

**DÉ(CONS)TRUIRE LE SUJET POUR
ENGENDRER LA PENSÉE.
CE QUE PHILOSOPHER VEUT DIRE
SELON G. DELEUZE**

**DECONSTRUCT THE SUBJECT TO FOSTER
THINKING. THE MEANING
OF PHILOSOPHISING FOR G. DELEUZE**

JULIEN CANAVERA*
Universitat de València

RÉSUMÉ: Pour Gilles Deleuze, tout acte effectif de pensée implique nécessairement un mouvement forcé de dépersonnalisation, de sorte que l'on ne pense qu'autrement, qu'en devenant autre. En ce sens, penser se fait toujours aux dépens de cette «belle intériorité» qu'est le sujet actif et connaissant, tout en commandant, plus profondément, une critique radicale de l'Image dogmatique qui lui sert d'appui et de justification. Le propos de cet article est donc de montrer quelles sont les implications qui découlent de la critique deleuzienne, à savoir: une nouvelle relation au temps, au corps, et en somme, à «ce que penser veut dire».

MOTS-CLÉ: Deleuze, image, sujet, temps, raison, pensée.

ABSTRACT: For Gilles Deleuze, effective thinking necessarily implies a forced movement of depersonalization; therefore we only think by becoming somebody else. In this sense, thinking is always done at the expense of this «beautiful interiority» which is the active, knowing subject. At the same time, in a deeper sense, this requires a radical criticism of the dogmatic image that supports and justifies it (the active subject). The aim

* Doctorant en Philosophie. Bénéficiaire d'une bourse de recherche pré-doctorale octroyée par l'Universitat de València dans le cadre du «Programa «Cinc Segles»». E-mail: canavera@uv.es

of this article is to show the implications of the Deleuzian critique, namely: a new relation to the time, the body and, in short, the «meaning of thinking.»

KEYWORDS: Deleuze, image, subject, time, reason, thought.

1. Introduction

Si nous devons «résumer» —prétention qui n'est pas, dans le cas qui nous occupe, exempte d'énormes difficultés théoriques— l'entreprise philosophique de Gilles Deleuze, et pour ce faire, la «contracter» en une formule à la fois concise et générale, peut-être pourrions-nous dire qu'il s'agit avant tout de cela: initier une variation dans l'exercice de la pensée, introduire une différence dans la pratique de la philosophie, aussi bien dans son contenu que dans ses formes d'expression. Penser les forces qui déterminent la pensée, et par conséquent, penser à la limite de la pensée, tout en rendant pensable cette limite¹ — «penser autrement», selon l'expression de Foucault. En effet, «le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable» (*DR*, 177)². Or il est d'abord dans le domaine de la *pensée* un «Pouvoir», une «police noologique», qui n'a cessé d'y exercer une fonction authentiquement répressive: l'«Histoire de la Philosophie». Cette dernière a produit historiquement une «Image de la pensée»³ qui nous empêche littéralement de comprendre «ce que penser veut dire».

¹ PARDO, J.-L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, p. 8.

² Nous citons les œuvres de DELEUZE selon les éditions et les sigles suivants: (1993). *Empirisme et subjectivité*. Paris, PUF = *ES*; (2003). *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF = *NPh*; (1998). *La philosophie critique de Kant*. Paris, PUF = *PCK*; (2008). *Nietzsche*. Paris, PUF = *N*; (1998). *Proust et les signes*. Paris, PUF = *PS*; (2004). *Le bergsonisme*. Paris, PUF = *B*; (1993). *Différence et répétition*. Paris, PUF = *DR*; (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit = *SPE*; (1969). *Logique du sens*. Paris, Minuit = *LS*; (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Minuit = *SPP*; (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris, Minuit = *AE*; (1977). *Dialogues*. Paris, Flammarion = *D*; (1980). *Mille plateaux*. Paris, Minuit = *MP*; (2002). *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris, Seuil = *FB-LS*; (2004). *Foucault*. Paris, Minuit = *F*; (1988). *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit = *Pli*; (1990). *Pourparlers*. Paris, Minuit = *P*; (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit = *QPh*; (1999). *Critique et clinique*. Paris, Minuit = *CC*; (2002). *L'île déserte et autres textes*. Paris, Minuit = *ID*.

³ Cf. *DR*, chap. III; *NPh*, chap. III, 15; *PS*, Conclusion.

2. L'Œdipe proprement philosophique

Soumise à des constrictions à la fois classificatrices et génétiques, l'Histoire de la Philosophie nous oblige, en premier lieu, à regrouper les penseurs en écoles et à concevoir chaque philosophie comme une étape qui jalonne la ligne de progrès infini depuis le balbutiement présocratique. Pour Deleuze, l'exercice «effectif» de la pensée doit donc commencer par un détour obligé: il s'agit de parcourir l'Histoire de la Philosophie afin d'y déceler les indices —les «signes»— d'une possible «déconstruction» —terme, s'il en est, plus derridien que deleuzien— de l'Image dominante. Défaire —et se défaire— de cette image au profit d'un «devenir philosophique» qui passe par ces penseurs, «marginalisés» d'une manière ou d'une autre, par l'Histoire «épique» de la Philosophie, dont le propre est de transformer l'invention en découverte et les modestes vérités en gigantesques épopées⁴ — tel est le sens des diverses études monographiques proposées par Deleuze, ou, devrions-nous dire, de ce point d'inflexion dans la pratique du commentaire: le «discours indirect libre»⁵ (*F*, 17) ou «l'immaculée conception» (*P*, 15). Qui plus est, si philosopher, c'est «penser [ou connaître] par concepts», ceux-ci ne nous attendent pas tout faits dans un on ne sait quel ciel théorique; il faut les créer (et se chercher des «intercesseurs», «véritables sujets de la philosophie» qui puissent les exposer), comme le peintre entre en couleur. De fait, «Platon disait qu'il fallait contempler les Idées, mais il a fallu d'abord qu'il crée le concept d'Idée» (*QPh*, 11).

L'image «orthodoxe» que nous délivre l'Histoire de la Philosophie est celle d'une pensée fondatrice. Le fondement, comme tel, a connu deux moments principaux: l'Être et le Sujet. *Qui* veut fonder émet une prétention, c'est-à-dire un *droit* —légitimé au terme d'une dialectique sélective («sélection de la lignée»⁶)— qui n'est autre que celui de commencer «une fois pour toutes». Par conséquent, ce commencement, qui devra coïncider avec l'expulsion de tout présupposé doxique (cf. *infra*), se veut foncièrement anhistorique: il n'est pas —ou plus— à expliquer, puisqu'il explique tout. Or Deleuze fait précisément porter le soupçon sur le bien-fondé du «bon commencement» au sens traditionnel du terme: ce

⁴ FOUCAULT, M. (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF, p. 148.

⁵ ALLIEZ, E. (1996). *Deleuze. Philosophie virtuelle*. Paris, Synthélabo, p. 9.

⁶ *LS*, 293.

que la pensée fondatrice conçoit comme point de départ dans l'ordre de la réalité n'est possible que dans la mesure où elle s'érige sur l'«oubli», dirait Bergson, d'un «se faisant» bien plus profond, lequel la destituerait automatiquement de son pouvoir fondateur quand bien même elle entreprendrait, ne serait-ce qu'un instant, de le penser («effondement»⁷). En effet, l'intelligence —au sens bergsonien du terme—, dans la mesure où elle ne s'exerce commodément que sur des points figés, recherche donc avant tout la *fixité*, l'ordonnement stable (*nomos* dont elle serait le centre gravitationnel⁸), ce qui l'amène à sacrifier le monde vivant et vibrant des singularités au profit des choses inertes et docilement soumises au mécanisme de reconnaissance. Cependant, comme nous le rappelle William James, «ce qui existe réellement, ce ne sont pas les choses [toutes faites] mais les choses en train de se faire»⁹.

La question se précise: il s'agit de rétrocéder «en deçà» du fondement, c'est-à-dire de revenir à ce moment, logiquement antérieur à l'Être et au Sujet, où se font jour les conditions de leur émergence: le «Dehors». Pour ce faire, Deleuze entreprend une généalogie, ou, mieux encore, une «géologie» du fondement afin de montrer qu'il est le résultat d'un processus de sédimentation ou de stratification instauré comme «origine» au prix —donc arbitrairement— d'un déni, celui de ses conditions de genèse. L'exercice de la pensée s'inaugure ainsi chez Deleuze dans le cadre d'une «cartographie» de l'Histoire «platonicienne» de la Philosophie pour y suturer des lignes de déconstruction (et en faire un «*patchwork*», un «collage»). Tel est, en effet, le *leitmotiv* qui traverse l'œuvre de Deleuze de part et d'autre: «inverser le platonisme»¹⁰. À cet effet, il prétend suivre la «ligne secrète» et tortueuse —dont il est le premier explorateur— qui passe par Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche et Bergson. Sa décision est sans ambages: se faire «pluraliste» pour redonner, contre les dérives de la tradition dite «rationnaliste», ses lettres de noblesse à l'empirisme, tout en élevant ce dernier à une puissance supérieure: «réconcilie[r] l'empirisme avec les principes» (*NPh*, 57), ou, en d'autres termes, accoucher d'une philosophie de prime abord paradoxale, l'«empirisme transcendantal».

⁷ *DR*, 92, 123; *LS*, 303.

⁸ VILLANI, A. (2003). «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze». Nice, *Revue Noesis*, N°5, p. 205.

⁹ JAMES, W. (1996). *A pluralistic universe*. University of Nebraska Press, p. 117.

¹⁰ Cf. *LS*, Appendice I. I.- Platon et le simulacre.

3. Le cercle vicieux du fondement

Revenons au problème «très délicat» du fondement. Avec la crise de la philosophie médiévale, la Substance scolastique périclite et c'est tout son corset logique et ontologique qui explose en une collection d'éléments de perception et de connaissance du monde, désormais dépourvue d'enchaînement interne: soit le donné, l'expérience. Pour remédier à cette perte de sens, se fait jour — parallèlement à l'empirisme— le programme rationaliste. Son objectif général peut se résumer comme suit: il s'agit de suppléer à l'incohérence du monde, chaos corrélatif à l'effondrement de la Substance, par le biais d'une nouvelle instance capable de restaurer un ordre nécessaire —en d'autres termes, rationnel— de «relations» au sein de cet ensemble de «termes» déliés. Autant dire qu'est restauré, par là-même, le vieux schéma de la substance et de ses attributs: le Sujet est appelé à entrer en scène en qualité de nouveau fondement et à convertir les éléments de «perception» du monde en ses propres représentations.

La «philosophie» ou «métaphysique de la subjectivité» (Heidegger), dont accouche le programme dénommé grossièrement «rationaliste», fait de l'homme un nouvel *hypokeimenon*, le mode fondamental d'être auquel tous les autres renvoient. Auto-certitude réflexive, pensée représentative et autonomie —tels sont les trois principaux traits qui répondent au mouvement d'auto-positionnement, par le biais duquel la conscience devient sujet, c'est-à-dire, comme nous le disions auparavant, fondement qui se soutient lui-même et soutient le monde objectif dont il est l'artisan. Tout ce qui est peut être, pour la subjectivité constituante ainsi définie, objet neutre et impassible, offert sans entrave majeure au pouvoir de représentation. Selon les termes de Freud: «*wo Es war, soll Ich werden*» («Où était le Ça, le Moi doit advenir») ¹¹. Tel est donc le sens de l'avancée de l'*ego* spéculatif, posé comme fondement dans l'ordre de l'être, du savoir et de l'agir. Pour Deleuze, cependant, le sujet n'explique rien: *il est ce qui doit être expliqué*.

Certes, l'«idiot» cartésien, en vue d'ériger le nouveau fondement, prétend sans remettre à la seule «lumière naturelle» de l'esprit et balayer dans la foulée les «présupposés objectifs» («animal», «rationnel», etc.), vestiges et généralités d'un temps passé qui entravent la possibilité d'une détermination intrinsèque

¹¹ RODRÍGUEZ, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid, Síntesis, pp. 18, 20 y 33.

(«définition») de l'homme comme *cogito*. Il n'en demeure pas moins que la substitution du paradigme de la «réminiscence» par celui de l'«innéisme» n'est pas sans réintroduire, en dépit de l'aspiration fondatrice moderne, une nouvelle espèce de présupposés —cette fois-ci «implicites», «subjectifs» ou «privés»—, ces derniers passant d'autant plus inaperçus qu'ils s'expriment sous la forme d'axiomes auto-évidents: «Tout le monde sait, avant le concept et sur un mode préphilosophique...» (*DR*, 170); «tout le monde sait ce que veut dire penser, être, je (on le sait en le faisant, en l'étant ou en le disant)» (*QPh*, 31). Autant dire que ce «glissement» d'un registre doxique à un autre, véritable tour de prestidigitateur, ne change rien à l'affaire: la confiance «innocemment» déposée en la raison, dont le seul et simple usage doit être garant d'une vérité libérée des présupposés «explicites», trahit immédiatement la tentative d'élever le sujet au rang de fondement, puisqu'il continue précisément à y poindre la croyance en une «nature droite de la pensée» et en une «bonne volonté» du penseur («volonté de vérité»). En d'autres termes, au moment même où la pensée moderne croit fonder, acquérir son autonomie, elle fait cercle avec la *doxa* qu'elle prétendait dépasser et retombe, par là-même, dans le préphilosophique¹². L'image du cercle, souligne Deleuze, témoigne ainsi pour la philosophie d'une «impuissance à commencer véritablement», mais aussi —comme nous le verrons— d'une incapacité avérée «à répéter authentiquement» (*DR*, 170).

«*Tout le monde sait que... personne ne peut nier...*». Tel est, nous dit Deleuze, «le discours du représentant», symptôme d'une impossibilité de la philosophie moderne à rompre avec l'Image de la pensée, cette «arborescence» de la «raison représentative» dont les racines remontent jusqu'à Platon¹³. L'Image dont le sujet moderne demeure prisonnier est foncièrement «dogmatique», «orthodoxe», voire «morale». Elle s'appuie sur trois postulats principaux — Deleuze en détaille exhaustivement huit dans le chapitre III de *Différence et répétition*— qui sont l'*aspiration au fondement* (auquel nous venons de faire référence), la *croyance en une pensée naturelle* et le *modèle général de la reconnaissance*.

¹² ZOURABICHVILI, F. (2004). *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF, p. 21.

¹³ *DR*, 185-186; *LS*, 298.

4. Le «culte de l'intériorité», clé de voûte de l'image dogmatique

De tout temps, la philosophie a reconnu la triple corrélation de la pensée, de la nécessité et de l'extériorité. Elle a bien vu qu'il n'était point en son pouvoir d'aboutir à une pensée nécessaire, et qu'il fallait bien, pour cela, invoquer un dehors qui fasse problème, qui donne à penser. Or, alors même qu'elle établit ce constat, elle en fausse aussitôt la donne, en *intériorisant* le rapport de la pensée à ce qui est — qui *force* — à penser. Ainsi, depuis les aurores de la philosophie, penser a voulu dire «connaître»; nécessité, «vérité»; et extériorité, «réalité». Cette intériorisation précoce dudit rapport va «définitivement» se consolider avec l'avènement officiel du *subjectum*. Si Nietzsche, puis Heidegger (dans un registre complètement différent), ont déjà indiqué que la «subjectivité» comme fondement (explicite ou implicite) est moins absente des philosophies pré-modernes que ce que l'histoire grandiloquente de la philosophie nous a accoutumé à penser jusqu'à présent, il ne fait aucun doute —mais bien au contraire— que le Sujet formellement proclamé apparaît, plus que jamais, comme le propriétaire inaliénable et l'usufruitier —du moins s'il s'y décide— du pouvoir «naturel» de connaître.

Le sujet se trouve ainsi doué d'une pensée «naturellement» droite —il possède *formellement* la vérité— et d'une volonté «naturellement» bonne —il s'achemine déjà vers le vrai *dès l'instant* où il le veut. Si penser, c'est-à-dire ici connaître, peut s'avérer difficile *de fait* (erreurs, mésaventures logiques), il n'en demeure pas moins facile *en droit*: il suffit de le vouloir et de s'armer de la méthode adéquate. Dans cette optique, la pensée «connaissante» est conçue comme un processus linéaire et continu d'enrichissement, qui est voué à combler *matériellement* les poches d'ignorance susceptibles d'entraver les retrouvailles d'une pensée et d'une vérité dont les fiançailles ont depuis toujours été célébrées. Aux côtés de la croyance en une pensée naturelle, se font ainsi jour les deux autres postulats auxquels nous faisons allusion. D'une part, l'objet qui se trouve au terme du cheminement connaissant est moins l'objet d'une «rencontre» que d'une «reconnaissance»: «Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe: *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente» (PCK, 15). Il s'agit par conséquent d'un véritable processus d'identification qui assujettit ce qui est à connaître au déjà-connu, le nouveau à l'ancien, l'anomalie à la norme— en somme, le Différent à l'Identique: «Le préfixe RE- dans le mot représentation signi-

fie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences» (*DR*, 79). D'autre part, il faut bien que l'acte d'«authentification» se déploie, comme l'a bien vu Nietzsche, sous les auspices d'un «monde véridique» qui garantit, de par sa transcendance, la «véracité» de ce qui est dit et/ou pensé. Telle est, armée des attributs divins, la fonction qu'est destinée à remplir la subjectivité sous la forme tutélaire du «Je pense» (et de son corrélat, l'objet universel ou «objet = x»).

Si Deleuze entreprend de revenir «en deçà» de l'*ego* spéculatif, c'est précisément parce que sa critique de l'Image dogmatique, laquelle se présente sous la forme générale et consolidée d'une récognition de l'objet vu par le sujet voyant, met en lumière la «disjonction exclusive» («ou bien... ou bien...») qui sous-tend la pensée représentative: tout ce qui ne s'harmonise pas avec le chant monocorde (ou mortuaire) de l'Identique est rejeté comme inaudible, ce qui produit, pour reprendre une image de *Ecce homo*, l'illusion acoustique d'après laquelle «on se figurera que, puisqu'on n'entend rien, c'est qu'il n'y a rien...»¹⁴. Bref, dit Deleuze, «vous avez le choix entre la transcendance et le chaos ...» (*QPh*, 52). À moins que vous disposiez de «petites oreilles circulaires» (*NPh*, 205), aussi fines que celles d'Ariane, dans lesquelles puisse s'y glisser la «ritournelle» incessante et imperceptible du «monde subreprésentatif», cette soupe impersonnelle et préindividuelle qui suinte sous la «belle intériorité» de la raison raisonnante comme l'eau sue de l'alcarazas. La question n'est donc pas pour Deleuze de reléguer le sujet représentant, la conscience et ses synthèses actives au rang de fiction —ce qui est, pour le moins, un contre-sens de polémiste pressé—, mais de montrer qu'il s'agit de stratifications résiduelles ou secondaires dont l'origine est à rechercher du côté de cet *essaim*¹⁵ ou «brouillard de singularités» —«splendeur du «ON»» (*DR*, 4), dit également Deleuze— où s'engendre la pensée. L'«involontaire» joue ici un rôle comparable à celui de la «maladie» chez Nietzsche: «[il fait] don d'un repos, d'un loisir, d'une attente, d'une patience forcée... En un mot, de la pensée!...»¹⁶.

¹⁴ NIETZSCHE, F. (1997). *Ecce homo*. Paris, Fayard/Mille et une nuits, «Pourquoi j'écris de si bons livres», § 1, p. 51.

¹⁵ VILLANI, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris, Belin, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, «Humain, trop humain», § 5, p. 82.

5. L'effet c'est le Sujet

Ni réminiscente ni innée, la pensée est, tel que le souligne Artaud, «génitale» (*DR*, 191-192). Il ne s'agit pas, par conséquent, d'une «contemplation de» ou d'un «réfléchir sur», mais d'une (im)puissance à engendrer la pensée dans la pensée, ce qui implique paradoxalement —nous le verrons— que le penseur se fasse patient, c'est-à-dire, qu'il renonce, pour ce faire, à la «possibilité de dire Je» et abandonne corrélativement son ancien moi: le «bon commencement», qui a toujours lieu au «milieu» (destitution de la logique attributive de l'*esse* au profit d'une logique du «Y» et des relations, cf. *infra*) —soit, dans un rapport d'extériorité de la pensée avec ce qui «est» à penser— ne dépend pas —ou plus— de lui. Penser (avoir une «Idée») destitue le penseur de son identité: on ne pense qu'en *devenant* autre; on ne pense qu'autrement. Pour cette raison, la pensée va s'inaugurer en deçà de la conscience réflexive dans une «synthèse passive» (Cf. *infra*), selon la notion husserlienne revisitée et modifiée par Deleuze¹⁷ —idée qui, soulignons-le, s'accorde parfaitement avec la conception que le philosophe français se fait de et attribue à la pensée comme (agressivité) critique: «Le but de la critique: non plus les fins de l'homme ou de la raison, mais enfin le surhomme, l'homme surmonté, dépassé. Dans la critique, il ne s'agit pas de justifier, mais de sentir autrement: une autre sensibilité» (*NPh*, 108). D'où la promotion deleuzienne du corps face au paradigme dominant de la conscience: «Qu'est-ce que peut un corps?»¹⁸. Ou comment «acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir *parallèlement* les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience ... un *inconscient de la pensée*, non moins profond que *l'inconnu du corps*» (*SPP*, 29).

La pensée s'engendre à partir d'un *pathos* radical —«de l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient» (*DR*, 188)—, où il n'y a «rien», et surtout, *personne*; en d'autres termes, dans ce «rapport précaire et fragile» qu'elle entretient avec la vie (impersonnelle). «La vie *active* la pensée et la pensée, à son tour, *affirme* la vie» (*N*, 18): voilà l'enseignement que nous ont légué les présocratiques («les philosophes préplatoniciens»¹⁹, dirait Nietzsche),

¹⁷ MARTINEZ, F.-J. (1998). «Échos husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze». *Gilles Deleuze*. Paris, Vrin, pp. 114 sqq.

¹⁸ Cf. *NPh*, chap. II; *SPE*, chap. XIV.

¹⁹ NIETZSCHE, F. (1994). *Les philosophes préplatoniciens*. Paris, Eclat.

mais que la métaphysique, en commençant par Socrate, a perverti. La pensée métaphysique a cru bon de rompre ses attaches pour commencer *de* et *par* elle-même («une fois pour toutes»), au lieu de répéter «pour toutes les fois», tel que le réclame ce lien ténu de la vie *et* de la pensée, qui menace de rompre à chaque instant. La pensée, prise ainsi dans un «devenir-réactif» à la vie, se mue en Raison et s'octroie corrélativement le droit à la limiter pour pouvoir la juger. «Vampirisme» d'une raison chargée de «moraline», qui se fait «ruse pour anémier la vie en mort, pour l'épuiser en lui suçant le sang»²⁰.

N'ayons crainte, cependant, de réitérer «naïvement» une question qui, de prime abord, paraît libre de tout soupçon: qu'est-ce que la raison? Un «concept bien pauvre» (*QPh*, 45), de l'avis même de Deleuze, s'il doit lui revenir en exclusivité le droit de rendre compte des mouvements qui agitent la pensée. Identifier la raison comme la cause ou l'origine ultime des (associations d') idées revient, en effet, à faire le jeu de la représentation, cette dernière devant, pour se produire comme telle, discréditer et rejeter nécessairement dans l'oubli tout ce que la raison ne peut expliquer (cf. *supra*). S'il y a un problème de la raison, ce n'est certainement pas du côté des problèmes qu'elle a résolus qu'il faut chercher. «Au contraire, pour qu'il y ait un problème de la raison, relatif à son domaine propre, il faut, nous dit Deleuze, qu'un domaine échappe à la raison, la mettant d'abord en question» (*ES*, 17-18). Ce domaine est bien évidemment celui de la pratique: ce vaste «milieu» existentiel (cf. *infra*) qui se soustrait à l'œil-de-bœuf rationaliste, ce dernier n'ayant pas su voir, aveuglé par le jeu désincarné des abstractions logiques, que «le vrai sens de l'entendement [...] est justement de rendre sociable une passion, social un intérêt» (*ES*, 2). Deleuze retrouve ainsi chez Hume, mais également chez Bergson, l'idée selon laquelle le sujet se définit, avant toute chose, comme *homo faber*, «mouvement de se développer soi-même» *par* et *pour* l'action. «Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser; ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons»²¹. Ce qui, en d'autres termes, signifie: «c'est parce que l'homme a des passions qu'il associe ses idées» (*ES*, 58).

²⁰ NIETZSCHE, F. (1997). *Ecce homo*. Paris, Fayard/Mille et une nuits, «Pourquoi je suis une fatalité», § 8, p. 136.

²¹ BERGSON, H. (1970). *L'évolution créatrice*. *Œuvres*. Paris, PUF, p. 746.

6. La pensée et son dehors

Deleuze trouve donc dans (un certain usage de) l'empirisme, et en particulier chez Hume, la première ébauche de cette condition sous laquelle la pensée s'engendre *dans* —et non *par*— la pensée, c'est-à-dire en deçà du sujet actif et représentant: «il faut que l'esprit soit *affecté*» (ES, 2. Nous soulignons), l'affection étant essentiellement de nature «passionnelle *et* sociale» pour Hume —soit, plus largement, «affaire de circonstances» (cf. *infra*). Et si nous employons consciencieusement le mot «esprit», c'est bien parce que celui-ci, en tant qu'il s'apparente originairement à une «collection» délirante, hasardeuse et toujours fluente de ponctualités affectives, perceptives et intellectuelles, «n'a pas les caractères d'un sujet préalable». Bref, l'esprit se trouve menacé en permanence de chaos, à moins que quelque chose qui ne dépende de lui— les principes de la nature humaine pour Hume —instaure une «crible», un réseau de «relations», qui le stabilise dans ses «termes» et lui fixe une uniformité et généralité aussi indispensables à son effort théorique qu'à son activité pratique. Deleuze rétrocede donc à un moment antérieur à la subjectivité, conçue celle-ci kantienement comme système représentatif de facultés bien ordonnées, pour répondre au problème central qui occupe l'empirisme humien: «comment l'esprit devient-il un sujet?»; ou, ce qui revient au même: «comment l'imagination devient-elle une faculté?». La réponse, comme nous l'avancions déjà en quelque sorte, est: en tant qu'il est «activé» (ES, 127). «Activation» de l'esprit en sujet, «processus» de subjectivation: telle est la contribution de Hume à l'empirisme— un «empirisme radical».

Le mérite du philosophe écossais, selon Deleuze, est d'avoir su délier le «problème de la subjectivité» des questions d'ordre gnoséologique (origine ou provenance des idées) pour le poser en termes pratiques de «constitution»: «le donné n'est plus donné à un sujet» (critique «transcendantale»); «le sujet se constitue dans le donné» (critique empirique). Or si l'associationnisme prend part à la constitution «assujettissante»: grâce à lui, le sujet «croit», infère, établit des relations fixes —celles-ci étant toujours «extérieures aux termes» hétérogènes qu'elles relient; il n'explique cependant rien d'autre que «le superficiel en nous, le formalisme de la conscience». Encore faut-il, pour que le processus subjectivant s'accomplisse (afin qu'il y ait nature humaine dans le cas de Hume), qu'intervienne cette autre affection «singularisante» —la passion— qui dote les relations d'une orientation, d'un sens, et explique pourquoi nous «inventons» *certaines* règles et

institutions et possédons *certaines* croyances. «Entre l'association et la passion, dit Deleuze en des termes bergsoniens, il y a le même rapport qu'entre le possible et le réel, une fois dit que le réel précède le possible; l'association donne au sujet une structure possible, seule la passion lui donne un être, une existence» (*ES*, 137). En d'autres termes, si le sujet se constitue dans le donné comme «écheveau» de relations, et si les relations ne se séparent pas des circonstances, alors «il n'y a pas d'autre sujet que pratique» (*ES*, 117).

La subjectivité pratique se présente ainsi comme une superposition de pans hétérogènes: «il y a les idées et les relations entre ces idées, relations qui peuvent varier sans que varient les idées, et, en plus, les circonstances, les actions et les passions qui font varier ces relations» (*D*, 70). Or, s'il y a en effet «totalité» fonctionnelle, bien qu'aberrante et fragmentaire comme nous le verrons, c'est précisément parce que le sujet, impulsé par une tendance qui, *de manière progressive*, l'amène à «s'unifier activement», se présente —en un sens quasi mathématique— comme une (tentative d') «intégration globale» (*DR*, 131). La tendance en question n'est autre que l'«habitude» —ce principe auquel Hume attribue un rôle fondamental dans le processus subjectivant-unifiant et dont Bergson nous donne une définition rigoureuse: «l'habitude de contracter [des] habitudes»²².

7. Du présent de l'habitude à l'habitude de dire «Je»

L'habitude, qui n'est pas —encore— celle d'une subjectivité déjà achevée et «bien» constituée, est ce par quoi le «sujet larvaire» et «déliquant» (ce que nous appelions auparavant esprit ou imagination) subit une triple transformation; soient les trois aspects de la subjectivation: 1/ le sujet embryonnaire accède à la conscience (réflexive) et s'approprie du pouvoir de (se) représenter («synthèses actives de reconnaissance»); 2/ il acquiert un corps «propre» ou organique comme centre structurel de la sensibilité («schèmes sensori-moteurs»); et 3/ à l'origine de ces deux mouvements parallèles et complémentaires, il y a la production d'une «durée» qui s'effectue *dans* —et non *par*— l'esprit ou l'imagination (*ES*, 3; *DR*, 97) sous la forme d'une «contemplation contractante»: grâce à cette rétention du passé et à cette anticipation du futur, l'imagination échappe à la simple

²² BERGSON, H. (1992). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, p. 21.

succession d'instants-ponctualités,—«point de naissance [du temps] toujours avorté» qui, comme le souligne Deleuze à la suite de Bergson, se confond avec cet état de la matière tendant à *mens momentanea* ou *partes extra partes*—, et s'ouvre sur un «dynamisme fondamental» possédant la *plupart* (ES, 101) des caractères d'une durée: «le présent vécu, le présent vivant».

«Habitús», souligne Deleuze, «est la racine constitutive du sujet» (ES, 101). Constituant, il n'est pas pour cela actif: «le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif» (DR, 97). Entendons bien que ce ne sont pas les habitudes *du* sujet représentant qui instituent des relations (temporelles) entre les termes (ponctuels) —Deleuze montre, dès les premières pages d'*Empirisme et subjectivité*, que «les représentations *ne peuvent pas* présenter les relations», ces dernières sont précisément ce qui échappe au domaine de la raison (laquelle est incapable, anticipant sur ce que nous avons à dire, de *penser* la durée); bien au contraire, ce sont les habitudes qui instituent le sujet *dans* et *par* le temps. Il ne s'agit donc pas de dire que le sujet possède des habitudes, mais plutôt que ce sont les habitudes qui le soutiennent dans le flux de l'expérience et produisent la contraction qu'il *est*.

En ce sens, *Habitús* se présente comme une condition nécessaire de l'existence. Il répond à l'«urgence de la vie» (qui n'est point le problème exclusif de l'homme) en en couvrant tous les registres, depuis l'organique jusqu'à l'existential. De fait, «nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir» (DR, 99); avant de les sentir, justement parce que «ce qu'il faut éviter encore et toujours, c'est de prêter *d'abord* à l'organisme une organisation qui lui viendra *seulement* quand le sujet viendra lui-même à l'esprit, c'est-à-dire une organisation qui dépend des mêmes principes que le sujet lui-même» (ES, 95). L'Habitude opère, en effet, en deçà de l'organisme. S'il est un «pouvoir de contraction» par lequel se définit l'imagination avant même la subjectivation, celle-là se présente à son tour, et originairement, comme une «plaque sensible» (DR, 96) où —nous le disions déjà— il n'y a «rien» ni personne. Au-delà de l'organisme, mais aussi comme limite du corps vécu, il y a en effet ce que Artaud a découvert et appelé «corps-sans-organes». Il s'agit d'un «corps intense, intensif», «dépourvu d'organes», et parcouru par une onde qui trace en lui «des niveaux ou des seuils selon les variations de son amplitude»²³. Que

²³ Cf. *FB-LS*, chap. VII.

sera alors une sensation, du point de vue du sujet «global et intégrateur», sinon «l'opération [qu'il ne préside pas, mais dont il est l'*effet*] de contracter sur une surface réceptive des trillions de vibration» (B, 72).

Deleuze définit le sujet, à la manière empiriste, comme une «somme», un «échafaudage» de contemplations, donc d'habitudes. «*Je est une habitude*» (QPh, 101), dit-il— telle est la première formulation du Cogito deleuzien²⁴. Aussi pourrions-nous dire, dans un lointain écho heideggérien, qu'il s'agit d'un «J'habite». En effet, Deleuze voit dans l'habitude cette «fondation» qui «organise le temps comme un *présent perpétuel auquel nous devons et pouvons nous adapter*» (ES, 105. Nous soulignons). Chaque habitude, en produisant un présent «variable», donne lieu à ce qui est l'équivalent d'un «milieu», doté d'un «rythme» propre. Le milieu nous est, comme tel, nécessaire: il constitue, pour ainsi dire, un ordre de conformité pour l'agir, un cadre normatif dans lequel se «déroulent» nos actes, nos «effectuations». Certes, certains milieux ne nous ont pas attendu pour se former (milieux sociolinguistique, culturel, religieux, politique, etc.), mais ce qui importe ici, c'est de comprendre que le sujet n'est autre que le résultat d'une «contemplation contractante» de milieux pluriels, de sorte que son être (ou son identité) se déduit d'un «avoir», d'une «prétention» (sur ce qu'il contracte): «on n'est que ce qu'on a, c'est par l'avoir que l'être se forme ici» (DR, 107), dit Deleuze en termes plotiniens.

Le sujet conscient et actif, répétons-le, ne peut s'ériger que sur l'oubli du «domaine de base des synthèses passives», ce «pli» de l'être univoque —de la Différence— qui se tisse entre la répétition brute et mécanique de la matière, laquelle «ne cesse de se défaire en soi», et la répétition spirituelle, «qui se déploie et se conserve pour nous dans l'espace de la représentation» (DR, 103). Il n'en demeure pas moins que ces «milliers d'habitudes» qui le composent constituent la condition de possibilité de son activité aussi bien théorique que pratique —une fois dit, bien entendu, que «la seule théorie possible est une théorie de la pratique» (ES, 17). L'Habitude donne lieu, comme nous l'avons déjà signalé, à un enchevêtrement (plus *transversal* que successif) de présents variables et pluriels, de «vitesse[s]

²⁴ Outre les belles pages que Deleuze consacre, dans *Empirisme et subjectivité*, à la subjectivité constituée, au sujet conçu comme produit de l'habitude, on peut également se reporter aux analyses que le philosophe français développe (en collaboration avec F. Guattari) sur ce point dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, en particulier: pp. 49, 101, 199, 200, 201.

relative[s]» (*MP*, 384), dont l'intégration globale, bien qu'aberrante —donc problématique, nous y reviendrons—, est le fait de la subjectivité active. Par conséquent, s'il est vrai que cette dernière ne se déprend jamais de la règle selon laquelle «on ne peut aller plus vite que son propre présent, ou plutôt que ses présents» (*DR*, 106), cela ne l'empêche pas —bien au contraire— d'organiser le temps comme un présent «perpétuel», «englobant»; ce «triple présent» (prééminent de Saint Augustin à Husserl), qui intègre le passé et le futur comme deux dimensions subordonnées, oriente la flèche du temps du particulier au général, et en qui la représentation, c'est-à-dire *l'action* du sujet conscient et connaissant, trouve un sol (relativement) ferme pour y exercer ses synthèses actives (observation-remémoration, prévision-récognition).

8. L'emprise de l'actuel: entre conformisme théorique et conservatisme moral

L'exercice de la «raison représentative» révèle ainsi le lien inextricable qui l'unit au présent: «ce qui est représenté, nous dit Deleuze, c'est toujours le présent» (*DR*, 112). La sphère de présence («l'actuel», «Chronos», cf. *infra*) qu'elle circonscrit lui assure une (relative) homogénéité et identité du réel sur lequel opérer. Rappelons à cet égard que «le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation» (*DR*, 1). Le sujet agit alors —ou c'est du moins ce qu'il prétend— dans un champ objectif-explicite, peuplé d'objets dont la neutralité et l'impassibilité, présumées par le modèle même de la reconnaissance, doivent être garantes d'une transparence absolue, c'est-à-dire d'une logique de la connaissance «claire et distincte». Tel est donc le rôle que joue le présent englobant, le temps objectif, chronologique: dresser un plan *unique* de représentation sur lequel «sens commun» et «bon sens» —les «deux moitiés de l'orthodoxie» représentative, dont il incombe à la première d'apporter la forme du Même, et à la seconde, de déterminer l'apport des facultés dans chaque cas— puissent «distribuer», en fonction de la norme d'identité, et «hiérarchiser», en conformité élective à ce modèle, la série infinie des choses et des vécus («compossibilité des séries» chez Leibniz, «monocentrage des cercles» chez Hegel²⁵).

²⁵ Cf. *DR*, chap. I.

Cependant, une remarque s'impose: si le sujet, après s'être assuré de l'impossibilité d'une occultation intrinsèque, —il n'y a rien en dehors du présent englobant, rien qui ne soit irréprésentable!, peut se contenter de promener son identité (le «Je pense» comme source et unité concordante des facultés) entre les choses et de leur appliquer la forme *a priori* de son corrélat objectif (objet = x), il n'est toutefois pas certain que les filets-conditions qu'il déploie pour capturer le réel ne s'apparentent à ceux du pêcheur dont les mailles sont si larges qu'ils laissent passer les plus gros poissons. En d'autres termes, le sujet conscient et représentant demeure, pour Deleuze, prisonnier d'une «toile d'araignée» qui n'est autre que celle de la «généralité»; généralité, dont le conformisme théorique des «opinions» (et le «conservatisme effrayant» des «valeurs préétablies») en est la conséquence inéludable: «tant que le fondement reste plus large que le fondé, [la] critique ne sert qu'à justifier les manières de penser traditionnelles» (*DR*, 199). Mais qu'est-ce que généraliser? Nietzsche nous en donne la formule: «[s'emparer] d'un *préjugé populaire* [qu'on se contente] d'exagérer»²⁶. N'est-ce pas déjà le cas de l'instigateur de la *Critique*, lui qui aspire à dénoncer les fausses prétentions aux *idéaux* de connaissance, de morale et de religion, quand bien même «le caractère incritiquable de chaque idéal reste au cœur» de la *Critique* «comme le ver dans le fruit» (*NPh*, 102). La «généralité» (ou la «reconnaissance des droits du critiqué»): tel est le prix à payer pour l'inflation constituante —auto-certitude réflexive, pensée représentative et autonomie— d'un sujet qui prétend être l'origine des pensées (et la cause des désirs), alors qu'il n'est autre que le résultat d'une constitution qui se fait *par et pour* la pratique, *dans* ce milieu qu'est l'«actualité» toujours renouvelée du présent englobant, et *en fonction de* la règle selon laquelle on *s'attend* à conserver ce [que l'on] possède» (*ES*, 101). Derrière la logique et les «faux mouvements» de la raison (mais aussi en amont des spectres d'évaluations morales), il y en va même, comme l'a vu Nietzsche, d'«exigences physiologiques qui doivent servir au maintien [à l'*autoconservation*] d'un genre de vie déterminée»²⁷. À quoi répond Bergson: «il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action», cramponnées aux exigences réactives «d'adaptation et de régulation» (*N*, 23), «détournent sur celles de la représentation»²⁸.

²⁶ NIETZSCHE, F. (1913). *Par-delà le bien et le mal*. Paris, Mercure de France, «Les préjugés des philosophes» § 19, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, «Les préjugés des philosophes», § 3, p. 15.

²⁸ BERGSON, H. (1970). *L'évolution créatrice*. *Œuvres*. Paris, PUF, p. 746.

L'horizon clos (de présence et de présent) dans lequel opère et se meut le sujet conscient et connaissant n'est en fin de compte que ce p(l)an de réalité qui coïncide avec le point de vue homogénéisant de la raison représentative: «la représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et fuyante» (DR, 78). En d'autres termes, les «faits» («états de choses», «vécus», etc.) dont celle-ci traite, loin d'être la *présentation* de la réalité telle quelle (la réalité telle qu'elle apparaît dans l'«intuition» immédiate, dirait Bergson), consistent en «une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale»²⁹. Bref, le présent englobant, en tant qu'il *se (re)constitue* sous l'effet de l'Habitude, laquelle est à son tour en prise directe sur une Expérience toujours *sélective*, fonctionne en guise de crible qui retient certains termes et en laisse passer d'autres, et ce, conformément aux nécessités et «circonstances» du moment (historiques, politiques, économiques, etc.). Mais alors, se demande Deleuze, qu'en est-il des termes (intellectuels, affectifs et perceptifs) qui n'ont pas surmontés l'«épreuve» de la sélection? Ne sont-ils pas condamnés à mourir comme l'étaient les «faux prétendants» dans l'antiquité, selon la coutume du mythe et de l'épopée? Si l'on s'en tient à la «disjonction exclusive», pierre angulaire de la tradition philosophique, il semblerait effectivement que les termes non reconnus soient voués à disparaître dans «l'abîme indifférencié, le néant noir» (DR, 43). Ils n'existent pas pour (cette «transcendance» qu'est) le sujet conscient et représentant, car ils sont précisément ce qui n'a jamais été vécu, l'imperceptible et l'impensable du point de vue d'un «exercice empirique des facultés» coulé dans le moule de la reconnaissance.

9. Le passé pur et sa trainée de poudre virtuelle

Nous avons vu, cependant, que le présent englobant (dans lequel se déploie l'activité de la représentation) en reste à une *tentative* d'intégration globale, à une *quasi*-durée. Il est vrai que l'expérience quotidienne (empirique) nous enseigne que le temps s'écoule, semble-t-il paisiblement, «comme présent qui passe». Mais il n'en demeure pas moins —pour celui qui sait y être sensible— un «paradoxe du présent»: «constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué» (DR, 108). Si chaque présent partiel et limité se définit, selon une expression de mathématiciens, par une «intégration locale», il n'en demeure pas moins que la réu-

²⁹ BERGSON, H. (1970). *Matière et mémoire. Œuvres*. Paris, PUF, p. 319.

nion des présents pluriels en *un* présent «perpétuel» relève encore à ce niveau, dirait Deleuze en des termes bergsoniens, d'une «juxtaposition» plus que d'une authentique «fusion» en des «divers degrés de détente et de contraction» (B, 87); soit, d'une «multiplicité quantitative ou numérique» subordonnée au point focal de la représentation plus que d'une «multiplicité qualitative et continue» afocale ou subreprésentative (B, 33). Tout passage du temps s'apparente alors, en un sens presque kierkegaardien, à un «saut» qui s'effectue par-dessus la béance («besoin», «fatigue»³⁰) ouverte entre deux présents actuels. Il faut alors accepter la conséquence nécessaire qui se déduit des considérations antérieures: si l'apparente homogénéité et identité du présent englobant, «temps spatialisé» propre à la représentation, s'érige sur (l'oubli de) l'hétérogénéité et (de) la scansion des présents pluriels, et si l'Habitude, la «racine constitutive du sujet», s'avère incapable de rendre compte de ces sauts, alors «il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps» (DR, 108). À la «fondation du temps», ou *Habitus*, comme synthèse passive et empirique du présent vécu et vivant, correspondra alors *Mnémosyne* comme synthèse passive et transcendantale du «passé pur»—soit, le «fondement du temps» qui lui est sous-jacent. Si l'on dit du présent qu'il «existe», en revanche on dira de ce passé, qui n'est plus une simple dimension du présent (un ancien présent), qu'«il insiste, il consiste, il *est*» (DR, 111).

Le temps se dédouble donc à chaque instant en deux jets asymétriques. Le premier définit ce plan de réalité représentable (numériquement, géométriquement, spatialement): il s'agit de l'«actuel», où le présent pose «le passé comme règle de l'avenir» (ES, 104) et organise le temps de façon chronologique, périodique (*cardines*). Le deuxième renvoie à cette dimension de la réalité qui, bien qu'elle n'«existe» pas, n'en est pas moins réelle, persistante: il s'agit du «virtuel», passé pur et a-chronologique, «temps *out of joint*» (CC, 41) qui fait «boule de neige avec lui-même» en retenant tous les termes que la perception présente n'a pas sélectionnés (raison pour laquelle Bergson conçoit la Mémoire comme un gigantesque «réservoir» ontologique). La notion de «virtualité» se distingue, aux vues de l'usage qu'en fait Deleuze dans le sillage de Bergson, par trois traits fondamentaux: 1/ le virtuel n'est pas plus abstrait que l'actuel (ce n'est pas une Idée platonicienne ni un Esprit hégélien); 2/ il ne se confond pas avec le possible, parce que le possible renvoie, au même titre que le réel (dont il est le «mirage» ou

³⁰ Cf. DR, chap. II.

la «rétrojection»), à la forme d'identité dans le concept, alors que le virtuel — nous le verrons— désigne une multiplicité pure dans l'Idée, dont le propre est d'exclure l'identique comme condition préalable; 3/ il n'a rien à voir avec le primitif ou l'embryonnaire: le virtuel n'est pas un état infantile qui devra disparaître une fois atteinte la maturité (comme la puissance chez Aristote). Désormais, la «différence de nature» ne passe plus entre le possible et réel, mais entre l'actuel et le virtuel: «le possible n'a pas de réalité (bien qu'il puisse avoir une actualité); inversement le virtuel n'est pas actuel, mais *possède en tant que tel une réalité*» (B, 99).

10. Sous le théâtre de la représentation l'usine de montage

Ainsi se font jour chez Deleuze deux séries hétérogènes, le virtuel et l'actuel (le passé-mémoire et le présent-matière), entre lesquelles s'établit une communication transversale, une contemporanéité aberrante, dont témoigne cependant l'exercice quotidien de la mémoire psychologique³¹. Aussi faut-il noter que le passé pur ne coexiste pas seulement avec le présent, mais qu'il y a également coexistence du passé, comme nous le disions déjà, «avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction» (DR, 112). En ce sens, la perception actuelle du présent doit être conçue comme «le degré le plus contracté du passé» (B, 74), selon la métaphore bergsonienne du cône inversé. Si nous en revenons alors à la représentation, laquelle est toujours en rapport avec un objet et un sujet (cf. PCK, 8), nous voyons que chacun des termes concernés possède deux moitiés (asymétriques), l'une réelle-actuelle et l'autre réelle-virtuelle: en-deçà du sujet conscient et connaissant qui réalise des synthèses actives, qui dit: «moi Je», «A est B», «A est cause de B», se loge un sujet larvaire, fait de «synthèses passives», et «mutant», parce que «sans identité fixe, toujours décentré, *conclu* des états [*intensifs*] par lesquels il passe» (AE, 27); sous l'objet neutre et unitaire qui apparaît comme phénomène descriptible, et par là-même, doté d'un contenu et d'une signification explicites, il y a un objet «partiel», «fragmentaire» dont le propre est de manquer toujours à sa place, c'est-à-dire, de renvoyer à autre chose que lui-même —bref, un «signe», que Deleuze définit par une formule proustienne: «réel

³¹ Cf. B, chap. III.

sans être actuel; idéal, sans être abstrait» (*B*, 99; *PS*, 73-74; *QPh*, 27). Nous y reviendrons.

Le régime de «contradiction» qui s'établit entre le sujet et l'objet dans l'*espace* actuel et macroscopique de la représentation ne saurait, cependant, trouver sa raison d'être dans un dualisme censé lui préexister au niveau de la *durée* virtuelle; moins encore «à image et ressemblance» —et ce, une fois dit que Deleuze pose la clause suivant laquelle il est une nécessité (vitale) de «ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique» (*DR*, 187), faute de quoi on s'engagerait dans «une étrange démarche, qui consiste à s'élever du conditionné à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné» (*LS*, 30); soit, à concevoir le virtuel comme une possibilité de l'actuel, ce qui serait une confusion dans les termes—. Sujet embryonnaire et objet partiel ne font ici qu'un: ils forment à eux deux une «individuation double», une «heccéité» (*MP*, 318), rapport microscopique de «pure variabilité» dont la modalité n'est pas d'opposition ou de contradiction mais de «vice-diction» (c'est-à-dire un «moment différentiel, lui-même lié, plutôt qu'à des infiniment petits ou à une limite, à l'indissociabilité de deux choses saisies dans un voisinage qui les fait encore hésiter entre ceci et cela»³²); ou encore, une «singularité» (postérieurement rebaptisée «machine désirante» dans *AE*) qui se pose par elle-même sur ce «champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée» (*LS*, 124). C'est pourquoi l'expression «à image et ressemblance» est à radier, dans la mesure où le processus d'actualisation renvoie au mouvement d'une virtualité qui opère par «différenciation» (avec un «c»), selon son propre mouvement de différence (interne), et non pas par «réalisation» (externe et à l'identique) d'un possible. Il en va de même pour l'expression «abîme indifférencié» qui fait contre-sens si elle est employée pour désigner l'état du champ virtuel et idéal, lequel est avant tout celui d'une «différenciation» (avec un «t»): non pas un champ obscur et confus, mais «distinct-obscur» parce que doté d'une «consistance» propre (singularités), bien que celle-ci demeure étrangère à toute coordonnée personologique et objectuelle. Sujet et objet vont donc d'une coproduction ou genèse réciproque et différentielle qui les inaugure, d'une «disjonc-

³² VILLANI, A. (2003). «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze». Nice, Revue Noesis, N°5, p. 209.

tion incluse» (*LS*, 204), à l'identification fixe et exclusive qui les sépare de ce qu'ils deviennent; identification qui, toutefois, n'épuise jamais ce fond événementiel et délirant où «rien ici n'est représentatif, mais tout est vie et vécu» (*AE*, 26). Tel était d'ailleurs le sens que Deleuze attribuait déjà au «paradoxe cohérent de Hume» (*ES*, 8) avant qu'il ne l'élève au statut de clause: «ne pas confondre l'événement avec son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses [et/ou dans un vécu subjectif]» (*LS*, 34).

Ce fond bachique constitue, comme nous le disions auparavant, le «réservoir» ontologique dans lequel s'accroissent, en des degrés variables de contraction et de distension, les termes que la sélection pratico-circonstancielle de la perception «laisse passer» au fur et à mesure que le présent passe: ils sont ce qui tombe en dehors (ou à côté) du point de vue représentatif, l'afocal. Ce qui n'«existe» pas, n'a pas existé et ne peut jamais être présent ni présence, soit le passé pur, apparaît ainsi comme un temps irréversiblement «perdu» pour le sujet. La question qui vient alors à se poser est donc celle-là: «comment le sauver *pour nous?*» (*DR*, 115). Tel est à peu près le point, nous dit Deleuze, où Proust relaie Bergson. Le «temps perdu» constitue ce qui n'a jamais été vécu ni expérimenté par la conscience, la moitié manquante des objets qui se conservent dans l'appareil psychique subjectivé, et qui ne peut être volontairement restitué à la conscience. Proust essaie donc de trouver un moyen d'expérimenter ce temps-mémoire que Bergson déclare non-susceptible d'être vécu ni remémoré par le sujet. En d'autres termes, il s'agit d'établir une connexion entre les deux séries hétérogènes du présent-actualité et du passé-virtualité, de réunir les deux moitiés incompatibles du réel. Tel va être le rôle du «signe», ce connecteur qui «implique en soi l'hétérogénéité comme rapport» (*PS*, 32) en tant qu'il synthétise la Différence circulant «entre» les deux séries.

11. L'inconnu qui frappe à la porte: la violence effractive du signe

En tant que tel, le signe possède un statut ambigu. S'il appartient effectivement au présent, il ne s'y manifeste —du moins, pour celui dont l'*apprentissage* esthétique lui a permis d'«être sensible aux signes» (*PS*, 37)— que sous la forme d'une «fulgurance», à l'image de l'éclair qui «se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas»

(*DR*, 43). En ce sens, le signe est ce qui, entouré d'une «constellation» ou «nébulosité d'images virtuelles», fait irruption de façon inattendue dans le champ homogène des objets reconnus et des significations explicites. Il est l'«hétérogène» qui s'insinue subrepticement dans la série des associations subjectives (*PS*, 47), et par la-même, met en échec l'acte routinier de reconnaissance. L'enraiment involontaire du mécanisme de reconnaissance correspond alors à ce moment où le présent-actualité (et le sens commun qui lui correspond) se retrouve «suspendu» au profit d'un «morceau de temps à l'état pur» (et d'un «para-sens» que ce dernier laisse fuiter): il s'agit du fond virtuel qui, par l'entremise du signe, remonte à la surface et rompt corrélativement l'ordre —la succession— du temps dans lequel opère la raison représentative. Ainsi, s'il est un fait que «le temps spatialisé» est ce dans quoi «nous nous plaçons d'ordinaire»³³, il n'en demeure pas moins un «bourdonnement ininterrompu de la vie profonde» —l'expression est de Bergson— dont le témoignage est celui d'une expérience, à tout égard, *extra-ordinaire*, «réelle»: soit le signe, qui fissure l'espace de contiguïté et/ou de séparation requis par la représentation et permet au «temps pur» —cet «impensé» qui s'agitte dans les bas-fonds de l'Image doxique— de s'engouffrer dans la brèche ainsi ouverte.

«Objet d'une *rencontre* fondamentale», le signe est donc «ce qui force à penser» (cf. *PS*, Conclusion): s'y adressant *en intensité*, c'est-à-dire à partir d'une «[genèse] de la sensibilité dans le sens», il ne manque pas d'induire dans la pensée un état profondément extatique («affect», «mouvement forcé»), mise-hors-de-soi violente qui traduit l'«expérience réelle», et non plus simplement possible, de cette pensée qui se retrouve *immédiatement* placée au devant de ce qui, «d'ordinaire», soit du point de vue médiateur et homogénéisant de la «*concordia facultatum*», lui résiste. Le signe, en effet, «est l'insensible [et l'impensable] précisément du point de vue de la reconnaissance, c'est-à-dire du point de vue d'un exercice empirique où la sensibilité ne saisit que ce qui pourra l'être aussi par d'autres facultés, et se rapporte sous un sens commun à un objet qui doit être aussi appréhendé par les autres facultés» (*DR*, 182). Au-delà de l'objet «tout fait», du phénomène déjà réparti dans l'extension et recouvert sous les qualités correspondantes, point donc le signe comme «phénomène-limite»³⁴, ce «plus proche

³³ BERGSON, H. (1950). *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, pp. 166-167.

³⁴ ZOURABICHVILI, F. (2006). «Kant avec Masoch». *MAJEURE: Masoch avec Deleuze*. Paris, Revue Multitudes, N°25, p. 94.

noumène du phénomène» (*DR*, 286) qui, d'une part, «n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné» (*DR*, 182), et d'autre part, ce sous l'émergence de quoi toutes les facultés sont appelées, suivant «[une] chaîne de force et [un] cordon de poudre», à aller jusqu'à la limite de ce qu'elles peuvent («*discordia facultatum*»). Les facultés abandonnent alors le moule empirique de la reconnaissance pour s'élever à une forme transcendante, laquelle se confond avec leur exercice «supérieur ou transcendant». Toutefois, comme précise Deleuze, «transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde» (*DR*, 186). Tel est donc le moment où la pensée, foncièrement «polymorphe», —elle ne se rapporte pas à une faculté particulière, mais se confond plutôt avec le «devenir-actif» des facultés—, se libère de la transcendance sujet-objet, oblitère le jeu stérile des médiations et rétrocede vers un plan d'«immanence absolue», mouvement transcendantal qui s'avère lui-même dépendant de la prise de consistance de l'«expérience réelle»; soit le «corps-sans-organes» (Cf. *supra*), où se fait jour un *pathos* radical qui, comme l'a souligné Klossowski à la suite de Nietzsche, n'est autre que «la *Stimmung* comme émotion matérielle, constitutive de la plus haute pensée et de la perception la plus aigüe» (*AE*, 27).

12. De la pensée violentée: le paradoxe pour objet et le sens comme élément

Le signe, en tant qu'il implique l'hétérogénéité comme rapport —il «est à la fois l'insensible et ce qui ne peut être que senti» (*DR*, 297)— érode inéluctablement le cadre homogène et téléologique de la reconnaissance: il «laisse «perplexe»», et ce faisant, «force à poser un problème», (*DR*, 182). Si la représentation prétendait mobiliser jusqu'à présent la nature droite de la pensée et la bonne volonté du penseur, c'était pour donner en retour une image bien «infantile et scolaire» (*B*, 3), voire «servile», de ce que penser veut dire: présenter la vérité comme le résultat d'un acte de simple reconnaissance —soit une généralité—: «c'est un doigt, c'est une table, bonjour Théétète»; et faire refluer le négatif vers l'erreur, en le présentant comme un raté qui enraie *provisoirement* le mécanisme de reconnaissance (et dont les causes sont toujours extérieures à la sphère hermétique d'intellectualité pure: corps, sens, passions, intérêts): «dire «bonjour Théodore» quand passe Théétète». La raison représentative en restait donc au niveau des «solutions» considérant que le vrai et le faux ne concernent

que les propositions et les énoncés, les problèmes étant, quant à eux, «[donnés] tout faits, comme sortis des «cartons administratifs de la cité»» (B, 3)³⁵. Face à l'image doxique de la pensée, le signe va alors jouer chez Deleuze un rôle de garde-fou. Ce qu'il nous enseigne, c'est d'abord que la pensée comme telle, c'est-à-dire la «pensée adulte et appliquée» (NPh, 120), a affaire à des problèmes hautement plus importants et à des ennemis autrement profonds. «Au-delà» du vrai conçu comme simple adéquation, il y aura la question du «sens»; «au-delà» de l'erreur extrinsèque, celle de l'«illusion interne».

Si la pensée ne commence à penser que sous la violence d'un signe, au détour d'une rencontre fortuite et inévitable, cela signifie d'abord que «c'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé» (PS, 25; DR, 189). Désormais, l'arbitraire ne se dit plus du hasard, mais de la pensée qui prétend commencer par elle-même. Inversement, le signe —et avec lui, la pensée *out of joint*— se fraie un chemin «au milieu» des chaînes associatives comme les mauvaises herbes poussent entre les pavés. Tel est, du reste, le sens qu'attribue Deleuze à l'idée de «bon commencement»: on ne commence effectivement à penser, une fois dit que la pensée nourrit une relation essentielle à la temporalité, que dans un «entre-deux-temps» —ou «entre-temps» (QPh, 149)—, soit dans une «zone d'indétermination» (FB-LS, 101) où l'actuel et le virtuel, la conscience et l'inconscient, la «décision préméditée» et l'«involontaire» se recouvrent dans une proximité indiscernable pour y annoncer l'avènement d'un *devenir paradoxal*: l'«événement». En effet, le signe génère le «paradoxe» suivant lequel l'actualité de la perception présente et la virtualité du souvenir passé (perdu) passent sous un régime d'auto-simultanéité. Aussi, se présentent-elles comme les deux faces d'un même Pli («Zwiefalt»³⁶), face extérieure et face intérieure étant désormais réversibles. La réversibilité en question est celle-là même du «para-sens» (DR, 190) auquel le signe renvoie intensivement («implication») tout en le déroulant extensivement et qualitativement dans l'espace de la représentation («explication»). Le signe implique donc le sens qu'il explique; le sens s'explique dans le

³⁵ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer le lecteur au *Foucault* de Deleuze. On y trouve au premier chapitre («Un nouvel archiviste») l'idée selon laquelle le «problème», loin d'être propositionnel, est ce qui insiste en deçà des énoncés à titre d'«invisible», sans pourtant être occulte. Voir notamment: pp. 24-26, ainsi que l'importante note 21 de la page 25. Voir également à ce sujet: QPh, p. 132.

³⁶ Cf. *Pli*, chap. I.

signe qui l'implique. À eux deux, ils forment ainsi un complexe signe-sens: «plus profond que l'objet qui l'émet... plus profond que le sujet qui l'interprète» (*PS*, 48) —et ce, une fois dit que l'interprétation n'est peut-être pas ici le fin mot de l'histoire... Le sens est la traînée de poudre virtuelle qui émerge dans le champ objectif des objets reconnus et des significations explicites à titre d'instance paradoxale, problématique. Ce faisant, il se constitue comme la «chaîne forcée» qui, par l'intermédiaire du signe, déracine la *ratio*, la *cogitatio natura universalis*, et met en relation, dans une communication violente («accord discordant»), les facultés désormais disjointes, obligeant ainsi la pensée à se déprendre de sa «torpeur naturelle» (et du «devenir-réactif» des facultés qui correspond à cet état léthargique): soit la «bêtise», le «non-sens». La bêtise constitue la situation primitive et proprement négative de la pensée, celle d'une «illusion interne» ou «transcendantale» (et non plus simplement externe, empirique) où la pensée se trouve séparée formellement *et* matériellement de la vérité. «La bêtise, nous dit Deleuze, est une structure de la pensée comme telle: elle n'est pas une manière de se tromper, elle exprime en droit le non-sens dans la pensée» (*NPh*, 120). Sens ou (*et?*) non-sens: telle sera donc la question.

13. Problématiser, c'est nuire à la bêtise

La pensée violentée est une pensée qui ne se reconnaît plus dans ce monde qui auparavant lui était familier et était le sien. Par là-même, elle se double d'une «mauvaise volonté» dont le seul présupposé est qu'elle ne présuppose plus rien. Telle est, en effet, la juste conséquence d'une destitution en chaîne: de la destitution du «fondement onto-théologique» (l'homme et Dieu étant les deux faces d'une même pièce) à la destitution du «monde véridique», en passant par celle de la «Vérité». Le monde n'a plus la stabilité et l'homogénéité qu'on lui prêtait: il se fait «devenir», une fois dit, soulignons-le, que «devenir n'est jamais imiter, ni faire comme, ni s'adapter à un modèle» (*D*, 8). Nietzsche, déjà, ne nous le disait-il pas? «Nous avons aboli le monde vrai: quel monde restait-il? Peut-être celui de l'apparence?... Mais non !*En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences!*»³⁷. C'est ainsi que la pensée, mise en présence d'une «*terra incognita*», se trouve forcée de poser un problème, c'est-à-dire de

³⁷ NIETZSCHE, F. (2003). *Crépuscule des idoles*. Paris, Gallimard, «Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable», p. 31.

capter les signes par lesquels celui-ci la sollicite, *et corrélativement*, de «créer les termes en lesquels il se posera» (*B*, 4) —soient, dans un vocabulaire plus tard corrigé, les «deux moitiés» ou les «deux ailes» requises par la pensée: penser «ne requiert pas uniquement une compréhension philosophique, par concepts, mais aussi une compréhension non-philosophique, par affects et percepts» (*P*, 191).

Cette *terra incognita*, dont la rencontre oblige la pensée à se faire «problématisante», n'est autre que l'«Idée». «Les Idées, dit Deleuze en se faisant l'écho de Kant, sont essentiellement «problématiques». Inversement, les problèmes sont les Idées elles-mêmes» (*DR*, 218). Or si l'Idée-problème possède une nature essentiellement esthétique —et de fait, il ne peut en être qu'ainsi dans la mesure où l'engendrement de la pensée dépend d'abord de la violence du signe sensible (force, affect, intensité) qui l'active—, encore faut-il, répétons-le, qu'il y ait en retour une création conceptuelle qui l'accompagne et puisse dire l'évènement, sans quoi la pensée serait à nouveau menacée de chaos dans les idées. Ni subjective ni privative, l'Idée-problème va donc se présenter simultanément comme une «intuition sans concept» et un «concept sans intuition» (*ID*, 95): il lui correspond en effet une puissance génétique dont le propre est d'établir un rapport «différentiel», «plastique» (c'est-à-dire intrinsèque et non plus de simple «conditionnement externe») entre l'intuition et le concept, l'effraction du signe sensible et la logique du sens produit —soit la triade néoplatonicienne revue et corrigée par Deleuze: le sens est impliqué dans le signe qui à son tour l'explique en même temps qu'ils s'enchevêtrent tous deux dans l'Idée qui les complique (implication, explication, perplication). D'où la thèse centrale de Deleuze selon laquelle la question n'est pas de schématiser un concept, mais inversement, de «dramatiser une Idée»³⁸. En effet, le positionnement d'un problème suppose toute une «casuistique transcendantale», qui supprime la «bêtise» de la question dialectique *Qu'est-ce que...?* pour faire place à des questions autrement intéressantes: *Qui?*, *Comment?*, *Quand?*, *Dans quel cas?*; non plus un point de vue unique, auto-centré et fuyant, celui de la représentation, mais un «perspectivisme» où le penseur ne pense qu'en passant —qu'*en divergeant*— d'un point de vue à l'autre, une fois dit que «les points de vue sont les choses mêmes» (*DR*, 79).

Penser, c'est donc problématiser; et tout le contexte indique qu'une problématisation consiste en un acte d'invention: il s'agit de créer du sens à partir d'un

³⁸ Cf. «La méthode de dramatisation». *ID*, pp. 131-162.

non-sens originaire, ce dernier constituant une structure de la pensée comme telle (cf. *supra*). «Le sens, dit Deleuze, n'est jamais principe ou origine, il est produit. Il n'est pas à découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire par de nouvelles machineries» (LS, 90). Aussi faut-il souligner que la question n'est pas, pour Deleuze, d'opposer sens et non-sens aux critères épistémologiques du vrai et du faux —ce qui reviendrait à dire, aux dépens des solutions, que seuls les problèmes comptent—, mais d'introduire le sens au sein même de la vérité pour le concevoir comme son «élément génétique et différentiel» (NPh, 97): «le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens» (DR, 200). Tel était déjà, par ailleurs, le contenu de la première règle énoncée dans *Le bergsonisme*, à savoir: «Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes». Cependant, s'il est clair que les cas de solution importent tout autant que les Idées-problèmes, il n'en demeure pas moins que leur «teneur en vérité» dépend directement des actes de problématisation qui les ont vus naître. En somme, nous avons les vérités que nous méritons en fonction des problèmes que nous posons —et plus largement, «les croyances, les sentiments, les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d'être ou de notre style de vie» (NPh, 2). Une vérité abstraite ou séparée de la problématique correspondante n'est donc pas gage de sens. «On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités; mais ces vérités sont basses, sont celles d'une âme basse, lourde et de plomb. *La bêtise et, plus profondément, ce dont elle est symptôme: une manière basse de penser*» (NPh, 120). De quoi le non-sens et la bêtise seront-ils alors l'expression sinon «de remarques sans intérêt ni importance, de banalités prises pour remarquables, de confusions de «points» ordinaires avec des points singuliers» (DR, 198-199); bref, de «faux problèmes», qui sont toujours l'expression —même sublimée— de préjugés populaires, de manières traditionnelles de penser, et plus largement, le symptôme d'une fatigue *dans l'air du temps*. Penser, créer du sens —en d'autres termes, «faire la différence»— ne se fera donc qu'à contretemps, *contre le temps*.

14. De l'intempestif sinon j'étouffe

Si «*nous manquons de résistance au présent*» (QPh, 104), mais aussi de résistance au passé, lequel est suspecté de conserver, en tant que fondement du temps, une référence intrinsèque et réminiscente à un dépôt originaire de sens —telle

était déjà l'ambiguïté de la Mémoire bergsonienne comme «réservoir» ontologique (*DR*, 125-126)—, il n'en demeure pas moins que la manifestation du signe-sens, comme évènement ou devenir paradoxal, ouvre un espace —une «surface»— de «jeu idéal»³⁹ où nourrir l'espoir d'un temps-à-venir et d'une pensée en accord avec ce temps, une pensée «inactuelle». Le signe, comme nous le disions, établit une communication aberrante entre les deux séries hétérogènes du présent et du passé, de l'actuel et du virtuel. Ce faisant, il est ce par quoi l'«incorporel» qu'il implique —soit le sens comme évènement virtuel— s'actualise dans les «états de choses» du monde et les «vécus» du sujet, sans pour autant se confondre avec cette effectuation spatio-temporelle. En d'autres termes, si le présent qui passe en est bien l'effectuation, il «est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation» de l'évènement-sens, lequel insiste en-deçà de l'actualité et «subdivise [le présent vivant] à l'infini en quelque chose qui vient de se passer et quelque chose qui va se passer, toujours fuyant dans les deux sens à la fois» (*LS*, 80). Le sens évite ainsi à chaque instant le présent («*Chronos*») pour ouvrir un espace de jeu idéal («*Aiôn*») à partir duquel il s'étire paradoxalement vers le passé pur... et vers un «à-venir» imprévisible, un «devenir-fou». Or précisément: si l'on tient compte du fait que le sens n'est pas affaire de contemplation, de réflexion ou d'interprétation, qu'il n'est pas à découvrir ou à restaurer «une fois pour toutes», mais au contraire, qu'il est à produire «pour toutes les fois» comme l'«absolument différent», alors il ne peut s'affirmer comme tel que sur la base d'une *troisième synthèse du temps*: celle vertigineuse de l'«Éternel retour» nietzschéen qui prend appui sur le présent de l'Habitude et le passé de la Mémoire, s'en sert comme de stades et les laisse sur son chemin (*DR*, 125) pour faire en sorte que le sens, libéré des valeurs en cours et des reliques d'un passé immémorial, ne puisse que se mieux répéter suivant ce «cercle toujours excentrique» dont le «centre [est] toujours décentré» (*LS*, 305) —soit l'Intensif ou l'Intempestif annonçant l'«universel effondement» du moi (comme manifestation), du monde (comme désignation) et de Dieu (comme signification)⁴⁰. Le vœu de Nietzsche était le suivant: «agir contre le temps, et ainsi sur le temps, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir». Au regard de quoi Deleuze redéfinit la tâche éthique qui incombe aujourd'hui à la pensée: «pro-

³⁹ Cf. *LS*, Dixième série du jeu idéal.

⁴⁰ FOUCAULT, M. (1994). «Theatrum Philosophicum». *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris, Gallimard, p. 84.

duire le sens» (*LS*, 91), c'est-à-dire «agir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur (je l'espère) d'un avenir» (*QPh*, 107).

15. Conclusion

Nous avons vu que la pensée, loin d'être l'attribut du sujet conscient et connaissant, s'inaugure dans une triade de synthèses passives dont il revient à la troisième le privilège de déterminer le «bon» commencement — celui d'une «répétition royale» qui «assure l'ordre, l'ensemble, la série et le but final du temps». Le «Je pense» deleuzien présuppose donc une autre sensibilité, une façon d'apprendre à vivre le temps en intensité; soit «un Je sens plus profond» face auquel la représentation n'a pas d'autre alternative, si elle veut se produire comme telle, que de le réprimer. Inversement, la pensée effective, dans la mesure où elle est inséparable d'un *devenir autre*, implique nécessairement une «désubjectivation», c'est-à-dire une destitution du sujet conçu comme origine. Cependant, cette «suspension» (en un sens quasi phénoménologique) ne va pas sans une libération des sujets larvaires et mutants, singularités préindividuelles à côté desquelles le sujet global et intégrateur «est produit comme un reste». À cette libération correspondra finalement un «dérèglement», ou mieux encore, la «possibilité» d'une pensée-sans-image dénommée «schizophrénie»; et ce, avant que Deleuze n'entreprenne d'en élargir le sens et la portée pour en faire «l'univers des machines désirantes productrices et reproductrices, l'universelle production primaire comme «réalité essentielle de l'homme et de la nature»» (*AE*, 11).

Bibliographie

- ALLIEZ, E. (1996). *Deleuze. Philosophie virtuelle*. Paris, Synthélabo.
- ARAGÜES, J.-M. (1998). *Deleuze (1925-1995)*. Madrid, Ediciones del Orto.
- BERGSON, H. (1970). *L'évolution créatrice. Œuvres*. Paris, PUF.
- (1992). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF.
- (1970). *Matière et mémoire. Œuvres*. Paris, PUF.
- (1950). *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF.
- FOUCAULT, M. (1971). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF, pp. 145-172.

- (1994). «Theatrum Philosophicum». *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris, Gallimard, pp. 75-99.
- JAMES, W. (1996). *A pluralistic universe*. University of Nebraska Press.
- LEBRUN, G. (2002). «Le transcendantal et son image». *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris, Synthélabo, pp. 207-232.
- MARTINEZ, F.-J. (1998). «Échos husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze». *Gilles Deleuze*. Paris, Vrin, pp. 105-117.
- NIETZSCHE, F. (1997). *Ecce homo*. Paris, Fayard/Mille et une nuits.
- (1994). *Les philosophes préplatoniciens*. Paris, Eclat.
- (1913). *Par-delà le bien et le mal*. Paris, Mercure de France.
- (2003). *Crépuscule des idoles*. Paris, Gallimard.
- PARDO, J.-L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cíncel.
- (1998). «De quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie deleuzienne». *Gilles Deleuze*. Paris, Vrin, pp. 141-154.
- RODRÍGUEZ, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid, Síntesis.
- VILLANI, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris, Belin.
- (2003). «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze». Nice, Revue Noesis, N°5, pp. 203-216.
- ZOURABICHVILI, F. (2004). *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris, PUF.
- (2006). «Kant avec Masoch». *MAJEURE: Masoch avec Deleuze*. Paris, Revue Multitudes, N°25, pp. 87-100.

Recibido: 19/05/2011

Aceptado: 14/11/2011