel qu'il s'approprie. Le système le plus clos a encore un fil qui monte vers le virtuel, et d'où descend l'araignée. »

(Deleuze et Guettari, « Qu'est-ce que la philosophie », page 115-116)

« Nous opposons dx à non-A, comme le symbole de la différence (Ditferenzphilosophie) à celui de la contradiction - comme la différence en elle-même à la négativité. Il est vrai que la contradiction cherche l'Idée du côté de la plus grande différence, tandis que la différentielle risque de tomber dans l'abîme de l'infiniment petit. Mais le problème ainsi n'est pas bien posé: c'est un tort de lier la valeur du symbole dx à l'existence des infinitésimaux; mais c'est un tort aussi de lui refuser toute valeur ontologique ou gnoséologique au nom d'une récusation de ceux-ci. Si bien que, dans les interprétations anciennes du calcul différentiel, dites barbares ou préscientifiques, il y a un trésor qui doit être dégagé de sa gangue infinitésimale. Il faut beaucoup de naïveté vraiment philosophique, et beaucoup d'entrain, pour prendre au sérieux le symbole dx : Kant et même Leibniz y renoncèrent pour leur compte. Mais dans l'histoire ésotérique de la philosophie différentielle, trois noms brillent d'un vif éclat: Salomon Maïmon, paradoxalement, fonde le postkantisme par une réinterprétation leibnizienne du calcul (1790) ; Hoëné Wronski, mathématicien profond, élabore un système à la fois positiviste, messianique et mystique impliquant une interprétation kantienne du calcul (1814) ; Bordas-Demoulin, à l'occasion d'une réflexion sur Descartes, donne du calcul une interprétation platonicienne (1843). Beaucoup de richesses philosophiques, ici, ne doivent pas être sacrifiées à la technique scientifique moderne : un Leibniz, un Kant, un Platon du calcul. Le principe d'une philosophie différentielle en général doit être l'objet d'une exposition rigoureuse, et ne dépendre en rien des infiniment petits. Le symbole dx apparaît à la fois comme indéterminé, comme déterminable et comme détermination. A ces trois aspects correspondent trois principes, qui forment la raison suffisante : à l'indéterminé comme tel (dx , dy) correspond un principe de déterminabilité ; au réellement déterminable (dy/dx), correspond un principe de détermination

réci-proque; à l'effectivement déterminé (valeurs de dy/dx) correspond un principe de détermination complète. Bref, dx , c'est l'Idée - l'Idée platonicienne, leibnizienne ou kantienne, le « problème » et son être. »

(Deleuze, « Différence et répétition », page 221)

On se gardera bien évidemment de chercher à commenter / interpréter ces propos pseudo-philosophico-scientifiques : il y a dans ces textes (et combien d'autres encore) soit une tentative d'en imposer par des connaissances pseudo-scientifiques complètement absurdes soit de se moquer du lecteur. Dans l'un et l'autre cas, Deleuze et Guettari ne sortent pas grandis de pareilles affabulations. Notons au passage qu'ils ne sont pas les seuls : Sokal et Bricmont illustrent leur ouvrage des propos de même nature chez Baudrillard et Berson notamment.

« Le Mot

*Prodige du lointain ou songe
Je le portais à la lisière de mon pays
Et attendais jusqu'à ce que l'antique Norne
Le nom trouvât au cœur de ses fonts -
Là-dessus je pouvais le saisir dense et fort
A présent il fleurit et rayonne par toute la Marche...
Un jour j'arrivai après un bon voyage
Avec un joyau riche et tendre
Elle chercha longtemps et me fit savoir :
« Tel ne sommeille rien au fond de l'eau profonde »
Sur quoi il s'échappa de mes doigts
Et jamais mon pays ne gagna le trésor...
Ainsi appris je, triste, le résignement:
Aucune chose ne soit, là où le mot faillit. »*

(Stefan Georges, « Le mot », 1919)

CHAPITRE VI

LES FUGITIFS

UNE PHILOSOPHIE DU CUL-DE-SAC

GENESE D'UN CHEMIN FORESTIER

« ... Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non-frayé. On les appelle Holzwege. Chacun suit son propre chemin, mais dans la même forêt. Souvent, il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence. Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que veut dire : être sur un Holzweg, sur un chemin qui ne mène nulle part. »

(Heidegger, « Chemins qui ne mènent nulle part », épigramme)

« Le titre allemand du présent recueil est Holzwege. Le titre est très ambigu. Si, en effet, le sens premier de Holzweg est bien celui de « chemin » (Weg) s'enfonçant en « forêt » (Holz) afin d'en ramener le « bois coupé » (Holz) – le sens premier étant donc : « chemin du bois », sens encore en usage de nos jours chez les bûcherons, forestiers, chasseurs et braconniers –, un autre sens n'a pas tardé, dès le XVI^e siècle, à éclipser le premier. C'est celui de « faux chemin », « sentier qui se perd ». Dans l'usage courant, c'est celui qui a prévalu, ne se rencontrant toutefois que dans la seule locution : auf dem Holzweg sein (mot à mot : « être sur le chemin “du bois”, sur le chemin qui ne sert à rien d'autre, qui ne mène pas ailleurs, qui ne mène “nulle part” ») – locution signifiant : « faire fausse route », « s'être fourvoyé », « ne pas y être », et cela surtout au sens figuré. Ainsi dira-t-on : da sind Sie auf dem Holzweg pour signifier : « là vous n'y êtes pas, là vous faites fausse route » ».

(Heidegger, ibidem, note préliminaire du traducteur)

Sa conscience d'être-jeté révèle au Dasein le paradoxe de sa finitude et de son nécessaire être-pour : la virtualité de son être comme possibilisation et manifestation de sa vacuité imposent au Dasein d'exister proprement, c'est-à-dire de manière authentique, sur le mode de l'angoisse. Le tourment se donne à penser comme une implication de l'ek-

sistence authentique. L'histoire de la pensée est celle du recouvrement du tourment qui affecte le Dasein authentique exposé au tragique de son ek-sistence, c'est-à-dire la vérité comme expression de son être-dans-le-monde et de son être-pour, vacuité et virtualité d'un Dasein ne pouvant que se possibiliser. L'historicité du recouvrement ne cherche qu'à exprimer la succession des différents visages que s'est donné, à travers le temps, une même expropriation du Dasein en son être questionnant, affirmation d'une vérité contextuelle et dissimulation au Dasein de sa vacuité angoissante.

La religion, la science et la pensée philosophique, autorisés par autant de méta-récits (Lyotard) et constitutifs de ce que Foucault appelle « pensée du dehors », c'est-à-dire Savoir, n'ont eu d'autre vertu que d'assigner au Dasein une vérité « du dehors » et de le « libérer » de son questionnement authentique et de son angoissante vacuité. Au tourment du Dasein est répondue la vérité d'un Savoir, émanation d'un Discours pluriel et convergent. La pluralité du Discours n'est conservée qu'au prix de cette nécessaire convergence : le progrès, l'émancipation de l'homme et la mort de Dieu sont affirmés comme conditions nécessaires d'un Savoir convergent en vue d'une vérité d'un Dasein dépossédé de son propre questionnement. Dans l'apparent brouillon du 19^{ème} siècle s'échafaude une conception unifiée, une vérité qui n'est plurielle qu'en apparence : c'est par la Raison que s'opère la suture du Discours dont la pluralité ne se conserve que dans le polymorphisme d'un même édifice, concaténation de tous les mensonges en un Discours réunifié.

Paradoxalement l'édifice ne tient debout que parce qu'il a de plus fragile : la Raison qui en maintient les coutures. Autant dire qu'il suffit d'en dénouer les fils pour que le tout s'effrite, s'émiette et finisse par s'écrouler. C'est de cette dispersion ne laissant que des miettes que devra se nourrir la pensée du 20^{ème} siècle dans ses tentatives de répondre à un Dasein rendu à la vacuité de son questionnement. La pensée du 20^{ème} siècle sera tristement conforme à son héritage du siècle précédent : morcelée, dispersée, conflictuelle et inachevable. Si le siècle précédant a laissé en héritage que le fracas d'une pensée mal cousue, il nous a aussi légué un enfant-monstre issu d'une panse que personne n'avait vu se tendre et qui, durant tout le siècle, a ravagé le monde : un dragon de l'apocalypse aux multiples visages. La pensée, dans ses tentatives de se (re)construire, en a été profondément bouleversée : elle s'est donné, à de nombreuses reprises, la figure d'un chant du Cygne ou d'un encore d'un

chant des partisans. La terre du 20^{ème} siècle est devenue cimetière : cimetières des hommes innombrables écrasés sous les bombes et cimetière de l'Homme écrasé sous le poids des mots, effacé par une pensée structurante qui ne pouvait que le nier. Si le Dasein fut un moment rendu à sa vacuité et à sa possibilisation, la pensée nouvelle l'a simplement congédié, défiguré de tout de qu'il pouvait avoir d'ontologiquement interpellant. En bien des lieux la pensée du siècle n'a conservé de son histoire que les figures du cynisme le moins éclatant : la mort de l'homme répond, avec le plus mauvais des sons (celui d'une cloche fêlée) à celle de Dieu : quand Clavel se demande « qui est aliéné ? », voilà bien ce qu'il répond. Avec ses « disciples » (les nouveaux philosophes) il comptera les victimes du marxisme soviétique : Badiou et Deleuze ont dû le trouver plus ridicule que morbide et si à présent Deleuze ne pleut plus s'en indigner, Badiou en rit encore. Quand le cynisme atteint une pareille démesure, la honte nous fait baisser la tête. Sans doute n'en ont-ils pas compté assez que Foucault et Deleuze ont cru nécessaire de les tuer tous, en ce compris ceux-là qu'avait déjà compté Clavel. Tous ? Manifestement Habermas n'en fut pas convaincu : c'est ainsi qu'il se donne pour mission de « terminer le travail », jurant que le sujet fait ombre à la Raison. D'une telle pensée se peut-il que le monde devienne invisible ? Les alpinistes de la pensée ne voient-ils pas la brume qui s'étend sur la vallée ?

A l'aube du 20^{ème} siècle la philosophie des Lumières prend un tournant décisif : la phénoménologie de Husserl. Les disciples du maître entraînent sa pensée au-delà des frontières de la seule épistémologie dans laquelle Husserl l'avait contenue : avec Scheler, elle s'installe dans l'éthique et avec Heidegger elle s'installe dans la métaphysique. Durant les années 1930 la phénoménologie s'impose en France avec Sartre notamment. Après la guerre l'existentialisme, avatar heideggérien de la phénoménologie, envahit la France à l'initiative de Sartre, Camus ou encore Merleau-Ponty : la philosophie s'impose à-même la rue et devient un art de vivre avec ses propres codes. Sartre est sur tous les fronts mais son engagement politique attise les suspicions et les critiques : c'est l'époque des amitiés rompues et du repli universitaire de la philosophie. Sartre résiste et multiplie les coups d'éclat : il ignore que son militantisme aura bientôt raison du philosophe. En 1966, dans une lettre ouverte, il critique sévèrement le maître-ouvrage de Foucault, « Les mots et les choses » ; Foucault répond : Sartre n'a pas lu son livre car il est bien trop

occupé. Sartre quitte la scène politique par une porte-arrière (la critique littéraire) : Sartre est fini et c'est là la part la plus visible qu'il entraîne dans son propre repli. Désormais la philosophie se fera sans lui, nourrie d'un humus qu'il avait sous-estimé : le structuralisme. Foucault devient le nouveau visage de la philosophie en France et, dans son sillage, on retrouve l'énigmatique Deleuze. Outre-Rhin la philosophie post-heideggérienne s'est également donné un nouveau visage avec Habermas, figure emblématique du néo-rationalisme. S'il partage l'hostilité structuraliste envers la phénoménologie, il n'épargne pas pour autant le poststructuralisme, en la personne de Foucault lui-même.

A la faveur de ces rivalités mais également des rivalités internes du poststructuralisme, la phénoménologie pourrait réinvestir le devant de la scène avec une nouvelle pertinence : travail en coulisses des universitaires et mainmise de Derrida sur l'essor de la philosophie post-foucaldienne : le retour n'aura pourtant pas lieu ! Dans un livre contestable et largement contesté, Jean-Pierre Faye, pour des raisons trop personnelles pour être avouables, foudroie Derrida mais il y a autre chose : John Searl confiera un jour à Foucault que Derrida est illisible. Foucault répond que c'est là une manière de se rendre incontestable tout en se garantissant une notoriété ; peu importe ! Godot, qui s'était fait attendre, ne viendra pas.

Il y a dans la phénoménologie husserlienne une zone suffisamment ombragée pour qu'y germe un malentendu dont se sont inclinées les ontologies de Heidegger et de Sartre : ce malentendu intéresse la subjectivité transcendante. Heidegger a congédié le Cogito : le Dasein est être-dans-le-monde sur le mode de la compréhension (Verstehen) , de l'entente originaire (Befinglichkeit) eu du souci (Sorge) ; de son côté Sartre ne veut pas d'une conscience qui serait habitée : le sujet n'est pas immanent à la conscience, son habitus, mais intramondain sur le mode de l'ipse. Tous deux rejettent cette transcendance d'une conscience originelle constituante : la subjectivité transcendante est « l'origine du monde » précisera Fink dans une surenchère idéaliste. A cette épiphanie du dedans qui tient le monde à distance (le transcendant) vient s'opposer une philosophie de la présence comme inauguration d'une liaison immanente doublement constituante. Cette liaison immanente est copropriation, unité synthétique, non pas de surface comme le serait un jugement kantien mais ancrée dans l'épaisseur d'un tissu conjonctif que Merleau-Ponty nommera « chair » (à la suite de Husserl). A cette

épaisseur « charnelle » Deleuze oppose l'épaisseur de la peau, une peau qui ne cache rien et qui n'a d'épaisseur que celle du tatouage, de l'inscriptible, du visible. La peau n'a d'épaisseur que celle de son opacité, de son manque de transparence mais, fût-elle opaque, la peau n'occulte rien : tout est dans la surface, le plan immanent de l'énonçable, structure des agencements, planisphère d'une pensée sans sujet, cartographie d'un flux transversal (et submergeant) comme une rivière sans lit, plateau sans rugosité des lignes de fuite, de la discrétion des différences et d'un multiple juxtaposable. Sur l'échiquier deleuzien les pièces ne se distinguent que par leurs positions : ni fou ni roi, seulement des singularités positionnelles. L'histoire de la pensée devient feuilleté, superposition de textes morts, cimetière des idées. « On entre dans un mort comme dans un moulin » disait Sartre et sa fille Arlette el Kaïm-Sartre d'ajouter : « si l'on y séjourne assez longtemps, il arrive qu'on en ressorte, en quelque mesure, habité » (Sartre, « Mallarmé »). Si Deleuze n'est jamais habité des morts qu'il fréquente, c'est parce qu'il a fait de ces morts les lieux de son propre séjour.

LECTURE COUPABLE

Nietzsche, Bergson, Kant, Spinoza, Hume, Leibniz et tous les autres ne sont que le polymorphisme d'un même Deleuze expropriant. Le « Foucault » de Deleuze est un habité, celui en et par lequel Deleuze se dit lui-même et il serait vain d'y chercher Foucault lui-même : il n'en reste que la peau sur laquelle Deleuze s'écrit lui-même. Quand le langage se prive de son sujet, la pensée est, tout entière, du dehors, non pas musée mais jeu conceptuel toujours réagençable. Le texte ne dit rien qu'une position des mots, un ordre temporaire et toujours altérable. Déplacer les mots en vue d'un autre sens : c'est dans le voisinage que se construit le sens. La pensée du dehors est un Savoir plaisantin, une machine qui fabrique du sens avec des signes. Encore faut-il que le signe renvoie, au moyen du concept, dans un voisinage comme lieu de résonance ; le concept ne s'aperçoit que dans un à-côté : la solitude le rend transparent, invisible et inapte à la signification. La pensée du dehors est un Savoir-jeu qui ne vise qu'un sens toujours aliénable dont l'unique vérité consiste à affirmer sa radicale impossibilité. Y aurait-il un paradoxe à affirmer simultanément que rien n'est vrai et que rien n'est faux ? Mais la « Logique » du sens ne s'édifie-t-elle pas à travers la superposition de 34 paradoxes ? Cette logique du sens ne se rend légitime que par l'irréductibilité de l'illogisme à l'irrationnel. La vérité est un simulacre :

aveu d'un Nietzsche habité par Deleuze. Dira-t-on que Deleuze fut un lecteur coupable ? Deleuze emprunte, recycle les concepts, en détourne le sens : quand le texte, en s'écrivant, se prive de son auteur, il devient l'affaire de tous puisqu'il est anonyme. Si Nietzsche n'est qu'un signe inutilement flanqué au-dessus d'un titre, son « Zarathoustra » n'est plus qu'un territoire toujours réhabitable, une chambre d'hôte dont chacun a le pouvoir (mais pas le devoir) d'en changer les draps. Deleuze lui-même n'est plus qu'un signe gravé au-dessus d'un titre : « Nietzsche et la philosophie ». Le texte auquel renvoie le titre désigne l'auteur Deleuze comme un signe qui ne renvoie à rien de signifiant (une case vide en quelque sorte) ; en revanche le signe « Nietzsche » renvoie à un concept qui, parce qu'il se situe dans le voisinage d'un autre concept (« philosophie »), est signifiant. Le sens jaillit du rapport voisin de Nietzsche avec la philosophie et de rien d'autre. Notons au passage qu'on ne saurait traiter, selon cette même approche, le livre que Deleuze consacre à Foucault puisqu'il s'intitule simplement « Foucault » ; en revanche il y a entre ce titre « Foucault » comme concept et la photo de Deleuze appliquée juste au-dessus un rapport de voisinage par lequel Deleuze trahit, en la dévoilant, déjà son intention.

Le titre « Nietzsche et la philosophie », parce qu'il désigne un texte visant à interroger les rapports de Nietzsche avec la philosophie, nous autorise et même nous oblige à répondre à cette question : dans ce texte (comme dans son « Foucault » du reste), Deleuze ne se révèle-t-il pas être un lecteur coupable de Nietzsche ? Et notamment la vérité (c'est-à-dire toute vérité) est-elle, selon Nietzsche, un simulacre ? S'il s'avère que la réponse à cette question est négative, il nous sera permis d'en tirer deux conclusions : d'une part Deleuze est bien un lecteur coupable de Nietzsche et d'autre part il ne peut pas se dédouaner de Nietzsche pour affirmer que la vérité n'existe pas. En d'autres termes le texte, quel qu'en soit l'auteur, procèderait d'une généralisation falsificatrice des propos attribués à Nietzsche et, parce qu'il intéresse au plus près cette attribution même, le texte serait vecteur d'une contre-vérité historique et philosophique. Le propos n'est pas d'instruire un procès à l'encontre de Deleuze mais de mettre en lumière, à travers cette généralisation abusive, dans la mesure où elle trahit le propos de Nietzsche qu'elle témoigne de la présence d'un intrus au sein même du texte et que cet intrus ne peut être que l'auteur lui-même. Il s'en déduit que le texte, le nom de son auteur serait-il travesti, renvoie, certes de manière implicite,

à celui qui l'a écrit, non pas seulement comme à sa source ou sa cause mais comme étant celui qui y demeure. Un texte renvoie toujours à son auteur, fût-il anonyme, comme à celui qui l'a écrit certes mais, bien plus essentiellement, comme à celui qui l'habite bien qu'il s'y cache. C'est le sens que l'on doit, me semble-t-il, prêter à ce propos de Zarathoustra :

« De tout ce qui est écrit, je n'aime que ce que l'on écrit avec son propre sang. Écris avec du sang et tu apprendras que le sang est esprit. »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra, livre I, « Lire et écrire »)

Il conviendrait, pour étayer les propos jusqu'ici avancés, décortiquer les textes, en particulier ceux de « Nietzsche et la philosophie », de « Foucault » et de « Qu'est-ce que la philosophie ? » : ce décryptage des textes sera au cœur d'un second volet de cet « Anti-Deleuze » : rien ne fut ici avancé qui ne puisse être établi par une lecture attentive des textes. Considérons ce premier « Anti-Deleuze » comme un avant-propos annonciateur de développements en cours qui feront l'objet d'un prochain opus.

CHAPITRE VII

POUR-PARLER 2

NIETZSCHE ET MALLARME

ARGIOPE : aujourd'hui je voudrais enraciner notre discussion dans un autre terrain qui concerne le rapport référentiel de Deleuze à Nietzsche : dans ce rapport, l'art de la perversion que pratique Deleuze atteint, d'une certaine manière, son paroxysme. J'imagine que, après Sartre et Heidegger, ton sens de la « famille » va donner lieu, ici encore, à des objections particulièrement appuyées.

MOI : Sur ce point je ne peux évidemment pas te contredire et il y aurait à discuter sur le rapport pervers qu'entretient Deleuze avec l'œuvre de Nietzsche. Je pense notamment à la manière dont Deleuze instrumente Nietzsche pour y trouver un soutien à sa propre aversion envers la dialectique hégélienne (une question qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec son rejet de l'humanisme) : je tiens cette question en réserve pour la traiter ailleurs. Je pourrais tout autant évoquer le rôle et le sens de l'Eternel Retour que Deleuze a travesti dans son ignorance, certainement volontaire, du texte nietzschéen : j'y reviendrai ailleurs également. Que dire encore de la volonté de puissance et du traitement totalement erroné que Deleuze lui réserve : on en tombe à la renverse. Choquante est également son approche des Dithyrambes de Dionysos » et en particulier de « La plainte s'Ariane » : j'en cherche encore Ariane ! Mais, on l'a déjà évoqué, c'est la rencontre improbable entre Nietzsche et Mallarmé que je voudrais pour l'instant discuter. De toute manière cette question, qui est celle du hasard, nous renvoie vers toutes les autres : Deleuze se prétendait cartographe et c'est bien ainsi qu'il aborde la pensée de Nietzsche dans son *3*nietzsche et la philosophie ».

ARGIOPE : les questions que tu aborderas ailleurs renvoient, j'imagine, à « Le retour de Zarathoustra » sur lequel tu travailles actuellement. Tu peux m'en dire quelques mots...

MOI : « Le retour de Zarathoustra » procède d'un entretien, une conversation plutôt, avec Zarathoustra à partir du « Ainsi parlait Zarathoustra » de Nietzsche mais également de lectures croisées avec des

écrits de Hölderlin et Heidegger, notamment sur la question du « Retour ». Le premier volume est terminé : il aborde, de manière contextuelle et réflexive, la question de la mort de Dieu. C'est une mise en situation, à partir des textes et d'une libre réflexion, de la problématique, une préparation nécessaire au second volume qui abordera plus spécifiquement la question de Dieu à partir de Nietzsche, Hölderlin et Heidegger, et la possibilité de son retour dans le contexte d'un présent dominé par la technique et l'antihumanisme. Il est évident que le surhumain et la volonté de puissance y occuperont une position centrale, voire décisive. Il ne s'agit évidemment pas d'un projet de restauration mais de repenser le divin dans le cadre d'une réflexion sur l'homme lui-même. Chez Nietzsche, quoi qu'en dise Deleuze dans son « Nietzsche » ou encore dans « L'anti-Œdipe », la mort de dieu n'est ni un aboutissement ni une question marginale : c'est, me semble-t-il, le point de départ de sa réflexion la plus décisive. Ce constat de la mort de Dieu l'amène à penser, ou repenser, l'existant humain : soit l'être humain se laisse lui-même entraîner dans cette mort de Dieu, soit il s'en rend digne et doit alors se repenser. La mort de Dieu, c'est, en quelque sorte, un prélude à l'affirmation de la volonté de puissance et surtout du surhumain. Néanmoins, et Nietzsche ne le dément pas, cette double affirmation peut s'accompagner d'une réflexion sur le divin lui-même et nous conduire à sa réaffirmation, en rupture bien entendu avec les dieux qui ont prévalu jusqu'à la modernité. Si la mort de Dieu appelle, contre le nihilisme pessimiste de Schopenhauer, une nouvelle affirmation de l'homme, celle-ci peut nous conduire, à son tour, à une nouvelle affirmation de Dieu que Nietzsche a du reste envisagée.

Argiope : je ne doute pas que tu touches là aux questions les plus essentielles de l'existence humaine mais revenons, si tu veux bien, au présent et à cette rencontre improbable entre Nietzsche et Mallarmé.

MOI : cette question est celle du hasard, de son rôle dans le devenir (mais aussi le retour) et de ses instances. En 1986 a été publié le 3^mallarmé » de Sartre, partiellement inédit : Sartre, nous rapporte le Castor, avait été fasciné par Mallarmé qu'il lisait dans les années 1930. Dans ce livre Sartre nous propose une analyse qui, comme c'est le cas pour Genet, Baudelaire ou Flaubert, dépasse les cadres de la simple critique littéraire : Sartre est toujours à la traque de l'homme à travers son œuvre. Hegel, par la négativité qui traverse son œuvre, a exercé sur Mallarmé une influence décisive qui s'est traduite, chez le poète, par la conviction malade, Dieu

n'existant pas, d'être le fruit du seul hasard. C'est du reste ce thème obsédant que l'on retrouve au principe de son « Igitur ». Mallarmé voudrait, par le suicide, mettre un terme à cette filiation insupportable et entraîner, dans son geste, le suicide de l'humanité toute entière : ses devoirs familiaux le lui interdisent. La poésie prend alors chez lui la figure d'un jeu de dés par lequel il espère conjurer ce hasard qui ne cesse de le hanter. Chaque poème devient ainsi un lancer de dés : les textes s'enchaînent comme autant de suicides avortés de la poésie elle-même. « De ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu » : les échecs s'effacent, les uns après les autres, de sorte que ne subsiste que la table de jeu, c'est-à-dire la feuille blanche qui invite à une nouvelle tentative. 3Jamais un coup de dés n'effacera le hasard » : Mallarmé veut dire « un seul coup de dés » mais, pense-t-il, de l'enchaînement des lancers finira par jaillir le nombre que l'on sacre et fait taire le hasard. La veille de sa mort, sur son projet en cours, il confie à sa femme : « c'eût été une œuvre admirable' » C'eût été, pensait-il, le dernier lancer dont on sacre le nombre mais il n'a pas eu lieu : jusqu'à sa mort, Mallarmé n'aura été que le fruit du seul hasard. On peut bien multiplier les lancers de sorte que la part de hasard s'en trouve réduite mais, le hasard étant admis, jamais le probable se mue en certitude. Si tu lances une pièce de monnaie en l'air, la probabilité que, à sa retombée, « face » soit apparente (un succès) est de 50 % ; si tu la lances une seconde fois, la probabilité d'obtenir « face » au moins une fois grimpe à 75 % ; après dix lancers cette probabilité est de 99 % : une telle probabilité n'est acceptable que pour autant que l'on tolère une marge d'erreur inférieure à 2 % mais ce critère d'acceptation n'a rien d'une certitude. Plus le nombre de lancers sera élevé, jusqu'à tendre vers l'infini, plus la probabilité d'échec s'amenuisera jusqu'à tendre vers 0, c'est-à-dire vers une certitude sans pour autant en constituer une. Deleuze s'autorise de l'indépendance des lancers pour se dispenser de titiller le hasard une seconde fois, laissant ainsi supposer que, à chaque nouveau lancer, les probabilités d'échec ou de succès demeurent identiques. Il considère du reste que tout le hasard est donné dans le premier lancer puisque c'est le même hasard qui se répète à l'identique dans tous les gestes suivants. Tout ceci est non seulement contraire à la simple intuition mais aussi, et surtout, aux lois qui régissent les probabilités binomiales telles qu'elles s'appliquent à notre exemple. Si tu considères les nombreux produits qui s'échangent sur les marchés financiers, il fut admis depuis les années 1950 et jusqu'à la crise des « subprimes » en 2007 qu'ils obéissaient à une loi normale qui est la loi la

plus couramment utilisée pour la modélisation des distributions de probabilités. Dès les années 1960, le mathématicien Mandelbrot, fondateur des fractales, avait contesté ce paradigme de la loi normale, considérant que ces produits financiers obéissaient à une loi de distribution particulière : une loi de Lévy. La crise de 2007 fut avant tout celle des institutions financières et des modèles d'évaluation utilisés jusque -à. C'est donc quasi naturellement que la recherche de nouveaux modèles s'est tournée vers la modélisation mathématique des objets fractals. D'autres, comme Taleb (« Le cygne noir ») ont préféré s'en remettre à la théorie du chaos : on y reviendra.

ARGIOPE : quelle est la différence essentielle entre les deux approches strictement stochastique et fractale ?

MOI : dans « De la finance stochastique à la finance fractale » j'ai pu démontrer qu'une loi de Lévy alpha-stable (celle qu'utilise la modélisation fractale) était une loi normale à un facteur (une constante) près. Les effets du modèle sur la distribution étaient d'augmenter la variance à ses deux extrémités (les queues de distribution), un résultat qu'avait déjà obtenu Merton en ajoutant à la modélisation des processus stochastiques (aléatoires) un processus de Poisson. Il s'agit en réalité d'un simple transfert de variance : si tu tires vers le haut le sommet de la courbe de Gauss, la probabilité, de part et d'autre de la moyenne, se réduit (la cloche s'affine), la variance est ainsi transférée vers les extrémités de sorte que la probabilité d'un incident de marché s'accroît. Une loi alpha-stable est une loi de distribution dont l'effet Kurtosis (qui mesure l'affinement de la courbe autour de la moyenne et donc son élancement vers le haut) est considéré comme stable et généralement égal à 1. En d'autres termes, puisqu'il ne prend pas en compte les effets d'asymétrie (Skewness), le modèle fractal ne s'avère pas plus performant que le précédent : c'est la raison pour laquelle j'ai proposé un modèle stochastique à deux processus qui prennent en compte les effets d'une loi stable de Lévy et ceux des situations asymétriques, les moyennes et variance de l'intervalle obtenu étant établies par recours à la logique floue. L'objectif de ces modélisations est non pas d'évaluer un produit financier à l'instant présent (c'est son prix sur le marché qui en détermine la valeur d'échange) mais d'anticiper sur l'évolution des cours en réduisant, autant que possible, les facteurs d'incertitude. L'immunisation à terme d'un terme d'un produit financier (une action par exemple), par combinaison d'une option d'achat (call) et d'une option de vente (put), c'est-à-dire

l'élimination de tout risque (ce qu'on appelle la « duration »), n'est possible que dans le cadre paradigmatique d'un marché parfait, autrement dit d'une pure abstraction. Bref dans un univers probabiliste 'la « marche au hasard »), s'il est possible d'en restreindre l'incertitude, celle-ci ne saurait être éliminée totalement : c'est précisément ce que Deleuze ne peut admettre et c'est pour cette raison qu'il recourt à une approche topologique. Aux antipodes de l'approche probabiliste se trouve la théorie du chaos qui est totalement déterministe mais également non prédictible. Cette théorie repose sur le double principe de la sensibilité aux causes initiales que l'on doit à Poincaré et de l'effet papillon que l'on doit à Lorenz. Si, dans sa trajectoire temporelle, on apporte aux conditions initiales d'un système chaotique une modification la plus minime, on ne peut prévoir l'ampleur des effets de cette modification sur le système. Application : en 1987 la bourse de Wall Street connaît une crise financière sans précédent ; le cours des obligations s'est effondré en raison d'un accroissement du déficit budgétaire US et cette crise atteint très rapidement, par un phénomène bien connu de contagion mimétique, le marché des actions qui, à son tour, devient de plus en plus fébrile ; au paroxysme de cette fébrilité, sans qu'on puisse y établir a priori le moindre lien, la banque centrale allemande diminue son taux directeur de quelques points (une baisse insignifiante pour les affaires) : cette décision allemande provoque un effondrement sans précédent (même la crise de 1928) de la bourse newyorkaise. Peut-on ici évoquer un effet papillon dès lors que, à l'intérieur de cette bourse fonctionnant encore à la criée, un trader aurait, en éternuant, sans doute provoqué le même effet. On peut facilement établir l'arbre des causes qui ont mené à cet état de fébrilité (une métastabilité, diraient Wiener et Simondon) : à ce moment précis où l'incertitude était maximale, on ne pouvait éviter la catastrophe qu'en fermant la bourse, ce qui aurait, sans nul doute, permis aux tensions de s'apaiser. Considérer, a posteriori, que les conditions initiales étaient particulièrement sensibles à la décision allemande, c'est admettre que la bourse de Wall Street est un système chaotique ; a contrario il est évident que la bourse de New York est très sensible aux annonces d'un déficit budgétaire de l'Etat Fédéral et qu'en conséquence il était prévisible que Wall Street en serait fortement affecté, ce qui exclut que la crise puisse être expliquée par un quelconque effet papillon.

ARGIOPE : en théorie de l'information, Wiener a été l'un des fondateurs de la cybernétique mais c'est lui aussi qui, le premier, a formalisé mathématiquement, le mouvement brownien. Tu as évoqué la métastabilité des systèmes sursaturés qui est, chez Simondon, condition nécessaire des processus d'individuation, concepts que Deleuze a, du reste, totalement dénaturés. Si on admet que la communication est, de manière imagée, le véhicule de l'information qui s'apparente alors à un flux, peut-on imaginer que ce flux emprunte des trajectoires qui obéissent à un processus stochastique ?

MOI : tu viens de dire beaucoup de choses en très peu de mots et, sans l'avoir peut-être cherché, tu as, en quelque sorte, déjà répondu à ta question. En effet il y a, dans ce que tu viens de dire, une sursaturation qui rend ton propos métastatique, c'est-à-dire hautement propice à un processus stochastique caractéristique de ce qu'il est susceptible de provoquer. Je suggère de nous focaliser, pour l'instant, sur Wiener. Tu as dit à juste titre que Wiener a été le premier à formaliser le mouvement brownien (si on excepte les travaux méconnus du français Bachelier) mais qu'est-ce qu'un mouvement brownien ? Au 19^{ème} siècle Brown, un botaniste anglais, a remarqué que, dans leur dispersion, les grains de pollen suivaient des trajectoires aléatoires : c'est en référence à ce scientifique que le mouvement aléatoire, par la suite modélisé, fut baptisé « brownien ». Il fut rapidement admis que la distribution de probabilités des objets de cette nature obéissait à une loi normale ; pour le dire graphiquement une telle distribution, symétrique par rapport à sa moyenne, est entièrement coiffée par une courbe de Gauss, une courbe en forme de cloche, doublement tangente à l'axe des abscisses (la valeur des données) en +/- l'infini. On admet que la surface couverte par la distribution sous cette courbe en cloche est égale à 1 : cette valeur est évidemment une approximation puisque la courbe est doublement tangente à l'infini. Cette approximation s'explique mathématiquement par la non-dérivabilité de la fonction de Gauss ; autrement dit cette fonction n'est différentiable en aucun de ses points, et cela est d'une extrême importance eu égard aux questions qui nous occupent.

ARGIOPE : ne pourrait-on pas affirmer la même chose d'un cercle ?

MOI : absolument : il est impossible de déterminer avec exactitude la longueur de la circonférence d'un cercle de même d'ailleurs que sa superficie ; c'est paradoxale car la surface inscrite est entièrement

délimitée et cependant elle est incalculable avec certitude. Imagine un objet en mouvement dont la trajectoire, une ligne de fuite, par exemple, est aléatoire : s'il s'agit d'un objet matériel, un grain de pollen par exemple, il se déplace dans l'espace ; s'il s'agit d'un objet immatériel, un cours de bourse par exemple, il se « déplace » dans le temps. Toutes les probabilités que, dans son propre mouvement, cet objet prenne telle ou telle valeur, sont distribuées selon une loi normale ou, dans une approche fractale, selon une loi de Lévy alpha-stable : qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, à ces lois correspondent des courbes qui ne sont pas différentiables. Cela signifie qu'en aucun de leurs points on ne peut déterminer une différentielle à partir de laquelle on serait en mesure, pour chacun des points singuliers correspondants et inscrits sous la courbe, d'établir la moindre différence. D'une certaine manière c'est tout le « fondement mathématique » de « Différence et répétition » et du deleuzisme en général qui s'effondre.

ARGIOPE : on a parlé, à propos de Deleuze, d'une ontologie fractale : qu'est-ce que cela signifie et que viennent faire les fractales dans son système de pensée ?

MOI : tout cela provient de la différence que, dans « Mille plateaux », il établit entre le lisse et le strié : selon lui le plan lisse est non métrique, contrairement au plan strié : en conséquence il échappe à la géométrie euclidienne. En géométrie euclidienne, une droite est de dimension 1, un plan est de dimension 2 et un volume est de dimension 3. Dans les espaces non euclidiens comme les fractales, ces valeurs cessent d'être vraies : une ligne a une dimension supérieure à 1 et une surface a une dimension supérieure à 2 : c'est ce qu'on appelle, de manière générale, la dimension fractale qui revoie en réalité (mais pas seulement car il existe d'autres mesures) à la dimension de Hausdorff que Deleuze et Guattari ne citent pas. Ce qui est doublement surprenant dans cette approche, c'est que d'une part les auteurs parlent de plan lisse à propos de fractales (à ma connaissance rien n'est moins lisse que la surface d'un chou-fleur ou d'un cerveau humain qui sont deux exemples d'objets fractals : je considère bien plutôt qu'ils sont striés) et d'autre part il conserve la notion de plan alors que, de toute évidence, la surface d'un objet fractal n'est pas plane. Le texte est particulièrement intéressant par ses approximations et surtout ses non-sens : il n'est pas inutile d'en faire la lecture.

« C'est pourquoi il nous semble que Bergson (beaucoup plus encore que Husserl, ou même Meinong et Russell) a eu une grande importance dans le développement de la théorie des multiplicités. Car, dès l'Essai sur les données immédiates, la durée est présentée comme un type de multiplicité, qui s'oppose à la multiplicité métrique ou de grandeur. C'est que la durée n'est nullement l'indivisible, mais ce qui ne se divise pas sans changer de nature à chaque division (la course d'Achille se divise en pas, mais justement ces pas ne la composent pas à la manière de grandeurs 15). Tandis que, dans une multiplicité comme l'étendue homogène, la division peut toujours être poussée aussi loin qu'on voudra, sans que rien ne change dans l'objet constant ; ou bien les grandeurs peuvent varier sans autre effet qu'un agrandissement ou une diminution de l'espace qu'elles strient. Bergson dégageait donc « deux espèces bien différentes de multiplicité », l'une qualitative et de fusion, continue ; l'autre, numérique et homogène, discrète. On remarquera que la matière opère une sorte d'aller et retour entre les deux, tantôt encore enveloppée dans la multiplicité qualitative, tantôt déjà développée dans un « schème » métrique qui la pousse hors d'elle-même. La confrontation de Bergson avec Einstein, du point de vue de la Relativité, reste incompréhensible si l'on ne se reporte pas à la théorie de base des multiplicités riemaniennes, telle que Bergson la transforme. »

(Deleuze et guettari, « Mille plateaux », pages 603-604)

Deleuze et Guettari s'en remettent à Bergson et à son « interprétation » de la relativité d'Einstein au moyen des ensembles de Riemann, ce qui a une double conséquence : d'une part la séparabilité du temps en instants successifs (que Sartre a vivement critiqué dans « L'être et le néant ») et d'autre part la spatialisation du temps qui permet à Deleuze de concevoir son plan virtuel.

Il nous est souvent arrivé de rencontrer toutes sortes de différences entre deux types de multiplicités : métriques, et non métriques ; extensives, et qualitatives ; centrées, et acentrées ; arborescentes, et rhizomatiques ; numéraires, et plates ; dimensionnelles, et directionnelles ; de masse, et de meute ; de grandeur, et de distance ; de coupure, et de fréquence ; striées, et lisses. Non seulement, ce qui peuple un espace lisse, c'est une multiplicité qui change de nature en se divisant - ainsi les tribus dans le désert : distances qui se modifient sans cesse, meutes qui ne cessent pas de se métamorphoser - mais l'espace lisse lui-même, désert, steppe, mer

ou glace, est une multiplicité de ce type, non métrique, acentrée, directionnelle, etc. Or on pourrait croire que le Nombre appartient exclusivement aux autres multiplicités, et qu'il leur donne le statut scientifique dont les multiplicités non métriques sont privées.

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 604)

« On dirait en revanche que les multiplicités non métriques ou d'espace lisse ne renvoient qu'à une géométrie mineure, purement opératoire et qualitative, où le calcul est nécessairement très limité, où les opérations locales ne sont même pas capables d'une traductibilité générale, ni d'un système homogène de repérage. Et pourtant cette « infériorité » n'est qu'apparente ; car cette indépendance d'une géométrie presque analphabète, amétrique, rend possible à son tour une indépendance du nombre qui n'a plus pour fonction de mesurer des grandeurs dans l'espace strié (ou à strier). Le nombre se distribue lui-même dans l'espace lisse, il ne se divise plus sans changer de nature à chaque fois, sans changer d'unité, dont chacune représente une distance et non pas une grandeur. »

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 605)

« C'est le nombre articulé, nomade, directionnel, ordinal, le nombre nombrant qui renvoie à l'espace lisse, comme le nombre nombré renvoyait à l'espace strié. Si bien que, de toute multiplicité, on doit dire : elle est déjà nombre, elle est encore unité. Mais ce n'est ni le même nombre dans les deux cas, ni la même unité, ni la même manière dont l'unité se divise. Et la science mineure ne cessera pas d'enrichir la majeure, en lui communiquant son intuition, son cheminement, son itinérance, son sens et son goût de la matière, de la singularité, de la variation, de la géométrie intuitionniste et du nombre nombrant. »

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 605)

« Les espaces de Riemann sont dépourvus de toute espèce d'homogénéité. Chacun d'eux est caractérisé par la forme de l'expression qui définit le carré de la distance de deux points infiniment voisins. (...) Il en résulte que deux observateurs voisins peuvent repérer dans un espace de Riemann les points qui sont dans leur voisinage immédiat, mais ils ne peuvent pas sans convention nouvelle se repérer l'un par rapport à l'autre. Chaque voisinage est donc comme un petit bout d'espace euclidien, mais le raccordement d'un voisinage au voisinage suivant n'est pas défini et peut se faire d'une infinité de manières. L'espace de Riemann le plus général se présente ainsi

comme une collection amorphe de morceaux juxtaposés sans être rattachés les uns aux autres »

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 606)

Dans le texte ci-après Deleuze et Guettari cite un texte de Albert Lautman, in « Les schémas de structure » (Hermann, pp. 23, 34-35) qui va leur permettre d'asseoir le nomos (loi entendu au sens de distribution) des espaces lisses :

« Nous définissons donc un double caractère positif de l'espace lisse en général ; d'une part, lorsque les déterminations qui font partie l'une de l'autre renvoient à des distances enveloppées ou à des différences ordonnées, indépendamment de la grandeur ; d'autre part, lorsque surgissent des déterminations qui ne peuvent pas faire partie l'une de l'autre, et qui se connectent par des processus de fréquence ou d'accumulation, indépendamment de la métrique. Ce sont les deux aspects du nomos de l'espace lisse. »

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 606)

« Pourrait-on donner une définition mathématique très générale des espaces lisses ? Il semble que les « objets fractals », de Benoît Mandelbrot, soient sur cette voie. Ce sont des ensembles dont le nombre de dimensions est fractionnaire ou non entier, ou bien entier, mais avec variation continue de direction. Par exemple, un segment dont on remplace le tiers central par l'angle d'un triangle équilatéral, en répétant ensuite l'opération sur chacun des quatre segments, etc., à l'infini, suivant un rapport d'homothétie, - un tel segment constituera une ligne ou courbe infinie de dimension supérieure à 1, mais inférieure à la surface (= 2)

Des résultats semblables peuvent être obtenus par trouage, en retranchant des « baies » à partir d'un cercle, au lieu d'ajouter des « caps » à partir d'un triangle ; de même, un cube qu'on troue suivant le principe d'homothétie devient moins qu'un volume et plus qu'une surface (c'est la présentation mathématique de l'affinité d'un espace libre et d'un espace troué). »

(Deleuze et Guettari, ibidem, page 607)

« Sous d'autres formes encore, le mouvement brownien, la turbulence, la voûte céleste, sont de tels « objets fractals ». Peut-être disposerait-on ainsi d'une nouvelle façon de définir les ensembles flous. »

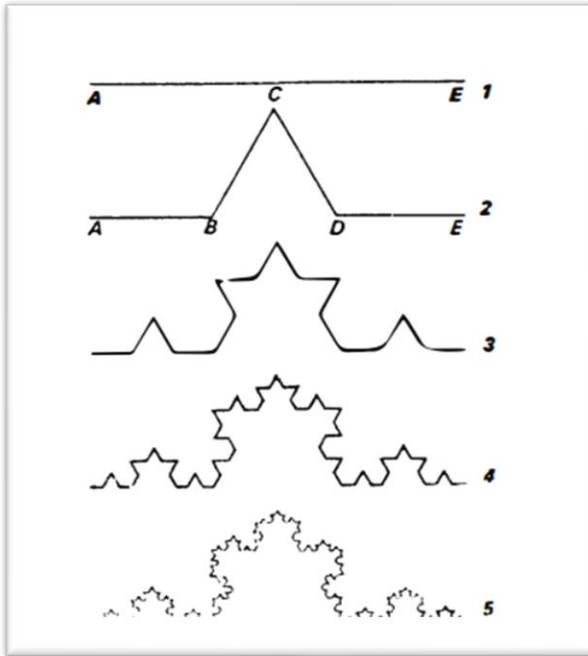
(Deleuze et Guettari, ibidem, page 608)

« Mais, surtout, l'espace lisse en reçoit une détermination générale, qui rend compte de ses différences et rapports avec le strié : 1) on appellera strié ou métrique tout ensemble ayant un nombre entier de dimensions, et où l'on peut assigner de constantes directions ; 2) l'espace lisse non métrique se constitue par construction d'une ligne de dimension fractionnaire supérieure à 1, d'une surface de dimension fractionnaire supérieure à 2 ; 3) le nombre fractionnaire de dimensions est l'indice d'un espace proprement directionnel (à variation continue de direction, sans tangente) ; 4) l'espace lisse se définit dès lors en ce qu'il n'a pas de dimension supplémentaire à ce qui le parcourt ou s'inscrit en lui : c'est en ce sens une multiplicité plate, par exemple une ligne qui remplit en tant que telle un plan ; 5) l'espace lui-même et ce qui occupe l'espace tendent à s'identifier, à avoir même puissance, sous la forme anexacte et pourtant rigoureuse du nombre nombrant ou non entier (occuper sans compter) ; 6) un tel espace lisse, amorphe, se constitue par accumulation de voisinages, et chaque accumulation définit une zone d'indiscernabilité propre au « devenir » (plus qu'une ligne et moins qu'une surface, moins qu'un volume et plus qu'une surface). »

(Deleuze et guettari, ibidem, pages 608-609)

Il ressort de tous ces textes, particulièrement incompréhensibles, des confusions, des amalgames et des applications indues de termes mathématiques à des considérations philosophiques, ainsi que, comme on va le constater à propos des fractales de Mandelbrot, de contre-vérités relatives aux objets mathématiques évoqués

La courbe de Von KOCH

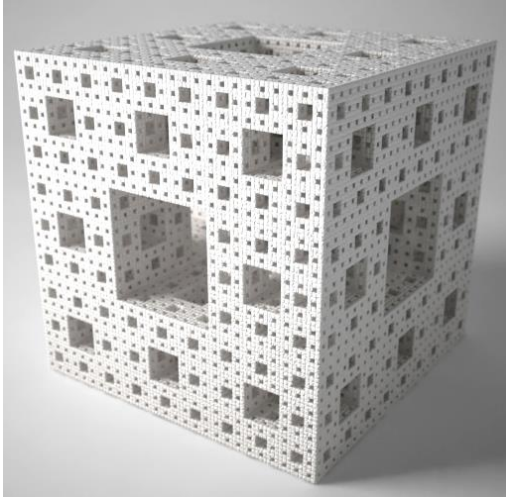


« La courbe de Von Koch : plus qu'une ligne, moins qu'une surface ! Le segment AE (1) est amputé de son deuxième tiers lequel est remplacé par le triangle BCD (2). En (3) on répète cette opération sur chacun des segments AB, BC, CD et DE séparément. Ce qui donne un tracé anguleux dont tous les segments sont égaux. Sur chacun de ces segments on répète une troisième fois (4) ce qui

a été fait en (2) et (3) : et ainsi de suite, à l'infini. On obtient à la limite une « courbe » faite d'un nombre infini de points anguleux et qui n'admet pas de tangente en aucun de ses points. La longueur de cette courbe est infinie et sa dimension est supérieure à un : elle représente un espace de dimension 1,251 859 (exactement $\log 4 / \log 3$). »

(Deleuze et Guettari, ibidem page 608)

L'éponge de Menger



« L'éponge de Sierpinsky : plus qu'une surface, moins qu'un volume ! La loi d'évidement de ce cube est intuitive, au simple coup d'œil : chaque trou carré est entouré de huit trous au tiers de sa dimension : ces huit trous sont eux-mêmes entourés de huit trous encore au tiers. Et ainsi de suite, indéfiniment. Le dessinateur n'a pu représenter l'infinité de trous de plus en plus minuscules au-delà du

*quatrième ordre, mais il est bien évident que ce cube est finalement infiniment creux, son volume total tend vers zéro alors que la surface totale latérale des évidements croît à l'infini. La dimension de cet « espace » est $2,726\ 8$. Il est donc « compris » entre une surface (de dimension 2) et un volume (de dimension 3). Le « tapis de Sierpinsky » est l'une des faces de ce cube, les évidements étant alors des carrés et la dimension de cette « surface » est $1,261\ 8$. (Reproduit de *Studies in Geometry*, de Leonard Blumenthal and Karl Mayer, Freeman and Company, 1970) »*

(Deleuze et Guettari, *ibidem*, page 608)

« La surface du tapis est nulle en mesure de Lebesgue : à l'infini, la surface du carré est intégralement « vidée ». La surface du carré de longueur 100 mètres avec 2 ordres fait $7901.2345679\ m^2$. Plus l'ordre augmente, plus la surface diminue. »

Source : Nom de la page : Dimension fractale. Crédit à insérer : Contenu soumis à la licence CC-BY-SA 4.0

(<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.fr>) Source :

Article *Dimension fractale* de Wikipédia en français

(https://fr.wikipedia.org/wiki/Dimension_fractale).

Plusieurs remarques s'imposent : premièrement la surface du tapis n'est pas nulle mais, au contraire, tend vers zéro ; deuxièmement le concept d'infiniment vide est aberrant (le cube, si on poursuit les itérations à l'infini, est vide tout simplement mais il ne l'est pas « infiniment » ; au demeurant le vide absolu n'existe pas : un espace quelconque se détermine à partir des objets qui l'occupent, en l'absence de tout objet il n'y a pas d'espace qui serait comme le contenant vide de ce qui est susceptible de s'y inscrire) ; troisièmement la dimension de Hausdorff caractérise les objets multi-fractals (c'est-à-dire des objets qui ne sont pas auto-similaires par échelle constante mais dont les variations, dans un espace-temps donné, quoique de nature analogue, ne répondent pas à un rapport d'échelle qui serait constant. C'est l'exposant de Hurst qui permet de caractériser les mouvements browniens fractionnaires, non la mesure de Hausdorff). On sait que Deleuze a cherché à appliquer la géométrie fractale au cinéma et à la narrativité discursive : j'ai du mal à imaginer qu'un film qui n'est jamais qu'une succession d'images présente la caractéristique d'autosimilarité propre aux objets fractals et il en va de même pour tout discours narratif. Si les ensembles de Cantor peuvent être illustrés à partir des mots, c'est toujours en référence à l'alphabet, c'est-à-dire l'ensemble fini des lettres qui les composent : si, dans une langue donnée, tous les mots se construisent à partir d'un même ensemble fini de lettres, ces constructions ne sont auto-similaires que fortuitement. Il faut encore ajouter, c'est essentiel, que la dimension de Hausdorff n'est en rien comparable à la dimension topologique dans un espace euclidien : hormis certaines fractales, comme l'éponge de Menger ou la courbe de Von Koch notamment, qui demeurent inscriptibles dans la géométrie euclidienne (c'était du reste l'objectif poursuivi par Menger), les fractales s'inscrivent dans un espace non euclidien et, de ce fait, les mesures sont strictement hétérogènes). Ainsi les fonctions de densité varient selon que l'on affaire à un espace euclidien ou non : dans le premier cas on utilisera la mesure volumique de Lebesgue et dans l'autre cas à la mesure de Hausdorff.

ARGIOPE : voudrais-tu dire que les mathématiques ne peuvent pas servir de base au développement d'un discours philosophique ? Le cas échéant, outre Deleuze, Baudrillard et Bergson, Badiou est, lui aussi, concerné.

MOI : c'est pour moi une évidence ! On considère généralement que les mathématiques sont un gage de vérité inaliénable et cependant très

souvent elles pèchent par les nombreux paradoxes à partir desquels elles se construisent. On a déjà évoqué l'impossibilité de déterminer avec certitude la superficie d'un disque ; mais il y a des cas bien plus triviaux. Il est, à titre d'exemple, de découper une tarte en trois parties égales car $1/3 = 0,333333....$ Et $3 \times 0,333333... = 0,99999....$ Alors que pourtant on admet que $3 \times (1/3) = 1$. Quand Deleuze et Guattari évoquent la courbe de Von Koch , ils disent qu'en aucun de ses points anguleux on ne peut tracer une tangente, ce qui revient à dire qu'une telle courbe n'est pas différentiable et que la dérivation de différences entre points singuliers à partir des différentielles est impossible. Sur ce point, les auteurs sont inconséquents ! Mais sans avoir à considérer les fractales, on peut poser le problème autrement : on prête à Chuck Norris des performances qui le placent bien au-dessus du genre humain. C'est ainsi qu'on lui prête d'avoir compté jusqu'à l'infini, deux fois. La belle affaire ! Si je dis « un » et ensuite « deux », j'ai compté jusqu'à l'infini une infinité de fois car d'une part entre 1 et 2 il y a une infinité de nombres réels et d'autre part il y a entre 0,1 et 1,1 également une infinité de nombres, de même qu'entre 1 et 1,01, et ainsi jusqu'à l'infini. Une mathématisation pure du réel le rendrait incompréhensible et surtout inutilisable / inhabitable. S'il est, par exemple, impossible mathématiquement de construire un cercle (puisque π est un nombre inconstructible (transcendant), il demeure que l'on peut se satisfaire de roues « approximatives » susceptibles de faire avancer une bicyclette. De tout cela on pourrait discuter pendant des heures sinon des jours : disons seulement que ce n'est pas une question de contingence mais un principe de réalité. La relativité d'Einstein n'a de réel intérêt qu'à l'échelle cosmique ; de même la trigonométrie sphérique, si elle devrait pouvoir s'appliquer à une géométrie terrestre, n'est pas applicable à l'échelle de nos géométries de quartier : si c'était le cas, il serait impossible de construire des maisons ou tout autre édifice.

ARGIOPE : alors c'est la fin de « L'anti-Deleuze » ?

MOI : c'est la fin de la première manche ! Il y en aura d'autres, c'est une nécessité : reparler, plus en profondeur, de son antihumanisme, de son rapport obsessionnel à Hegel et Merleau-Ponty, de son empirisme transcendantal, de « L'anti-CeDipe » aussi et de tant d'autres choses encore. Deleuze nous a bousculés : on doit répondre, d'autant plus que jusqu'ici les post-Deleuze l'ont fait avec beaucoup de timidité et même une relative complaisance. J'insiste une fois encore : c'est le texte qui est

visé et je ne retire absolument rien de la lettre que je lui adresse en guise de conclusion provisoire. Il faut continuer, par nécessité et par devoir pour la pensée à venir.

ARGIOPE : cette pensée à venir, la pensée nouvelle qu'annonçaient déjà Nietzsche et Heidegger, on l'a effleurée à peine : il faudra pourtant bien, d'une manière ou d'une autre, la caractériser. Non pas la déterminer d'avance, ce qui en ferait un présupposé, l'affirmation indiscutable d'un postulat, mais l'amorcer et lui donner, en quelque sorte, une possible direction.

MOI : « L'avènement de la pensée », ce sera l'objet du deuxième volet mais un tel avènement n'est possible qu'à deux conditions : d'une part une ontologie de la temporalité, repenser le temps, et d'autre part une ontogenèse de la pensée dans son rapport intime à l'Etre. La question en définitive est de savoir d'une part si l'Etre est qualifiable et d'autre part, pour autant qu'il le soit, ce que je pense, comment le qualifier à partir de son rapport à la pensée. En d'autres termes il faut franchir le pas que Heidegger n'a pas été en mesure de franchir. Dit autrement et en rapport avec l'assertion de Hölderlin, il faut sauter par-dessus l'abîme qui sépare l'Etre de la pensée : à mon sens la seule voie possible est l'homme lui-même comme corde, disait Zarathoustra, tendue entre l'animalité et le surhumain. Une telle réflexion ne peut être menée qu'en la rapprochant de celle de Nietzsche lui-même : le temps, Dieu et l'homme ont partie liée, ce qui veut dire qu'on ne peut plus les penser séparément à partir de la différence comme le fait Deleuze mais à partir de leur unité dialectique.

ARGIOPE : alors pourquoi Deleuze ?

MOI : tout d'abord parce qu'il rejette catégoriquement, et maladivement, cette unité dialectique ; et puis surtout le système Deleuze, en priorisant les machines désirantes et en réfutant toute notion de conscience, récuse, de facto, la pensée elle-même. Mais il n'y a pas que Deleuze ! Dans « Le principe de raison » Heidegger se livre à une analyse critique du principe de raison suffisante chez Leibniz pour affirmer, en fin de compte, que la Raison, c'est le Grund, autrement dit que l'Etre est le fond, comme fondement, et, à ce titre, est le sans-fond. Il faut sorti de cette virtuosité conceptuelle (une virtuosité qui concerne tout autant Deleuze : la différence, c'est que Heidegger, en usant des concepts, a correctement formulé le problème, même s'il ne l'a pas résolu) car affirmer que l'Etre est le sans-fond revient à dire que l'Etre, qui n'est pas, est, en quelque

sorte, et conformément à la métaphysique d'Aristote, la « cause première ». Il faut pouvoir, disait Sartre, sortir du Cogito cartésien : il avait raison même s'il ne l'a pas fait. Le problème c'est qu'en sortant du Cogito, comme Nietzsche a tenté de le faire, tu te heurtes au procès d'autoréférence que lui a adressé Habermas. Et cependant il faut en sortir : toute la question est de savoir comment.

ARGIOPE : tu veux dire qu'on ne peut pas enfermer la rationalité dans une instance plus grande qui la contiendrait parce que la rationalité est englobante par définition.

MOI : c'est exactement cela ! On voudrait pouvoir appliquer le théorème de Gödel mais, dans le cas présent, c'est impossible : on ne peut pas englober ce qui déjà englobe. C'est vrai pour la Raison et c'est vrai pour l'Etre heideggérien : « c'est une hypostase » ont dit certains critiques et c'est sans doute vrai mais cela ne mène nulle part. « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit » disait S. Georges dans son poème « Le mot » : cette affirmation résignée et par ailleurs très heideggérienne, il faut, pour en sortir, la prendre à contre-pied. C'est, j'en suis convaincu, la clé de ce rapport énigmatique de l'Etre à la pensée.

EXCIPIT

LETTRE A GILLES DELEUZE

Cher ami-philosophe,

« Cher » car vous l'êtes et « ami-philosophe » car il ne peut y avoir, selon moi, d'inimitié philosophique. Alors pourquoi, me direz-vous, un « Anti-Deleuze » ? Parce que « anti » comme antithèse, non pas irrévocable contradiction mais contradiction vouée à se résoudre dans la dialectique. C'est le revers de la dialectique : « Ne faut-il pas d'abord se haïr, si l'on doit s'aimer ? » (Nietzsche, « La plainte d'Ariane »). Et puis je peux bien être « anti » envers un anti-Hegel, un anti-Platon, un anti-Heidegger, un anti-Descartes et sans doute bien d'autres encore. Si cela peut vous arranger, disons que c'est un jeu, une blague, une clownerie en quelque sorte.

Dans son « Deleuze », Badiou indiquait que, quel que soit le chemin que l'in emprunte, on finit toujours par croiser celui de Platon : on peut en dire autant d'Hegel qui s'est, comme Descartes d'ailleurs, logé dans le moindre recoin de notre pensée. Bref on est condamné à être hégélien ainsi que Sartre le disait de la liberté. Quand je pense que Badiou, quelques jours après votre décès, prétendait faire de vous un heideggérien : le grotesque m'insupporte quelquefois car vous ne l'êtes pas plus qu'Heidegger était un pataphysicien. Quelle bonne blague !

Vous avez écrit, à propos de Nietzsche, que « le tragique est joyeux » : j'avoue pourtant que, apprenant votre mort fracassante, je n'ai pas eu la moindre envie de rire. Un dernier acte de liberté, a-t-on pu lire : je pense plutôt à cette souffrance qui vous était devenue insupportable. Tragique car, une fois le sol lavé de votre sang, plus rien, même pas un héritage : « on entre dans un mort comme dans un moulin » disait Sartre et ce fut votre cas. On nous sert aujourd'hui encore du Deleuze à toutes les sauces mais, dans toute cette littérature et ses déviances, où est Deleuze ?

L'homme-Deleuze, c'est le père bienveillant envers ses deux enfants et le mari attentionné et fidèle jusqu'à la mort à sa Fanny : sur ce point au

moins nous sommes pareils. Le philosophe-Deleuze, c'est autre chose : un lecteur insatiable, un esprit aiguisé, un grand style, bref un connaisseur-auteur de la philosophie avec de surcroît, et c'est en cela que Deleuze tranche avec tous les autres, beaucoup de fantaisie et un sens inouï de la dérision. Je ne le dirai jamais assez : vous avez apporté à la philosophie de votre temps cette malice dont elle manquait cruellement. Je repense volontiers à votre thèse doctorale « Différence et répétition » à laquelle vos « juges », j'en suis quasiment certain, n'ont strictement rien compris. Ce qu'il fallait avant tout comprendre, me semble-t-il, c'est qu'il sera toujours vain de chercher à vous comprendre : Deleuze se lit, Deleuze amuse (et, disait Foucault, se retire celui auquel cela ne convient pas) mais Deleuze ne se comprend pas.

Deleuze, ai-je envie de dire, c'est un feu d'artifice, un enchaînement d'éclairs, de « fulgurations » disait Foucault, l'autre de la philosophie de bon aloi : non son contradicteur (vous détestez les contradictions), mais sa mise en demeure de rendre des comptes, de justifier ses prétentions. Bien évidemment à ce « tribunal de la pensée » nul ne s'est présenté : les uns, disait Foucault, remontent dans l'arbre et, je tiens à l'ajouter, les autres refusent d'en descendre. Félix disait que l'important ce n'est pas Deleuze mais ce qu'on en fera : Deleuze, la mouche charbonneuse à piqué, avec acharnement bien souvent, et cependant je n'en vois aucun qui gratte où ça démange. Un coup dans l'eau ? Je n'en crois rien (ma réaction en est déjà l'indication) mais, disait l'autre, nul n'est prophète en son pays et il y a des sagesse qui ont la peau dure. Il y a au monde, soit-dit au passage, bien peu de deleuziens.

Deleuze, une philosophie du contrepied : ne jamais prendre l'effet pour la cause, disait Nietzsche. Tout ce qui dure, emporté par les traditions, ne persiste que par la force ou l'inertie : les monstres ont souvent bien du mal à sortir de leur sommeil. Voilà, cher ami-philosophe, ce que je tiens de vous : chatouiller la bête de crainte qu'elle ne s'endorme. Pour le reste, je demeure un classique, comme vous le disiez de vous-même : Leibniz, Nietzsche et Sartre, c'est bien assez comme ascendance. Sur le plan de la stricte pensée, je vous dois certainement peu et cependant ma dette à votre égard est immense : vous m'avez rappelé à mon devoir nietzschéen

d'être un intempestif, une objection à la morne pensée et toutes ses mauvaises habitudes.

Si je suis un « Anti-Deleuze », c'est donc par réactivité, le Zarathoustra dont vous avez été « L'heure la plus silencieuse » ; ce que Foucault appréciait le plus chez Nietzsche, c'était le vôtre. Deleuze a trahi Hegel et fait à beaucoup d'autres « un enfant dans le dos » : Foucault savait en rire mais ce qu'il y a de véritablement tragique en ces « trahisons », c'est que tout le monde s'en fiche, que personne en rit ou s'en offusque, bref que Deleuze a, quelque part, raté son coup. Vous avez pensé la « contre-pensée », tel qu'il sied au penseur, aurait dit Heidegger. Si on a jusqu'ici beaucoup agi et bien peu pensé, disait-il encore, force est de constater qu'aujourd'hui on ne fait ni l'un ni l'autre.

Croyez donc, cher ami-philosophe, qu'il n'y a, en ce qui me concerne, aucune animosité à votre égard mais certainement une profonde gratitude pour le « coup de pied au cul ».

Permetts que je soumette ces vers de Rimbaud : ils te parleront d'enfer, d'impossible, de tourments, de profondeur d'une âme qui n'a pas de peau, des délires aussi d'un poète qui s'est pris, un temps peut-être, pour l'objet de ses désirs. « Une machine désirante » me demandes-tu ? Non ! Un homme tout simplement...

« J'ai avalé une fameuse gorgée de poison. – Trois fois béni soit le conseil qui m'est arrivé ! – Les entrailles me brûlent. La violence du venin tord mes membres, me rend difforme, me terrasse. Je meurs de soif, j'étouffe, je ne puis crier. C'est l'enfer, l'éternelle peine ! Voyez comme le feu se relève ! Je brûle comme il faut. Va, démon !

J'avais entrevu la conversion au bien et au bonheur, le salut. Puis-je décrire la vision, l'air de l'enfer ne souffre pas les hymnes ! C'était des millions de créatures charmantes, un suave concert spirituel, la force et la paix, les nobles ambitions, que sais-je ?

Les nobles ambitions !

Et c'est encore la vie ! – Si la damnation est éternelle ! Un homme qui veut se mutiler est bien damné, n'est-ce pas ? Je me crois en enfer, donc j'y suis. C'est l'exécution du catéchisme. Je suis esclave de mon baptême. Parents,

vous avez fait mon malheur et vous avez fait le vôtre. Pauvre innocent ! – L'enfer ne peut attaquer les païens. – C'est la vie encore ! Plus tard, les délices de la damnation seront plus profonds. Un crime, vite, que je tombe au néant, de par la loi humaine.

Tais-toi, mais tais-toi !... C'est la honte, le reproche, ici : Satan qui dit que le feu est ignoble, que ma colère est affreusement sotte. – Assez !... Des erreurs qu'on me souffle, magies, parfums, faux, musiques puérides. – Et dire que je tiens la vérité, que je vois la justice : j'ai un jugement sain et arrêté, je suis prêt pour la perfection... Orgueil. – La peau de ma tête se dessèche. Pitié ! Seigneur, j'ai peur. J'ai soif, si soif ! Ah ! L'enfance, l'herbe, la pluie, le lac sur les pierres, le clair de lune quand le clocher sonnait douze... le diable est au clocher, à cette heure. Marie ! Sainte Vierge !... – Horreur de ma bêtise.

Là-bas, ne sont-ce pas des âmes honnêtes, qui me veulent du bien... Venez... J'ai un oreiller sur la bouche, elles ne m'entendent pas, ce sont des fantômes. Puis, jamais personne ne pense à autrui. Qu'on n'approche pas. Je sens le roussi, c'est certain.

Les hallucinations sont innombrables. C'est bien ce que j'ai toujours eu : plus de foi en l'histoire, l'oubli des principes. Je m'en tairai : poètes et visionnaires seraient jaloux. Je suis mille fois le plus riche, soyons avare comme la mer.

Ah ça ! L'horloge de la vie s'est arrêtée tout à l'heure. Je ne suis plus au monde. – La théologie est sérieuse, l'enfer est certainement en bas – et le ciel en haut. – Extase, cauchemar, sommeil dans un nid de flammes.

Que de malices dans l'attention dans la campagne... Satan, Ferdinand, court avec les graines sauvages... Jésus marche sur les ronces purpurines, sans les courber... Jésus marchait sur les eaux irritées. La lanterne nous le montra debout, blanc et des tresses brunes, au flanc d'une vague d'émeraude...

Je vais éveiller tous les mystères : mystères religieux ou naturels, mort, naissance, avenir, passé, cosmogonie, néant. Je suis maître en fantasmagories.

Écoutez !...

J'ai tous les talents ! – Il n'y a personne ici et il y a quelqu'un : je ne voudrais pas répandre mon trésor. Veut-on des chants nègres, des danses de houris ? Veut-on que je disparaisse, que je plonge à la recherche de l'anneau ? Veut-on ? Je ferai de l'or, des remèdes.

Fiez-vous donc à moi, la foi soulage, guide, guérit. Tous, venez, – même les petits enfants, – que je vous console, qu'on répande pour vous son cœur, – le cœur merveilleux ! – Pauvres hommes, travailleurs ! Je ne demande pas de prières ; avec votre confiance seulement, je serai heureux.

– Et pensons à moi. Ceci me fait peu regretter le monde. J'ai de la chance de ne pas souffrir plus. Ma vie ne fut que folies douces, c'est regrettable.

Bah ! Faisons toutes les grimaces imaginables.

Décidément, nous sommes hors du monde. Plus aucun son. Mon tact a disparu. Ah ! Mon château, ma Saxe, mon bois de saules. Les soirs, les matins, les nuits, les jours... Suis-je las !

Je devrais avoir mon enfer pour la colère, mon enfer pour l'orgueil, – et l'enfer de la caresse ; un concert d'enfers.

Je meurs de lassitude. C'est le tombeau, je m'en vais aux vers, horreur de l'horreur ! Satan, farceur, tu veux me dissoudre, avec tes charmes. Je réclame. Je réclame ! un coup de fourche, une goutte de feu.

Ah ! Remonter à la vie ! Jeter les yeux sur nos difformités. Et ce poison, ce baiser mille fois maudit ! Ma faiblesse, la cruauté du monde ! Mon Dieu, pitié, cachez-moi, je me tiens trop mal ! – Je suis caché et je ne le suis pas.

C'est le feu qui se relève avec son damné. »

