

MEMOIRE DE MASTER EN PHILOSOPHIE
présenté à l'Université de Lausanne

Le problème du jugement et le Corps sans Organes

par
Mathias Clivaz

sous la direction de
Hugues Poltier *et* Michel Vanni

2007

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

De la valeur d'un problème	5
----------------------------	---

PREMIERE SECTION

Présentation d'Antonin Artaud

I.1. Entre vie et pensée	11
I.2. Le Pèse-Nerfs	17
I.3. Le théâtre et son double	21
I.4. Aliénation et magie noire	24
I.5. Le jugement de dieu	29
I.6. Le corps sans organes	35

DEUXIEME SECTION

Psychanalyse du jugement

II.1. Raison, psyché et réalité	43
II.2. Economie de l'interprétation	47
II.3. La guerre des impondérables	55
II.3.1. Le refoulement originaire	57
II.3.2. Psycho-politique du sujet	61
II.4. La culture et la mort	64

TROISIEME SECTION

Philosophie du Corps sans Organes

III.1. La révolution moléculaire	77
III.1.1. Grégarité et corps pleins	79
III.1.2. Du Despote au Capital	85
III.1.3. Capitalisme et schizophrénie	89
III.2. La production du réel	93
III.2.1. Retour sur la tradition	94
III.2.2. Les machines désirantes	98
III.2.3. La production d'inconscient	102
III.4. Psycho-politique du Corps sans Organes	108
III.4.1. Danser avec l'adversaire	108
III.4.2. Le plan de consistance	114
III.4.3. Les quatre dangers du désir	118
III.5. Pour en finir avec le jugement	124

CONCLUSION

La pensée et le chaos	127
-----------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE

131

PREAMBULE

Dans l'introduction de leur dernier livre *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari ont parlé de l'importance de ce qui n'est pas philosophique — et du lecteur non philosophe — pour l'exercice philosophique lui-même. Tel que je l'ai expérimenté c'est surtout une question de présence. Non pas tellement une présence à soi ou au monde, mais une présence qui est le devenir-ensemble de soi et du monde, qui est l'affirmation d'un devenir, sans but préalable, sans origine a posteriori. Une présence d'entre-deux, ou pour mieux dire peut-être : une *tension*. Arc à double courbure, lorsqu'on le tend à l'envers jusqu'à ce que ses deux extrémités se touchent à l'endroit où la main empoigne le bois. Et elle est là dans l'effort, entre les yeux par où marche la matière, et elle est là dans la pensée, même lorsque je ne la pense pas, toujours déjà là quand je la pense. L'effort de la pensée se produit ainsi dans un présent déjà ouvert, quand l'exercice se confond avec cette ouverture et son affirmation. Et l'écrit de ce mémoire de licence se donne d'emblée dans une telle ouverture, comme un regard à travers lequel devenir autre que l'on était. La pensée se produit ainsi dans un présent qui semble bien peu distinct de tous ces futurs où un lecteur me rencontrera, comme si tous mes lecteurs futurs étaient là, à côté de l'écrit, à une ombre près qui en serait la condition : celle que le regard porte lorsqu'il est vision, et non seulement lecture.

Si mon lecteur est présent, il me verra, déjà là si je suis présent, ma vision rejoignant l'horizon où la vision de mon lecteur elle aussi sera réelle pour moi. Jusqu'à ce qu'on ne sache plus si la philosophie avait commencé par être incompréhensible, ou bien si c'est seulement là le résultat de tout ce qui s'est passé depuis que les hommes ont commencé à penser... L'important, dirait-on, c'est que la philosophie ne se reconnaisse plus elle-même. Non qu'elle commence par se devenir étrangère, mais comme s'il n'y avait que l'aveugle de naissance pour voir, parce qu'il ne sait pas du tout ce que cela veut dire « voir ». L'important ne serait pas que le philosophe se sache non-philosophe avant tout, parce qu'il saurait encore quelque chose, après tout... Mais qu'il se constitue dans l'entre-deux où cela n'a plus aucune importance d'« être philosophe ». Ce ne sera plus être ou devenir philosophe, mais se déterminer dans l'être du devenir qui se moque éperdument de savoir ce que peut bien être un philosophe. C'est ainsi qu'il y aura dans le jeu tout le sérieux de l'enfant, et dans les règles facultatives qui auront été les siennes, peut-être, la part qui revient à l'académie et à la philosophie comme discipline : tout d'abord, fais comme si tu ne savais pas où tu vas, ensuite, une fois que tu y es, fais comme si tu savais où tu allais nous emmener, comme si tu l'avais toujours su, même si pendant ce temps à nouveau tu ne sais plus très bien où tu vas, et à la fin, quand ayant tout expliqué tu ne sauras vraiment plus rien, écrit l'introduction.

De la valeur d'un problème

J'ajuste ces mots pour quatre personnes,
Quelques autres les entendront peut-être,
Ô monde, je suis navré pour toi :
Tu ne connais pas ces quatre personnes.

EZRA POUND, 1915.

1. Comment le philosophe et le non-philosophe seraient-ils, l'un et l'autre, l'un dans l'autre, concernés par le problème du jugement ? Il me faut en donner les éléments et en dégager les enjeux, comme s'il était possible de dire ce qu'est un tel problème. La philosophie considérée comme discipline, essaye de dégager des vérités qui se diraient de l'être, par l'expérimentation et par la pensée, des vérités qui doivent permettre de construire une action, de stabiliser le chaos, d'entrer dans le devenir d'une manière qui exprime au mieux et 'pour le meilleur' toute la puissance de l'être humain. La philosophie disciplinaire dit qu'elle voit des problèmes et qu'elle a des solutions. Elle dit aussi qu'elle sait qu'elle ne sait pas tout, que c'est même cela qui lui permet de savoir quelque chose, puisque elle a, dès Platon, appris à se défier des ombres qui s'agitent dans les cavernes de l'opinion. Et depuis là, le jeu des 'philosophes' fut de dire qu'ils n'étaient pas les détenteurs du savoir, comme les anciens sages prétendaient l'être, mais les amis/amants de la sagesse, Isis, Sophia. Mais c'est un amour ambigu, une amitié problématique, surtout dès l'instant où l'on arrête de faire de la philosophie pour se demander ce qu'elle est, lui donner un statut et l'inscrire dans une hiérarchie des valeurs, au sommet de la pyramide des disciplines. Et dès le moment où le philosophe se croit ainsi capable d'entreprendre la réalité humaine telle qu'elle est *en vérité*, nous pourrions commencer à l'entendre dire ce qui est bien, ce qu'il faut et ne faut pas faire : philosophe-conseil ou roi-philosophe, qui connaît la mesure de toutes choses et cherche à convaincre les hommes de l'excellence de la règle que la Sagesse lui aurait découverte.

La Sagesse ne dit mot, elle laisse faire. Peut-être a-t-elle déjà abandonné celui vers qui, à travers ses voiles nombreux, elle lançait jadis ses regards énigmatiques. Mais peut-être n'avait-elle jamais été autrement qu'indifférente au sort de celui qui maintenant se détourne d'elle, vers une idole qu'il nomme *sa* vérité, et en fonction de laquelle il juge les hommes, leurs actions, leurs pensées, les encourageant à se juger les uns les autres de la même manière. Le philosophe était-il redevenu un vieux sage ? Il se réclamait de la sagesse mais ne la courtisait plus. Il avait quitté le plan de leur relation commune. Il en avait eu assez de courir le monde et ses dangers, il était devenu sédentaire, avait construit un temple soutenu par des colonnes qu'il avait nommées *problèmes*, et autour desquels il faisait sa publicité : "oui mes amis, ce problème vous concerne vous aussi !" Ainsi avait-il tourné le dos au devenir, il avait fait comme si la sagesse lui était acquise et, lassé de son désir, en avait résolu l'énigme.

Ce n'est pas une question d'espoir ni d'attente, mais d'amour : jusqu'à *quand* continuera-t-on d'aimer tel ou tel de nos désirs ? Le philosophe en habit de philosophe continue de se demander *qu'est-ce que le désir ?* et c'est un peu sa manière d'être au monde. Mais le philosophe qui se met à nu demande : *qu'est-ce que ce désir de connaître* qu'est-ce que *le désir* ? Ce qu'on appelle la 'réflexivité', c'est cette façon de réaliser que nous sommes en train de voir, de désirer, de penser, c'est ce manque de pudeur... Le désir n'est-il pas ce qui fait la vie même ? Et s'il est cela, désirer connaître ce qui fait la vie, n'est-ce pas seulement une manière parmi le jeu complexe de tant d'autres de désirer et de vivre ? Le désir de la connaissance : peut-être s'aveugle-t-il lui-même au soleil de son désir ? Ou ne devient-il pas déjà autre chose que désir de connaissance dès l'instant où le désir devient un problème ?

Cesse-t-il alors — d'être désir ? Pourtant, dans l'entre-deux, ces questions, si nous faisons retour sur nous-mêmes, nous pourrions les comprendre, en prenant le risque de nous comprendre à travers elles, nous pourrions essayer de jeter un coup d'œil sous leurs horizons, pour voir alors dans quel horizon elles nous entraînent, et les faire tourner sans nous trahir, voir, comment ces questions sont devenues un des enjeux principaux de la pensée, dans l'endehors de son exercice pour elle-même : la connaissance, lorsqu'elle se mêle des désirs humains, lorsqu'elle dit comment il faudrait vivre, lorsqu'elle cherche à organiser les autres désirs, se justifiant par ce qu'elle connaîtrait comment ils fonctionnent et ce qu'ils sont. Et nous demanderons alors aux non-philosophes : pourquoi donc écoutez-vous les philosophes ? Qu'est-ce que cela vous apporte ? Et d'où vient qu'on donne aux philosophes un crédit si particulier ? D'où vient votre amour de tels soleils ? Est-ce parce qu'à leur lumière vous pouvez croître d'une manière qui vous semble plus belle et plus forte ?

Qu'est-ce qu'un être humain ? Est-ce que c'est la même chose qu'une plante ? qu'un chou ? qu'un hibou ? Qu'est-ce qui les distingue ? C'est pourtant visible, c'est clair me direz-vous, ils n'ont pas la même forme. Et puis les choux ne parlent pas, ne pensent pas, pas plus que les hiboux (quoique certains disent que les hiboux ont une conscience). Quelle est la forme propre de l'être humain ? La conscience appartient-elle à cette forme ? Et en quoi serait-ce déterminant ? La pensée appartient-elle à cette forme ? ou bien la pensée ne serait-elle pas plutôt un composé de forces entreprises par la forme de notre conscience ? ou dont notre conscience serait la résultante ? Quel est le rapport entre les forces et les formes ? Nous voyons bien que dans telle culture, les êtres humains n'ont pas la même forme que dans telle autre, qu'ils ne se mènent pas les uns les autres dans les mêmes moules. Ils n'ont ni les mêmes valeurs ni les mêmes manières de les produire. Nombreux sont ceux qui dans leur monde particulier croient vivre de la seule manière qui soit adéquate et bonne ; et peut-être l'est-elle pour eux, qu'ils en soient conscients ou non. Mais peut-être pas, qu'en savons-nous ? Et prendre du recul, nous permettre de relativiser nos propres valeurs, n'est-ce pas là encore une forme parmi d'autres ? — Vertige, encore que : le vertige est-il une forme ? Un mouvement ? — Lorsque nous considérons ainsi les forces et les formes, séparément, et que nous comprenons entre les deux, à la fois le désir, et la contrainte, à la fois le désir de contraintes et les contraintes imposées au désir, le problème du jugement est là, dans la distance que nous essayons de constituer entre nous-mêmes, dans ce silence ouvert à l'intérieur de la lutte : en fonction de quel bien choisissons-nous telle forme plutôt que telle autre, et par la magie de quel amour choisissons-nous tel bien pour nous-mêmes ?

2. Il faut s'être senti ainsi étranger à soi-même pour comprendre les paroles de la chanson : « savez-vous planter les choux, à la mode à la mode, savez-vous planter les choux, à la mode de chez nous ? » Nous prions beaucoup cette mode qui nous appartient, et à laquelle nous aimons appartenir, comme nous pouvons aimer appartenir au vécu commun d'une relation entre deux personnes. Mais qu'est-ce que c'est, une manière de planter les choux ou de penser un problème ? C'est composer avec des densités et des vitesses de matière, avec certains outils, avec nous-mêmes ; le *chez nous* ce n'est pas nous, ce n'est pas moi, c'est ce vécu commun où toute culture prend corps. C'est *ce qui* est là, présent, non en tant que matière où planter les choux, non en tant que circonstances historiques et sociales d'un problème, mais en tant que nous abordons maintenant certaines questions et qu'un lecteur est là en qui quelque chose résiste à notre compréhension. Qu'est-ce qui résiste ? C'est... le devenir, le devenir de son désir, lorsque la lecture cesse d'être lecture pour devenir vision, que des horizons s'ouvrent qui naissent du contact de mon lecteur à l'écrit qu'il tient entre ses mains. Et c'est la conscience réflexive lorsqu'elle se réalise dans cet entre-deux du devenir qui résiste, lorsque se constitue un milieu où la conscience devient possible comme conscience, qu'une parole devient possible comme production de sens et commence à prendre

de la vitesse : les lettres forment des mots et les mots des phrases et les phrases un discours compréhensible « comme un ruisseau qui ronge ses deux rives »¹.

J'écris en pensant à des lecteurs, lectrices, quatre ou cinq personnes que je connais, peut-être davantage, et d'autres que je ne connais pas, ou que je connais moins, et sincèrement j'espère qu'elles comprennent ce que je suis en train de dire. Car j'écris et déjà ainsi ce n'est pas moi qui écrit, c'est moi avec le nous des quatre ou cinq, et c'est moi et nous avec le vous d'un lectorat infini en puissance. D'ailleurs, je ne les connais pas, ces quatre ou cinq, j'en connais des morceaux, je connais ce qui est né en moi de nos échanges, la manière dont nous avons pu composer ensemble, dont nous avons planté les choux ou garder des vaches ou des cochons ensemble, corps à corps, pensée à pensée. Peut-être que nous sommes trop familiers, ou peut-être que nous ne le sommes pas encore assez ? La personne qui me lit en ce moment a une bonne raison pour continuer à devenir un lecteur en lisant ce texte, qui fait que de toute façon il lit pour autre chose que pour lire : parce qu'il y trouve de l'intérêt, au problème du jugement, qu'il se demande ce que c'est, le corps sans organes, parce qu'il doit corriger un mémoire de licence, mais aussi parce que la personne qui tient la plume on a envie de l'accompagner, de voir où elle va, parce qu'il y a de l'amour et du désir, de quelque manière qu'on se tourne. Serez-vous en amitié avec ma manière de dire désir, de désirer, de dresser le désir comme on dresse la table et des mets que j'y dispose, et de comment je les dispose ? Je ne vous demande pas d'être d'accord... Il y a toujours ce mémoire de licence entre vos mains : il se peut fort bien que vous appréciiez son horizon, ou même la personne qui l'a écrit, et que cependant vous ne puissiez pas dépasser la troisième page, que vous ne goûtiez pas non plus les mets, ou l'ordre dans lesquels ils vous seront servis, ou la manière dont ils seront apprêtés. Il se pourrait bien que ce texte vous empoisonne (ou vous agace ?). Une allergie de votre part à un certain trait de plume, une idée qui vous paraîtrait pénible, une tournure d'esprit qui vous paraîtrait morbide, une inquiétude, un soupçon : on est toujours au moins deux dans un empoisonnement. Tel corps avec tel aliment, dans telles circonstances, produisent tel ou tel effet, bon ou mauvais pour ce corps, si nous faisons de lui le référent.

Et voilà que, juste après le dessert, le chef cuisinier vient à passer à votre table pour vous demander si cela vous a plu. Supposons que cela ait été le cas : vous lui dites, et cela vous surprend vous-mêmes, que vous conseillerez son restaurant à vos amis. Mais ce peut être aussi un livre (je pense qu'il te plaira), ou bien un médecin (il te fera beaucoup de bien). D'ailleurs, le mot que vous avez employé n'est pas "conseillé", mais "recommandé". Etrange ce mot : commander à nouveau ? Quel genre de commandement est-ce là ? Quelqu'un à qui j'aurais recommandé tel restaurant, s'il s'y rend sur cette recommandation, entrera-t-il sous le même commandement que moi, dans le même ordre que moi ? Non pas qu'il s'y soit rendu pour m'obéir, mais son corps aura composé avec le même environnement et la même cuisine que le mien, et on verra alors comment il les apprécie, les tolère, s'il les recommande à d'autres. Et si telle personne à qui vous aviez recommandé ce restaurant ne l'a pas apprécié, si elle est tombée malade, ou a trouvé la décoration de mauvais goût et le cuisinier un peu trop cavalier, est-ce que cela va modifier aussi l'idée que vous avez de cette personne, et l'idée que vous avez de ce restaurant ? Est-ce que vous allez choisir de préférence vos amis parmi ceux qui aiment ce restaurant ? La capacité à composer avec ce restaurant, à le trouver bon, va-t-elle devenir un critère de sélection, et cet ordre de composition un référent parmi d'autres ?

Or, si c'est une chose que de recommander un restaurant, c'en est une autre que de soutenir les bienfaits universels de telle ou telle diététique. Nous étions entre amis, voilà que tout le monde est pris dans le même panier, comme si on voulait en finir au plus vite. Au lieu qu'il y ait une, deux, trois, quatre ou cinq personnes, il y en a une et beaucoup, tout le détail des individus nous a fui. Nous avons perdu le singulier, trop paresseux pour compter au-delà

¹ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, p. 37.

de six, ou parce que cela devient confus : dix milliards d'êtres humains. Mais il n'y a pas besoin d'aller jusque là, un pays, une ville, un village, même une famille peuvent être 'tout le monde'. Et tandis que le restaurant où nous nous étions invité était jusque là demeuré un référent relatif, il va absolument falloir que tout le monde fasse comme nous, que tout le monde soit d'accord, peut-être parce que nous avons peur d'être mal aimé, peur d'être mal référencé sur telle ou telle échelle de valeurs, ou peut-être parce que nous croyons qu'il existe quelque chose comme 'une et une seule humanité' qui dans son ensemble partagerait nécessairement les mêmes valeurs. Et là ça va mal se passer : parce que personne n'aime être pris pour tout le monde, parce que la santé de tout le monde ce n'est pas *ma* santé, et j'ai l'impression qu'on me parle comme à un âne, incapable de cultiver des choux, tout juste bon à manger ceux qu'on a cultivé à ma place. Peut-être que cette nourriture me conviendra partiellement, que je saurais m'en satisfaire, s'il le faut. Peut-être que l'effort qu'il me faudrait produire pour trouver ma propre manière de cultiver ne semblera pas valoir la peine d'être accompli, ou peut-être que cet effort ne sera tout simplement pas possible dans les conditions qui seront alors les miennes. Mais si la nécessité d'un changement, même partiel, s'impose à moi, provoquée par ce qu'il y a dans la nourriture qu'on me propose quelque chose qui me manque ou quelque chose qui m'empoisonne, il me faudra résister à ceux qui me proposent leurs choux, tenir bille en tête, obstiné, à mon corps défendant, et peut-être que j'en viendrais à leur dire alors : "on n'a pas gardé les cochons ensemble !" Mais parce que leur compagnie m'est agréable ou profitable par d'autres aspects que celui d'une communauté de nourriture, j'essaierai pourtant de m'expliquer avec eux. Les êtres humains, comme disait Spinoza, sont les uns pour les autres un bien nécessaire. Le problème du jugement vis-à-vis de ce bien-là, entre arguments et rapports de pouvoir, va compliquer et impliquer tous les autres biens dans le jeu des désirs et des contraintes politiques et cosmiques.

Tous ces aspects se rencontrent en chaque être, face à chacun, de tous sexes, de tous âges, et ils sont d'autant plus insistants et problématiques que les hommes vivent davantage en communauté : par exemple dans ce mémoire, entre Artaud, Freud, Nietzsche, Deleuze, Spinoza et nous. Moi l'auteur, j'ai pris l'engagement de vivre avec tout ce monde-là, pour apprendre quelque chose de cette vie en commun. J'ai en partie choisi les protagonistes, d'autres se sont imposés à moi, ou m'ont été proposés, offerts en partage. Tous je les ai désirés et j'ai désiré avec eux, je me suis contraint à travers eux et les ai contraints à me suivre. Tous, je les ai emmenés en ballade sur le chemin bigarré d'un problème, le problème du jugement : auto-contradiction de la pensée pensant ses propres limites, du désir désirant ses propres limites, comme si nos yeux pouvaient voir ce qui les empêche de voir autrement qu'ils ne voient. Ce travail de mémoire se présente dans cette auto-contradiction, la forme dans laquelle il se présente cherche cette limite où nos forces menacent toujours de se retourner sur elles-mêmes. J'ai cherché mes limites, dans la pensée et en face de l'académie, en face de lecteurs connus et inconnus, en face d'une amie perdue que j'espère retrouver, en face et depuis chacun d'eux. Et à la fin, j'ai eu l'impression de commencer. Mais puisque nous en sommes à l'introduction, je vais dire comment cela s'est passé au futur.

3. Dans la première section de ce mémoire, nous ferons l'expérience du problème du jugement tel qu'il a pu se poser pour Antonin Artaud, poète et homme de théâtre de la première moitié du vingtième siècle. Artaud fut confronté d'une part au jugement de la communauté littéraire de son époque, mais d'autre part et surtout, au jugement de la psychiatrie, lors des neuf années durant lesquelles il fut aliéné et traité en asile. Pour quelqu'un qui souffrait de troubles nerveux depuis son enfance, c'est toute la question de la santé qui se pose, la santé d'un corps singulier, qui réclame pour lui-même une part active dans sa médication. Or, s'il a vécu le jugement de l'intérieur, l'a exprimé et pensé, Artaud a aussi inventé un moyen de déborder le jugement, un moyen qui s'est donné tout d'abord à lui

au travers d'une expérience singulière de l'existence que l'on pourra qualifier de 'schizophrénique'. Ce moyen, c'est le « corps sans organes », terme qui apparaît dans la radiodiffusion qu'il enregistra en 1948, intitulée *Pour en finir avec le jugement de dieu*. Ce corps sans organes nous le découvrirons peu à peu au travers de la vie, de l'œuvre et de la pensée d'Artaud et, à mesure que nous avancerons, j'essayerai de conceptualiser une théorie qui nous permette de rassembler une pensée fragmentaire, éclatée, interrompue, se perdant elle-même. Pour en finir avec le jugement de dieu, ce jugement extérieur et intérieur, nous verrons comment Artaud commença par se constituer en lui-même un milieu spirituel de résistance : si il eut, au niveau de sa conscience, à souffrir de dissolutions, de pertes, de pensées illusives, liées à des douleurs sans nom, il parvint à trouver un moyen qui lui permette de se retrouver après chaque crise, de n'être plus abandonné au relativisme absolu des formes ni aux automatismes de son corps acculé par la maladie. Spectateur impuissant de lui-même, détaché, l'esprit fendu, il parviendra à se rencontrer lui-même en conscience, à rencontrer la consistance de sa conscience, de sa propre substance. C'est par cette résistance de la conscience à sa propre réalité, fortifiée par Artaud au cours des années, qu'il parviendra à faire se rejoindre la vie de son corps et la vie de son esprit, gagnant du terrain sur l'impuissance, dans la poésie, dans le théâtre et dans la vie publique. Entre la lucidité que la vie donne en partage à celui qui souffre sans refuge, et les hallucinations paranoïaques d'un esprit étranglé, la question des normes de santé et de leurs effets se posera ainsi pour nous avec une acuité déterminante.

Artaud était-il malade ? Était-il "fou" ? Qu'impliquerait une telle folie ? Et le malade n'est-il pas d'abord malade de trop bien voir de quoi est faite la santé des "bien-portants" ? De telles questions nous importeront quant à l'usage que nous pouvons faire des moyens qu'Antonin Artaud a développés pour lui-même. Si la schizophrénie semble impliquer un monde de forces entreprises dans une labilité accrue des formes, est-ce pour autant une solution au problème du jugement ? Une solution individuelle, sociale ? Quelle santé se dégage d'une telle attitude, quelle santé se dégage à l'inverse de l'attitude qui consiste à penser la nécessité d'un certain nombre de formes fixes, élaborées culturellement, pour que la reproduction du désir ne soit pas mise en danger ? Les résistances n'ont-elles pas alors tendance à s'évanouir, et l'esprit à s'affaiblir ? Nous entrerons ainsi dans la pensée de Sigmund Freud pour penser ce rapport entre forces et formes, dans les pulsions humaines et leur économie. Car Freud fut bien un de ceux qui pratiquèrent les ouvertures permettant les questionnements que nous menons ici sur les rapports entre désir et contrainte. Des ouvertures, néanmoins, que Freud referma, en "bon" médecin qu'il était. Avec un fil dont on hésite parfois à déterminer la couleur... C'est ainsi qu'un peu plus de vingt années après la mort du "premier psychanalyste", des voix s'élèveront pour critiquer cette toute jeune science, en la pensant comme promotrice d'une nouvelle forme de jugement moral, avec sa vérité, et des problèmes qui d'après elle seraient les problèmes de tous. Un des enjeux de cette section sera alors d'essayer de comprendre comment une pensée peut être pensée comme opératrice d'un jugement moral, de manière ouverte ou non, dans son présent et dans son futur, la pensée freudienne nous servant en ceci de cas pratique. C'est à travers la question du temps et de la culture, confrontant alors Freud avec Nietzsche, que nous ouvrirons enfin notre cheminement à la question des valeurs et du nihilisme, autour notamment du projet du *surhumain*, qui constitue un lieu d'inspiration pour toute tentative de penser par-delà le bien et le mal.

C'est dans un pareil contexte que nous entrerons dans la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, abordant de front le problème du nombre, de l'un et du beaucoup et, par là, la conceptualité développée dans *L'Anti-Édipe* autour de la question de la reproduction sociale et du rôle qu'y tient le jugement. Ceci nous mènera bien vite à parler du capitalisme, de son mode de reproduction sociale spécifique, qualifié par Deleuze et Guattari de « processus schizophrénique », et la manière dans laquelle l'expérience vitale et artistique d'Artaud les

aida dans la construction d'une telle pensée. Un premier enjeu de cette section sera ainsi de saisir la pensée de ces auteurs dans leur systématique, de comprendre comment une philosophie essaya de se donner les moyens de penser après Nietzsche et Freud, et après ce qui constitue pour Deleuze et Guattari un événement — Mai 68 — vis-à-vis duquel se construira une fidélité. Entre "il est interdit d'interdire" et les pensées les plus pessimistes, les deux auteurs traceront une voie résolument moderne qui n'est pas sans générer quantités d'ambiguïtés. A travers un retour à certaines positions philosophiques sous-jacentes, nous approcherons alors leur conception du désir comme substance immanente et productive. La *production désirante* deviendra dès lors un des maîtres-mots de cette section. C'est par là que nous approcherons la manière selon laquelle Deleuze et Guattari ont pensé l'être humain entre singulier et collectif comme « machine désirante », concept qui met en jeu le corps sans organes comme matière objective du désir et comme inconscient. Dans une relation ambiguë à Freud, lui reprenant certains problèmes et de larges pans de ses théories, tout en faisant du scientifique viennois leur adversaire dans une lutte agonale, le couple Deleuze-Guattari pensera l'inconscient comme devant être produit de manière active, afin d'éviter qu'un savoir surplombant ne coupe les forces de l'avenir en rabattant les aspirations humaines vers les buts et les signifiants de majorités affaiblies par la peur et la clarté. Dans les derniers chapitres de ce mémoire, nous nous questionnerons alors sur les implications de la pensée deleuzienne dans l'évolution du capitalisme et de ses modalités de jugement, autour d'une question de psycho-politique : *comment le désir en vient-il à désirer sa propre répression ?* Quel type de répression et de direction du désir implique le capitalisme, lorsque tout ce qui sépare la publicité de la propagande tient à la visée "purement" commerciale de la première ? Est-ce la vie ou est-ce la mort qui se trouve par là désirée ? Nous découvrirons alors l'ennemi stratégique de Deleuze et Guattari, ce fascisme dont ils ont formé un concept pour décrire le désir de mort présent dans les sociétés dominées par le « capitalisme universel ». Quelles sont les potentialités qui naissent de l'exercice immanent du désir, et quels sont ses dangers ? Mais surtout, comment faire en sorte qu'une telle immanence *soit* ? C'est ainsi que nous mettrons un terme à notre trajet, en réfléchissant à la question de savoir si une fin du jugement, ou pour le moins du problème du jugement, est envisageable et à quelles conditions.

J'espère dès à présent de mon lecteur qu'il se demande à son tour quelle est sa marge de manœuvre dans sa lecture de mon travail, où chacun de mes mots deviendra tantôt une contrainte pour son esprit. Mais toute contrainte n'est-elle pas aussi — une ouverture ? Mais toute ouverture n'est-elle pas, à son tour...

*

Présentation d'Antonin Artaud

I. 1. *Entre vie et pensée*

La différence entre les psychiatres et les autres malades mentaux, c'est un peu le rapport entre la folie convexe et la folie concave.

KARL KRAUS, 1913.

On peut trouver dans le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*², sous l'entrée schizophrénie, les cinq « symptômes caractéristiques » suivants : idées délirantes, hallucinations, discours désorganisé, comportement désorganisé, symptômes négatifs, qui doivent permettre au psychiatre et au psychanalyste, ou à quiconque leur ferait crédit de vérité, de mettre en relief ce « trouble mental » chez ceux de leurs patients qui en présenteraient les symptômes, prudemment séparés des pseudo-symptômes et corroborés par les mesures de suffisance et d'indétermination avec d'autres troubles typiques. L'ouvrage daté de 2003 mettrait-il ainsi à l'écart l'une des idées propre aux premiers théoriciens de la schizophrénie quant à sa détermination comme dédoublement de la personnalité, ce critère n'apparaissant pas dans le DSM-IV ? Etait-ce donc là une théorisation — délirante ? Des questions délirantes, nous serons sans doute amenés à en poser quelques unes... Par exemple : peut-on faire le diagnostic d'un cas de schizophrénie par l'analyse des seuls ouvrages écrits par un sujet, patient ou auteur ? Ou peut-être celle-ci : peut-on penser une théorie adéquate des fonctionnements de la psyché en laissant de côté l'analyse des troubles psychotiques ? J'évitais pour l'instant de demander si l'a priori consistant à croire qu'il est possible de répondre à de telles questions est ou non une idée délirante...

Est-ce une hallucination que de se voir soi-même à côté de soi, étranger à soi, dans une distance si limpide qu'elle n'offrirait pas même la résistance matérielle qui permettrait à la lumière d'être perçue ? Est-ce un symptôme négatif que de l'écrire ? Comment ne serait-ce pas un délire, si c'est une idée ? Néant contre néant, ce n'est pas Antonin Artaud qui a ouvert le bal. De là que mon propos ne pourra pas être de dire qui il fut et ce qu'il fit ; quelle fut son œuvre, dans le domaine du théâtre, de la poésie, du dessin, ou du cinéma ; quels furent les événements qui le marquèrent ; quelle pensée en advint. Il faudra plutôt chercher à saisir ce que pourrait signifier de rassembler ces aspects dans une unique dimension, ce que pourrait signifier au contraire de les comprendre séparés en une pluralité de telles dimensions. Dans les pages qui vont suivre, "présenter Antonin Artaud", ce sera chercher à comprendre comment Artaud a expérimenté le jugement, l'a expérimenté dans sa conscience et dans son corps, entre forces et formes, autocontrainte et contrainte extérieure. — Mais où se trouve cet 'extérieur' ? Où s'arrête-t-il, et où commence notre intériorité ? Quelle influence avons-nous sur cet 'intérieur' ? Et pour un schizophrène, qui se comprend lui-même en-dehors de lui ? — Le grand tort des études biographiques a toujours été de faire comme si la pensée et la vie étaient naturellement poreuses l'une à l'autre, comme si ce n'était pas un problème que ce passage entre la vie de la pensée et la vie des corps, et de ce corps qu'est déjà la mise par écrit de la pensée. Peut-on agir sur la vie de son corps par celle de sa pensée ? Et inversement ? Mais déjà, y a-t-il une 'vie' de la pensée ? Est-ce que la conscience — existe ?

Si Antonin Artaud ne s'est jamais pensé lui-même comme philosophe, son œuvre est marquée par des soucis qu'il partage avec la philosophie ; témoignent en ce sens ses références à Nietzsche, à Kierkegaard, à Platon, l'utilisation fréquente d'un lexique développé

² DSM IV TR, *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, texte révisé, Masson, Paris, 2003.

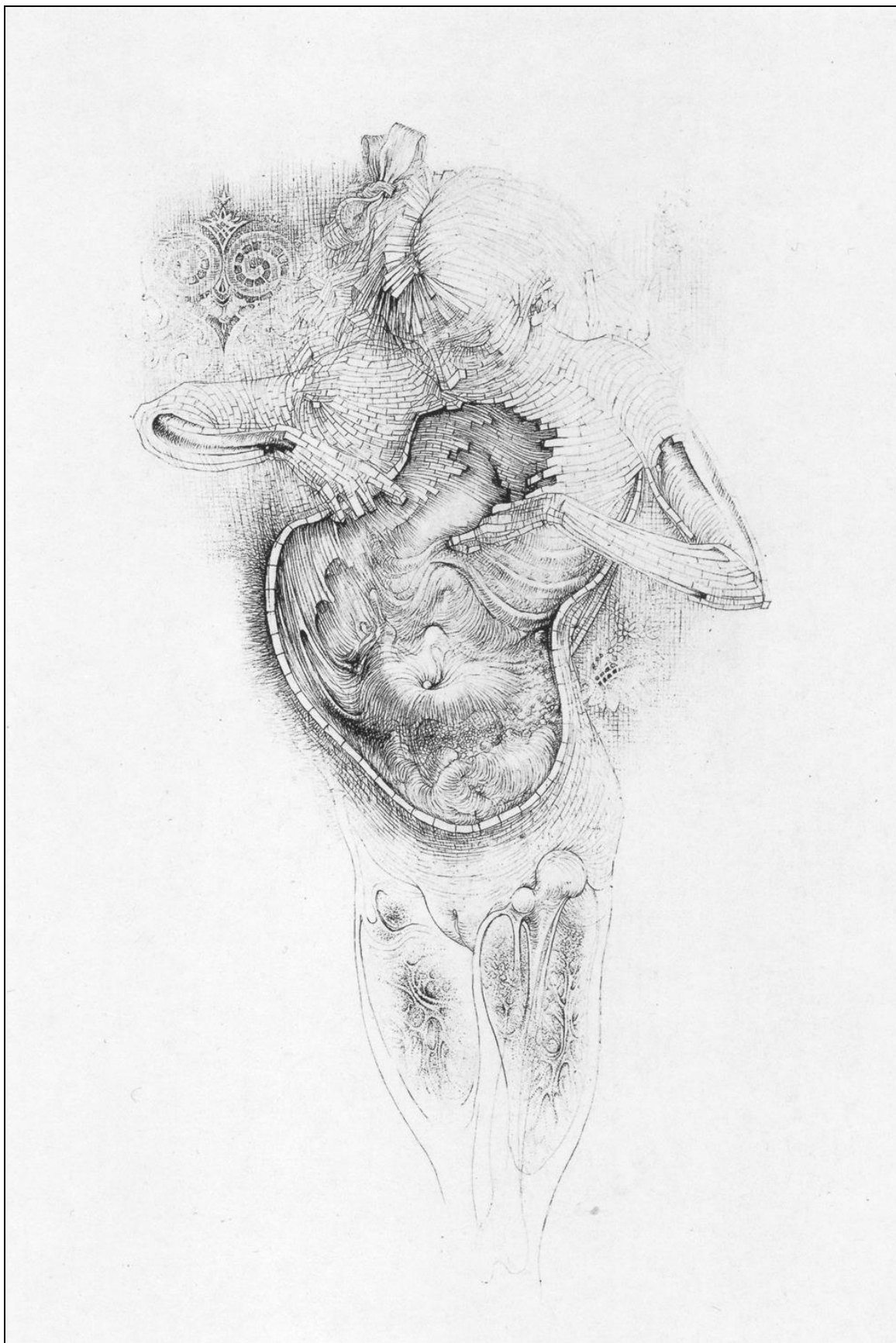
par la tradition, les questionnements métaphysiques et théologiques dont ses écrits sont constellés. Cependant, sa pensée se découvrira tout d'abord de l'intérêt non par rapport à des questions, mais à partir de problèmes vécus, en l'occurrence, à partir de ses propres états mentaux, liminaux quant à leur folie, quant à leur normalisation possible, quant à la menace récurrente de l'effondrement de cet esprit qui les cristallise en mots. C'est à partir de ses états mentaux *et pour eux seuls* qu'Artaud réclame tout d'abord le crédit qu'on refuse à ses poèmes de jeunesse : valorisation que l'on retrouve dans la *Correspondance* qu'Antonin Artaud entretint avec Jacques Rivière, éditeur à la Nouvelle Revue Française, entre 1923 et 1924, que l'on retrouve typiquement dans ces premiers mots de *L'Ombilic des Limbes* : « Là où d'autres proposent des œuvres je ne prétends pas autre chose que de montrer mon esprit. »³

Si nous retrouvons dans le mot schizophrène la racine grecque *phrenos*, 'esprit', il va nous importer de comprendre l'ampleur que recouvre ce mot, ce d'autant que le problème du jugement tient beaucoup à des compréhensions différentes, divergentes, de l'esprit humain et de ses normes. Déjà chez Artaud le terme d'esprit aura plusieurs sens, dont les utilisations seront fonction des circonstances de production de l'écriture, de la poésie. J'en isolerais deux principaux, chez lui, qui vont nous aider à dégager le principal du vécu « spirituel » d'Antonin Artaud : 'esprit' peut signifier tout d'abord les *états mentaux* d'un individu, les dynamiques où se trouve entraînée sa conscience, comme dans la citation ci-dessus (*esprit* avec une minuscule ci-après) ; mais nous allons le rencontrer aussi comme le lieu sans lieu de la possibilité infinie (*Esprit* avec une majuscule), dans une ambivalence avec une dynamique de la fuite et de l'effondrement : la conscience en train d'être illimitée, comme si elle était grignotée et dévorée par la possibilité infinie, comme si dans l'infini des possibles elle venait à disparaître comme possibilité d'appréhender les choses dans le monde, c'est-à-dire surtout, comme possibilité pour Artaud d'avoir *par l'esprit* une influence sur un monde qui est d'abord le sien, celui de son corps et des mouvements de sa pensée.

Que veut dire cette fluence de la conscience à l'infini, lorsqu'elle est ainsi ressentie comme une perte ? Qu'est-ce qui est perdu ? Comment conceptualiser cette dynamique particulière de l'esprit ? Je propose à titre d'hypothèse de travail — et j'anticipe par là sur ce qui va suivre — d'y penser l'effondrement d'une *consistance*, un effondrement de la consistance propre de la conscience. Nous faisons tous cette expérience d'avoir conscience de ce qui se passe, d'être conscient, sans pouvoir nous l'expliquer, cette conscience qui est là lorsque nous veillons et parfois, plus obscurément, lorsque nous dormons et rêvons. Mais lorsque en plein midi l'angoisse se saisit de nous et engendre dans nos pensées un affolement généralisé — lors duquel, paniqués, incapables de choisir, nous ne parvenons plus à faire tenir nos pensées en face du monde, et ce jusqu'à ramper par terre en quête d'un petit morceau de terre à partir duquel recommencer à construire et nous relever — nous faisons nous aussi cette expérience de la perte. Ce n'est pas seulement notre pensée alors qui est perdue, mais notre consistance consciente, émotionnelle et corporelle : la moindre excitation devient une agression, nous sommes devenus poreux aux émotions des autres et chaque seconde qui passe nous fait mal. Nous faisons l'expérience d'un corps défait, qui tantôt se durcit à l'extrême dans des automatismes de survie ; et nous faisons l'expérience d'un esprit défait et délayé dans l'infini des possibilités, perdant la consistance de notre propre singularité, « le sentiment que j'ai moi-même de mon moi »⁴, et qui tantôt accuse à tout va et se réfugie dans la première caverne qu'il rencontre. Pour Artaud, ce fut là semble-t-il une expérience quotidienne ; et cette expérience est précieuse en ce qu'elle éclaire quelque chose qui, pour nous, la plupart du temps "va de soi". C'est pour se protéger de la perte et préserver la consistance de sa propre substance qu'Artaud se créa alors en conscience une *résistance* à sa propre conscience.

³ Antonin Artaud, *L'Ombilic des Limbes*, Editions Gallimard/Poésie, Paris, 1968, p. 51.

⁴ Ibid. p. 56.



Hans Bellmer – *Rose ou verte la nuit* – 1966

Comme nous le verrons, la conscience ne sera plus seulement conscience de quelque chose, mais conscience de conscience, la conscience se traversant désormais elle-même lorsqu'elle sera conscience de pensées, d'émotions, de sensations, de sa propre consistance. Il s'agira dès lors non plus seulement d'une conscience, mais d'une *conscience-résistance*, qui dans l'expérience d'Artaud se trouvera confrontée à deux types de danger, deux types de dissolution : le premier dans l'infini des possibles, le second dans le trop de présence du corps par la douleur. La conscience-résistance devra se déterminer au milieu des deux, en plein, et résister des deux côtés, pour n'être désintégrée ni par le haut ni par le bas, ni dans le corps ni dans l'Esprit, mais tenir dans l'oblique⁵, dans l'en-train-d'avoir-lieu de la conscience qui entreprend le corps et l'Esprit dans son trajet vers elle-même. Artaud "montrant" son esprit est dans une lutte de sa conscience pour rester conscience, ce dont sa poésie marque l'opération.

La valorisation par Antonin Artaud de ses états mentaux, nous pouvons dire dès lors qu'il ne l'accomplit pas en raison de ce que son esprit serait de plus de valeur qu'un autre quant à ses productions ; et en ce sens ce n'est pas un accomplissement « narcissique », tel que pourrait le juger la communauté, littéraire ou psychanalytique, qui ne verrait dans son œuvre qu'un homme trop épris de lui-même. Artaud accomplit cette valorisation comme quelque chose de vital, qui découle de son *effort pour vivre*. Ce ne sont pas des jeux de mots ni des constructions théoriques, c'est du sang, c'est le vécu bien réel d'une forme de schizophrénie. Ainsi la disposition particulière de son esprit par rapport à sa vie, la recherche d'une possibilité d'action sur la vie de son esprit et sur la vie de son corps, de moyens d'action dont les mots écrits ne semblent marquer que les restes, sont donnés par et pour eux-mêmes dignes de valeur. Ce n'est que pour des lecteurs extérieurs que ces productions écrites peuvent recevoir de la valeur dans leur *dit*, abstrait de leur *dire*, c'est-à-dire des conditions où elles furent effectuées. Conditions parmi lesquelles nous retrouvons en premier lieu justement cette *séparation* où la conscience résiste :

J'ai pour me guérir du jugement des autres toute la distance qui me sépare de moi.⁶

Cette inapplication à l'objet qui caractérise toute la littérature, est chez moi une inapplication à la vie.⁷

La conscience est « inappliquée », elle est séparée de la vie, du corps, du moi, dans une distance qui la tient à mi-chemin de tout ce qui sépare la possibilité infinie des conditions de possibilité où la vie se fait. *Esprit* et *corps* s'opposent ainsi, non qu'ils soient contraires l'un à l'autre, mais plutôt une distance infinie les sépare, dans laquelle la conscience d'Artaud résiste, dans la trajectoire oblique qui lui permet de tenir dans l'infini tout en se rapportant au corps. Or dans le cas de la littérature, cette distance n'est pas reconnue comme telle, ou n'est pas vécue avec la même acuité. Il semble s'agir chez elle, d'après Artaud, d'un flottement de la pensée *quant à l'objet*, qui permettrait les figurations originales d'objets et combinaisons d'images qui lui sont propres, les littérateurs n'en restant pas moins *quant à la vie* dans un rapport d'application, sans distance. Ce rapport d'application a tendance à faire proliférer un jugement de soi vers la vie, comme entre deux pôles : par exemple, une mesure de santé qui semblera bonne à tel individu pour lui-même, pour sa propre préservation, sera poussée par cet individu vers "la vie" comme une mesure de santé bonne pour tous, alors même qu'il y a beaucoup d'individus à qui elle s'avérerait néfaste. Chez Artaud au contraire, l'inapplication à la vie résume l'idée d'une absence de tendance projective de l'individu : il ne se prend pas

⁵ « Mais puisqu'on te dit que l'amour est oblique, que la vie est oblique, que la pensée est oblique, et que tout est oblique. TU L'AURAS QUAND TU N'Y PENSERAS PAS. » *La vitre d'amour*, in *L'Ombilic des Limbes*, op. cit., p. 169.

⁶ Antonin Artaud, *Correspondance avec Jacques Rivière*, in *L'Ombilic des Limbes*, op. cit. p. 24.

⁷ Ibid. p. 39.

pour la vie. Et certains problèmes vont surgir par rapport au monde des littérateurs et de la psychanalyse, en ce qu'Artaud ne se prend même pas pour lui-même, 'moi'.

Or si la conscience d'Artaud est inappliquée, inactuelle, ce n'est pas une inactualité qui serait un état, elle existe toujours dans un élan, la recherche est de lui donner l'actualité, de la faire passer dans les choses, de l'appliquer — activement, par différence avec la passivité d'une application sans distance — à la vie, avec cette récurrence chez Artaud d'une pensée magique qui permettrait ce passage. Le théâtre chez lui servira un tel passage, théâtre vital pour Artaud parce qu'il permettra ce mouvement que la plupart des autres êtres humains accomplissent presque sans effort. La poésie aussi servira un tel passage, lorsqu'elle n'est pas simplement « littérature » mais s'apparente bien plutôt avec la performativité d'un *verbe*, qui fait plus que mimer un rapport d'application, qui *affirme* un tel rapport :

Il faut en finir avec l'Esprit comme avec la littérature. Je *dis* que l'Esprit et la vie communiquent à tous les degrés. Je voudrais faire un Livre qui dérange les hommes, qui soit comme une porte ouverte et qui les mène où ils n'auraient jamais consenti à aller, une porte simplement abouchée avec la réalité.⁸

Le *dire* que je souligne dans cet extrait est beaucoup plus qu'une simple énonciation, c'est une puissance lancée dans le chaos et qui cherche à l'ordonner, qui anticipe sur lui, par la mise en mouvement d'une double conversion, de l'Esprit vers la vie et de la vie vers l'Esprit. Cette ordonnance est marquée dans l'extrait ci-dessus par cette suite de mots, récurrente chez Artaud : « il faut en finir », qui dit une volonté de mettre un point d'arrêt à certaines dynamiques de la pensée, d'en obturer le possible, afin d'assurer la construction du présent telle qu'elle est désirée par Artaud, de permettre et de renforcer d'autres possibles. En l'occurrence, en finir avec l'Esprit comme avec la littérature, c'est pour Artaud bannir deux séparations de nature, deux substances séparées, pour comprendre à la place une seule nature faite de leur combinaison, qui trouvera son lieu d'affirmation dans la résistance de la conscience. Cette substance semble en effet résulter de la conflagration de l'Esprit et de la vie, dont les termes séparés ne sont dans une telle *combinaison* qu'à la mesure de la puissance d'affirmation qui les entreprend, qui les tourne l'un vers l'autre ou l'un dans l'autre sur la conscience qui résiste à leurs béances et à leurs assauts. Et il n'est pas question de se demander si la chose est possible ou si elle ne l'est pas, la langue et le corps d'Artaud ne connaîtraient pas d'autre mesure. Ce que j'ai appelé "recherche", il faudrait dès lors l'appeler plutôt inclination violente, instinct de survie. Artaud vit de pouvoir créer, vit encore de pouvoir se rattacher à ses textes, comme à des points de passage qui lui prouvent, après coup, qu'il est encore vivant, en conscience, que son esprit n'a pas perdu tout à fait « la consistance de sa propre substance »⁹. C'est tantôt Ulysse attaché au mât, l'esprit dévoyé par les sirènes de l'infini, tantôt c'est Orphée charmant la réalité des corps, et dans les deux cas il y a une résistance qui assure une liberté.

Cette résistance *ne peut donc pas se confondre* avec la vie, ayant perdu de son immédiateté, cette "application normale" dont nous parlions ; mais en même temps elle cherche toujours à se *fondre* avec la vie dans ce que Deleuze nommera une « multiplicité de fusion », soit un ensemble d'éléments à la fois séparés et rassemblés, multiples et un, qui ne peuvent être tels que dans la mesure où ils sont entrepris dans un devenir. Entre la vie et la pensée, nous nous demandions comment se faisait le lien, la communication, l'unité à la limite ; et dans le cas d'Artaud ce lien, nous nous rendons compte qu'il n'est jamais donné, on ne sait même pas s'il existe, ou a existé une fois. Cela n'a rien de la perte d'une unité

⁸ Ibid., p.52.

⁹ Ibid., p. 26. « Substance » semble à comprendre dans ce passage comme un possible qui n'est pas donné mais qu'il faut constituer. La substance semble liée à un continuum de la conscience. Voir les notes d'Artaud pp. 69-71 du même ouvrage.

originelle, dans la mesure où Artaud ne cesse de fabriquer cette « duité combinée »¹⁰ par l'affirmation de son propre chaos, comme le seul possible : une conscience qui résiste d'un côté comme de l'autre, qui veut gagner en autonomie, et par là même en puissance d'action, de création. Que ce soit le *seul* possible, cela nous montre que cette conscience-résistance est comme une réduction de l'Esprit, un rabattement des possibilités infinies, vers un seul possible ; et qu'en même temps, quant au corps, la conscience-résistance doit tout faire pour ne pas se laisser envahir par le multiple des sensations, surtout si ce sont des sensations que la conscience n'est pas prête à recevoir et qui risquent de la noyer¹¹. C'est alors le rapport d'une conscience avec un corps souffrant, une conscience tendue dans l'effort pour sa propre préservation à laquelle nous assistons ; une conscience dans son rapport aussi avec les divers stupéfiants dont usait Artaud pour bénéficier d'accalmies¹², pour jouir d'un phasage où corps et esprit pourraient cohabiter, la création permettant aussi des phases d'un repos relatif.

Antonin Artaud fut très tôt atteint de troubles nerveux, dès l'âge de cinq ans ; et il entretiendra, de ce fait, sa vie durant un rapport étroit avec la médecine de son époque. Or c'est bien dans la souffrance, avant tout autre chose, que je trouve les causes de l'acuité avec laquelle Artaud parle de lui-même comme d'une chose séparée, lui-même qui est un corps, une perception de corps à partir de laquelle, et l'indication de Freud semble adéquate à cet égard, se forme la cohérence du moi : « la manière dont on acquiert, dans des affections douloureuses, une nouvelle connaissance de ses organes est peut-être exemplaire de la manière dont, d'une façon générale, on arrive à se représenter son propre corps »¹³. Est-ce du fait de sa souffrance de corps qu'Artaud vécut le déchirement de son 'moi' ? Mais peut-on réduire l'esprit dont parle Artaud au moi dont parle Freud ? Nous avons introduit dans ce premier chapitre comment la résistance de la conscience se développe aussi bien dans une séparation qui prend l'envers du corps comme de l'Esprit, et se constitue en les rencontrant, en défixant la douleur et en faisant consister la conscience pour qu'elle résiste à sa dissolution dans la possibilité infinie. Alors le moi, s'il « est avant tout un moi-corps »¹⁴, ce n'est pas la même chose que la conscience-résistance : c'est l'image construite du corps telle qu'elle est retenue par la conscience et élaborée au fil des ans. Mais c'est la *consistance affirmée* de la conscience, une conscience qui est au corps comme elle est à l'Esprit — dans une lutte — qui fait la **Conscience-Résistance**, qui par cette affirmation réduit l'infini des possibles à la possibilité de la **CoRé** en tant que présence active à un corps.

Si d'après le *DSM IV* la séparation ne fait plus le schizophrène — à moins d'y voir une idée délirante parmi d'autres, en révoquant d'emblée la symptomatologie instruite par l'intéressé —, le terme lui-même, étymologiquement et historiquement¹⁵, assure une profondeur à cette valence : *skhizein, phrenos*, esprit séparé, esprit fendu. Et pour nous dans ces pages le mot comporte dès à présent une autre valeur, dans laquelle nous rencontrons Antonin Artaud et sa volonté de surmonter cette séparation.

¹⁰ « Mais un jour ces mêmes hommes se basant en cela sur l'étude de la musique font une découverte atterrante. Ils trouvent que l'origine des choses est double, alors qu'ils la croyaient simple ; et que le monde loin de descendre d'un seul principe est le produit d'une duité combinée. » in Antonin Artaud, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Editions Gallimard/L'imaginaire, Paris, 1979, p. 129.

¹¹ Freud a travaillé sur un problème similaire qu'il développa avec la notion de pare-excitations, lesquels protègent le psychisme des intrusions qui le mettrait trop en danger, opérant filtrage et sélection.

¹² Dans la *Lettre à Monsieur le législateur de la loi sur les stupéfiants* : « La loi sur les stupéfiants met entre les mains de l'inspecteur-usurpateur de la santé publique le droit de disposer de la douleur des hommes ; c'est une prétention singulière de la médecine moderne que de vouloir dicter ses devoirs à la conscience de chacun. » in Antonin Artaud, *L'Ombilic des Limbes*, op.cit., p. 69. Je signale au passage un champ que je n'aborderai pas ici de front : entre Freud et la cocaïne, Deleuze et l'alcool, Nietzsche et son "automédication".

¹³ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 264.

¹⁴ Ibid, p. 265 (la dernière phrase du chapitre 2).

¹⁵ Le mot allemand *Schizophrenie* est créé par le psychiatre E. Bleuler en 1908 à partir du grec.

I. 2. *Le Pèse-Nerfs*

Nous ne sommes rien d'autre
que la forme la plus commode de nous-mêmes.

DANIIL HARMS, 1933.

La sensibilité est omniprésente dans les descriptions qu'Artaud donne de lui-même, sensibilité physique, d'un corps qui ressent l'action d'autres corps qui le limitent et l'affectent, d'un corps qui se ressent lui-même à raison des dysfonctions dont il est affecté. Le monde extérieur dont fait partie le corps propre est perçu comme envahissant, avec, dirait la psychanalyse, un sentiment paranoïaque d'infiltration et de possession qui ne cessera de grandir. Ce sont les derniers dessins d'Artaud, ces portraits de proches et d'amis aux peaux trouées ; c'est chez Freud toute l'importance de la peau comme lieu de contact entre l'intérieur et l'extérieur, lieu privilégié de la formation du moi. Rémanence du stade sadique-anal ajouterait la psychanalyse, parce qu'elle aurait vu chez Artaud cette volonté de ne pas donner ce qu'on attend de lui, soi-disant pour pouvoir manifester cet exercice de sa volonté. Mais non, Artaud n'est pas là, sa conscience n'est pas là, quoique son corps y soit peut-être, pressé de l'intérieur et de l'extérieur. C'est justement de cela qu'il faut se protéger, de ce type de pression qui réduit, de la conscience réduite au moi, ou à elle-même, d'un soi réduit au corps, à la douleur, à un stade, à une finitude quelle qu'elle soit :

Et je vous l'ai dit : pas d'œuvres, pas de langue, pas de parole, pas d'esprit, rien.

Rien, sinon un beau Pèse-Nerfs.

Une sorte de station incompréhensible et toute droite au milieu de tout dans l'esprit.¹⁶

Il n'y a *pas* de ces quelques choses qui seraient déjà identifiés et appropriés, auxquels tout le monde pourrait faire référence comme à des objets quotidiens, objets du monde qui n'impliquent plus aucune surprise ; et ce n'est pas, comme nous l'avons vu, un décollement seulement par rapport à des objets, mais par rapport à la vie : *il n'y a plus rien*.

En particulier, nous pouvons voir dans la première phrase de cet extrait comment Artaud renforce la distance entre ce qu'il fait et la « littérature » ou « l'écriture »¹⁷, celle que pratique une certaine sorte d'intellectuels qu'Artaud rejette, avec dans ce rejet ce qui semble être d'abord une mesure de santé pour lui-même. Lui qui ne peut pas en effet diriger sa pensée comme bon lui semble, qui est le spectateur impuissant de lui-même¹⁸, il ne peut, et appliquant sa volonté à ce pouvoir, ne veut pas de ce que ces écrivains — ceux qui ont un mental normalement organisé, un mental qui ne souffre pas de ces effondrements de la pensée dont lui souffre avec le sentiment de pertes précises¹⁹ — produisent et se plaisent à valoriser : l'œuvre d'art comme production fermée sur elle-même. Et ce sera notamment la critique du chef d'œuvre comme tyrannie des morts sur les vivants, le chef d'œuvre qui n'est pas d'abord cette fabrication posthume dans laquelle Artaud reniflera l'action d'une volonté morbide, très préoccupée par la conservation de ses acquis, mais qui est déjà produit par une attitude sociale consistant à morfondre certains esprits créatifs, desquels Artaud incantera la trace sous le nom de « suicidés de la société » : on fait passer pour volontaires, si possible aux yeux mêmes de ces suicidés, leurs *sacrifices* à la communauté.

¹⁶ Antonin Artaud, *Le Pèse-Nerfs*, in *L'ombilic des limbes*, op.cit., p. 107.

¹⁷ La fameuse phrase au tout début du texte cité : « Toute l'écriture est de la cochonnerie ».

¹⁸ « Je me connais, et cela me suffit, cela doit suffire, je me connais parce que je m'assiste, j'assiste à Antonin Artaud. » Ibid., p. 104.

¹⁹ « Je suis celui qui a le mieux senti le désarroi stupéfiant de sa langue dans ses relations avec la pensée. Je suis celui qui a le mieux repéré la minute de ses plus intimes, de ses plus insoupçonnables glissements. Je me perds dans ma pensée en vérité comme on rêve, comme on rentre subitement dans sa pensée. Je suis celui qui connaît les recoins de la perte. » Ibid., p. 105.

Nous rencontrons une première dimension de ce thème dans la consécration culturelle des artistes suicidés du dix-neuvième siècle : un poète, un peintre, gagne de la valeur par sa mort, l'artiste doit finir dans le pathétique, pour connaître son apothéose et être reconnu. Mais au-delà de cette espèce de culte morbide, une deuxième dimension de ce thème se développe pour nous dans ce que ces suicidés n'étaient pas des artistes populaires de leurs temps, qu'ils étaient des critiques féroces de leur époque, qu'ils ont tout fait pour sortir de leurs communautés et n'en laisser aucune les reprendre en son sein. Il y aurait alors à considérer deux sortes d'art : premièrement, un art qui s'inscrit dans les besoins d'une communauté, prenant son départ dans les valeurs revendiquées par la communauté, et qui invente dans cette direction. Et deuxièmement un art qui, comme chez Artaud, ne résulte pas d'une volonté dirigée dans un certain sens, d'une technique et d'une habileté dans la formation et l'accomplissement d'une œuvre distincte, valable par elle-même et qui serait un *contenant* pour le monde, mais où l'art y est d'emblée *au-dehors*, un art qui comprend la vie commune non plus tellement comme le sol sur lequel il va construire, mais comme le matériau avec lequel il va essayer de construire la possibilité d'une terre qui n'est pas encore née.

Seulement, et c'est bien le problème de la correspondance avec Jacques Rivière, la communauté littéraire ne demande pas aux auteurs des œuvres où l'esprit touche la vie, l'art en tant qu'il est un « souffle second »²⁰, mais demande des œuvres finies, où la vie elle-même existe pour le seul service de l'homme, sans ce devenir commun de la vie et de l'Esprit qui est pour Artaud la condition de toute création artistique, et pour lui encore davantage, une condition de sa santé. Pour Artaud, dans l'institution littéraire, c'est l'homme qui se sert de l'homme, et l'impuissance que l'homme en ressent devrait l'amener à se révolter contre cet état de fait où la vie se trouve diminuée, l'amener à défaire le rapport d'application où il se trouve vis-à-vis de sa réalité ; ce rapport d'application dont Artaud pense que des forces le manipulent à leur profits, ces mêmes forces qui poussent l'artiste au suicide.

C'est ainsi que, dans une ligne nietzschéenne, Artaud comprendra le type de verdict que déploie l'institution littéraire comme l'accusation portée d'un manquement envers la communauté, une accusation dont il doit supporter la charge, supporter d'être déjà isolé par cette institution telle qu'elle est voulue par la communauté qu'emmènent les capitalistes, ces « maquereaux prématurément enrichis de la Butte » qui prêchent la facilité en donnant au lecteur à consommer des « ersatz » artistiques déjà digérés mille fois²¹. Il voit ainsi dans la normativité — la censure douce, indirecte, qui agit par isolement²², et la censure dure qui agit par interdiction, blâme, autodafé — une volonté de mort, une volonté de se conserver soi-même sans fin, une volonté qui tue les esprits novateurs parce qu'ils sont des dangers pour la communauté, qui les momifie, les domestique et les fait briller dans le ciel superfétatoire de son monde intérieur. Si Artaud veut alors demeurer libre de cette emprise, ce n'est pas par fainéantise ou par « mauvaise volonté », mais d'abord parce qu'*il ne peut pas faire autrement*, s'il veut vivre, que de se sauvegarder de cette emprise. Exit le contrat social, par impératif physiologique. On peut se souvenir à ce propos d'un mot de Nietzsche, sur ce que les mesures

²⁰ Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, Editions Gallimard/folio essais, Paris, 1964, p.12.

²¹ Voir à ce propos son *Van Gogh ou le suicidé de la société*. Il faut noter qu'Artaud prend la défense du « peuple », du « grand public », par exemple dans la lettre du 7 février 1948 à René Guilly, où il met en cause les « capitalistes de fumier / enrichis secrètement / qui vont tous les dimanches et à la messe et désirent par-dessus tout le respect des rites et de la loi. » On retrouve cette lettre dans l'édition écrite de *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Editions Gallimard/Poésie, Paris, 2003, p. 95.

²² « Le monde bourgeois, qui, d'une manière fondamentale, est plus encore que le communisme fermé à la souveraineté décisive, accueille il est vrai l'écrivain ou l'artiste souverain, mais à la condition de le méconnaître. » Georges Bataille, *La souveraineté*, Œuvres complètes, t. VIII, nrf Gallimard, Paris, 1976.

de santé prises par les hommes grégaires s'avèreraient éminemment néfastes pour la santé des grands novateurs, « tous sans exceptions maladifs et épileptiques »²³.

Dans tout cela l'attaque est déjà une mesure de défense ; mais pour *vivre*, Artaud a dû inventer, ou trouver en lui-même, redécouvrir, quelque chose qui lui permette d'opérer une *discrimination positive* dans le tout de son vécu psychique et physique. Je renvoie à la deuxième phrase de l'extrait ci-dessus : le *Pèse-Nerfs*, comme son nom l'indique, sert à peser les nerfs, à constituer des valences, même si elles ne sont que temporaires, d'une crise à l'autre. D'une part le *Pèse-Nerfs* permet de distinguer entre des sensations, il permet de comprendre des déplacements de matière, de les décrire, de sentir avec précision de quelle manière tel poids se meut et se mue en autre chose. — Et d'autre part le *Pèse-Nerfs* est une « station incompréhensible », il permet de comprendre mais ne peut être compris. C'est-à-dire qu'il exerce une résistance à toute tentative de compréhension, qu'il n'est pas disponible à l'analyse du discours, parce qu'il est, peut-être à la manière du *Bien* de Platon, à côté de l'essence²⁴ ; je fais cette analogie, en passant, parce que c'est au contact du *Pèse-Nerfs* que semblent se décider les valeurs des choses et des événements, que seront constituées les valences entre des quantités vécues et des qualités pensées. Avec le *Pèse-Nerfs*, nous tombons ainsi en plein dans l'hypothèse que je formulais dans le chapitre précédent quant au développement d'une conscience-résistance, ici sous une face corporelle, et pourtant « au milieu de tout dans l'esprit », c'est-à-dire tenant dans la séparation de l'esprit et se constituant comme résistance aussi bien envers le corps qu'envers l'infini des possibles.

Alors le *Pèse-Nerfs* c'est un peu la grande balance, mais les poids avec lesquels on pèse ne sont pas encore établis, parce qu'ils sont dans l'Esprit des possibilités infinies, attendant de naître. Le *Pèse-Nerfs* se présente ainsi comme une résistance, non d'abord des poids que l'on mettrait dans l'autre plateau de la balance, mais de la balance elle-même en tant qu'elle est dans l'acte de sa constitution. Résistance qui se formerait dans le trajet de la conscience, aussi bien dans ses moments de perte que dans ses moments de stabilité : car dans les deux cas il y a *conscience qu'il y a conscience de*. Ce qui reste à Artaud c'est d'être ainsi son propre spectateur, il est toujours en conscience de ce qui se passe en lui malgré qu'il ne parvient pas à agir sur ces déperditions de la capacité à orienter son attention, à avoir une action sur sa douleur, sur sa pensée dévorée par l'infini dans la douleur, « une déperdition constante du niveau normal de réalité »²⁵. Le *Pèse-Nerfs* sera pour nous la première formulation d'une résistance qu'il m'a semblé rencontrer à travers toute l'œuvre d'Artaud, comme conscience-résistance, inappliquée à la vie, en cela toujours déjà émancipée des valeurs véhiculées par telle ou telle caste dominante, des impératifs de santé de telle ou telle communauté. Et c'est alors bien une question de droit à laquelle nous avons affaire :

Je suis témoin, je suis le seul témoin de moi-même. Cette écorce de mots, ces imperceptibles transformations de ma pensée à voix basse, de cette petite partie de ma pensée que je prétends qui était déjà formulée, et qui avorte,
je suis seul juge d'en mesurer la portée.²⁶

L'incompréhensible témoigne, parce qu'il reste dans sa station dressée quand tout le compréhensible s'écroule. Et il y a là comme un phénomène sensible, d'une intérieure clarté. Mais ce n'est pas seulement que « la vue se voit dans le moment de sa disparition »²⁷ comme le disait Foucault sur l'appréciation de la folie à l'âge classique. C'est la présence rémanente d'une vision qui n'aurait jamais “vu”, et qui résiste de fait lorsque l'esprit devient aveugle.

²³ Friedrich Nietzsche, *frag. post. 14 [89]*, Printemps 1888. Et ainsi par exemple Dostoïevski, César, Napoléon, sont-ils connus pour leurs crises d'épilepsie, ce dont nous aurons l'occasion de reparler autour des électrochocs.

²⁴ Monique Dixsaut, *Etudes platoniciennes I, Platon et la question de la pensée*, Editions Vrin, Paris, 2000.

²⁵ Antonin Artaud, *Le Pèse-Nerfs*, in *L'ombilic des limbes*, op.cit., p. 95.

²⁶ Ibid., p. 94.

²⁷ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Gallimard, Paris, 1961, p. 311.

Cela signifie-t-il que l'esprit n'est plus alors seulement déterminé par l'esprit, mais également par quelque chose d'autre, que la conscience dans sa résistance à elle-même aurait constitué dans une sorte de matière autonome ? Ou bien cette matière existait-elle déjà, comme "âme" ? C'est comme si la schizophrénie d'Artaud prenait sa perspective de l'envers du monde, mais depuis là voyait toutes les choses à l'endroit, dans une affirmation de sa propre possibilité. L'incompréhensible d'Artaud vient au monde, mais depuis là où il n'y a d'emblée plus rien, depuis l'envers du monde à travers l'Esprit qu'elle ramasse dans son trajet vers le monde. Et cette tension qu'elle met à venir au monde, lui donne un droit, le droit pour Artaud d'être le seul juge de « cette partie de ma pensée que je prétends qui était déjà formulée ».

Juge, le Pèse-Nerfs permet alors de ne pas se laisser intoxiquer par une mauvaise connaissance de soi-même et de son environnement, de ne pas être dupe de la santé des autres : il est la possibilité de différencier, d'attribuer et de distribuer la matière vécue d'une manière qui soit la plus entièrement profitable à la vie de l'individu. Cependant il semble clair qu'il n'est pas organisé, puisque une organisation pourrait être décrite et supposerait par là qu'il soit compréhensible ; clair aussi qu'il n'y a pas de délibérations, qu'il n'y a pas d'arguments, parce qu'il n'y a pas encore de décisions, rien qu'un *indécidable* qui est une matrice de décisions, qui rend possibles des décisions pour l'esprit 'à l'endroit'. Devant le Pèse-Nerfs et la conscience-résistance notre compréhension s'arrête, comme si nous ne pouvions comprendre notre propre volonté de comprendre, comme s'il était vital que nous ne la comprenions pas, comme si c'était précisément cela qu'il fallait faire tenir « tout droit » en nous-mêmes. Et tout deux opèrent ainsi une sélection, une sorte de filtrage du réel, en lui résistant, davantage de tel côté plutôt que de tel autre en fonction des nécessités physiopsychologiques de l'individu concerné, une résistance qui est en même temps une création de consistances avec le réel, des consistances de conscience-réel où vont venir se jouer des interfaces esprit-monde. Dans un monde où les circonstances sont souvent déterminantes, le Pèse-Nerfs est la détermination d'un soi qui devient immédiatement une circonstance déterminante pour soi et pour les autres. Il n'y a plus vraiment de dehors ni de dedans, mais un milieu d'action où la conscience se prolonge, où elle fait consister du réel avec soi.

C'est dire s'il y a bien là, même si ce n'est pas a priori par rapport à un sujet, une affaire d'identité, dans ce sens que c'est sur le Pèse-Nerfs que la vie et l'Esprit se touchent, « communiquent ». C'est sur le Pèse-Nerfs qu'ont lieu des moments d'*identité* d'êtres, de sens et de valeurs, créant des voies d'action : par exemple de l'être d'une sensation avec une valeur qui en fait quelque chose de souhaitable, ou au contraire de néfaste, et qui porte avec elle une orientation, un sens quant à ce qu'il serait en conséquence adéquat d'en faire. L'*être*, défini comme ce que nous rencontrons dans la perception sensible et intelligible (la résistance du réel), le *sens* défini comme ce que nous faisons consister du réel dans le mouvement de notre pensée consciente (la résistance de notre esprit au réel), et la *valeur*, définie comme une polarisation de ces deux résistances, se touchent sur la conscience-résistance, comme en des lieux où la conscience se résiste à elle-même, blocs de conscience-réel. Ainsi, si tout d'abord la conscience résiste au réel, elle en vient toujours, à un moment donné, à se percevoir elle-même comme réelle, et c'est à ce moment-là que le Pèse-Nerfs *apparaît*, comme une station incompréhensible. C'est à ce moment-là que sont comme révélés comme tels les blocs de conscience-réel, dans un moment d'arrêt. Et lorsque reprend le fil d'une durée vécue, nous parlerons alors de *valence* : dans un devenir, c'est cette attribution de valeur à une identité être-sens, la polarisant, stabilisant l'aspect chaotique de l'existence sur un plus ou moins long terme, et selon un certain style qui découle d'une synthèse singulière des forces individuelles et collectives qui sont en jeu tandis que la conscience survient à sa propre possibilité.

1. 3. Le théâtre et son double

Plus l'amour est parfait,
plus la folie est grande et le bonheur sensible.

DIDIER ERASME, 1509.

De 1925 à 1935, Artaud se dirige avec de plus en plus de force vers le théâtre, qui devient pour lui le lieu privilégié de la création. Bien plus effectif que l'écriture qui en reste trop souvent au seul plan mental chez la plupart des lecteurs occidentaux, laissant trop au soin de ces derniers la compréhension et l'appréciation de l'œuvre, à une époque où les intellects souffrent par ailleurs d'une boulimie de référentiels et de la spoliation opérée par les « critiques barbus » et autres empailleurs d'œuvres apprêtées pour la consommation publique et sans danger, le théâtre est un moyen qui permet d'exploiter dans la création toutes les dimensions humaines envisageables, comprenant par là aussi bien les cinq sens, que l'affectivité, l'imagination et la pensée, avec des gains de conscience potentiellement considérables. Dans le théâtre, l'œuvre d'art est avant tout une *operatio*, et celle-ci devra être assez forte pour ne pas laisser son appréciation se faire dans la subjectivité de chacun, pour justement ouvrir chacun à ce milieu que le théâtre aura constitué et rendu opérant.

A ce niveau, une volonté d'œuvre totale existe bien chez Artaud, proche du *Jeu des Perles de Verre* de Hermann Hesse, avec une présence cependant beaucoup plus insistante du corps. Nous pourrions en effet désigner ce jeu théâtral par les agencements précis de circonstances qu'il constitue, devant mener ensemble, orchestrées, à la production de certains effets ; un jeu, en somme, dont la dimension première est un perspectivisme de la perception. Si la perception humaine exerce les puissances qui lui sont propres en trompant l'intellect qui voudrait par elles accéder au 'monde objectif vrai', alors ce théâtre ne cherchera justement pas à réduire la perception à un subjectivisme, mais à *accomplir* ce caractère déterminant de notre rapport à la réalité, qui nous fait penser un sujet et un objet là où il n'y a que du réel continué sous une autre forme. Au lieu d'un spectateur-sujet et d'un théâtre-objet, le théâtre d'Artaud ne fera pas qu'inverser le rapport, en créant un spectateur objet du théâtre, mais essaiera de faire du spectateur un *élément* du théâtre. C'est à cette action par le milieu, où le spectateur est d'emblée pris dans une extériorité à lui-même, qu'Artaud va donner le nom de *cruauté* :

(...) sur le plan de la représentation, il ne s'agit pas de cette cruauté que nous pouvons exercer les uns contre les autres en nous dépeçant mutuellement les corps, en sciant nos anatomies personnelles (...) mais de celle beaucoup plus terrible et nécessaire que les choses peuvent exercer contre nous. Nous ne sommes pas libres. Et le ciel peut encore nous tomber sur la tête. Et le théâtre est fait pour nous apprendre d'abord cela.²⁸

De la même manière que les affects peuvent être localisés sur le corps, dans les organes, obtenus par une maîtrise dynamique des souffles de l'acteur²⁹, de la même manière les choses extérieures dans leurs dispositions spécifiques produisent sur l'être humain des effets qui peuvent être pesés, attribués, distribués³⁰. C'est ainsi que les écrits d'Artaud sur le théâtre ne cessent d'insister sur ce qu'il appelle le *double*, que j'entends comme une nouvelle extension du Pèse-Nerfs dans des conditions qui ont évolué. Avec le théâtre, Artaud va en effet en venir à constituer un plan de conscience qui pourra assumer davantage d'éléments et de complexités : ce sera la durée et l'espace du théâtre, l'espace-temps d'une pièce de théâtre, d'un vécu théâtral qui deviendra le nouveau milieu de la conscience. Si le Pèse-Nerfs

²⁸ Antonin Artaud, *En finir avec les chefs d'œuvre*, in *Le théâtre et son double*, op.cit., p. 123.

²⁹ Tout un développement de ce thème est accompli par Artaud dans son texte intitulé *Un athlétisme affectif*, in *Le théâtre et son double*, op.cit., p. 199. On voit là aussi que l'acteur doit "survenir" à son corps, pour que ce corps ne soit plus seulement celui que sa socialisation lui a fait, mais un corps singularisé, "artiste".

³⁰ C'est une bonne partie de ce qui constituera le concept d'*agencement* chez Deleuze et Guattari.

concernait un corps individuel, nous pouvons dire ici de la résistance qu'elle concerne alors un corps collectif, multiplicité de fusion qui entreprend les corps et les pensées des acteurs, spectateurs, décors, signes, sons, couleurs, vitesses, etc.

Le double pourra devenir ainsi un moyen pour l'accomplissement sur les spectateurs d'une action « magique », « alchimique », où il faut entendre la poursuite de la recherche d'Artaud d'une fusion vie-Esprit dans laquelle cette ambivalence serait dynamisée. Le double est un opérateur de cette action, il est ce qui permet de *constituer* des valeurs dans la vie, dans les choses, et inversement de faire naître des valeurs de la vie, constitution qui n'a lieu que dans l'action théâtrale elle-même, par l'opération d'une conscience-résistance qui naît à l'étendue. Mais comment mieux définir ce qu'est le double ? Il faut commencer par dire que le double est 'un double' parce qu'il est comme un plan qui double les actions théâtrale d'une signification ; mais ainsi, pouvant être organisé, nous voyons comment il se différencierait aussi de l'incompréhensible. Ce ne serait pas alors la résistance de l'incompréhensible, une résistance pure, mais la manière dont *sur l'endroit de* cette résistance des valences sont tracées, simplement comme on peut avoir besoin de la résistance d'une table pour écrire sur une feuille de papier (et on n'écrit pas sur le côté de la feuille qui touche la table, la table qui est à l'envers de la feuille, mais sur son autre endroit). Artaud entend ainsi, dans ses écrits sur le théâtre, le « double » de deux manières : à la fois comme résistance pure, et à la fois comme image organisée, c'est-à-dire comme opération et comme partition. *Tantôt* c'est le milieu en constitution, *tantôt* c'est tel ou tel feuillet qui en programme le développement. Pour simplifier, je continuerais à parler ici de conscience-résistance pour désigner le milieu en constitution, et garderais pour le double le sens de partition théâtrale.

Il y a donc une conscience-résistance étendue, ou mieux, une **distance-résistance**, ouverte vers l'espace-temps du théâtre, et un double, le double d'une pièce en particulier, chargé de sens, que l'opération théâtrale va faire passer dans les choses, y générant des valences dans le corps à corps. C'est ainsi que pour Artaud, certains effets obtenus une fois pourront être obtenus à nouveau par le même agencement à un autre moment, à la condition qu'un double y soit mené à l'activité par la venue au monde d'une distance-résistance. Il prévoyait de codifier son théâtre en lui inventant une symbolique : si des identités être-sens sont tissées sur le fond résistant de l'incompréhensible, ces identités — obtenues soit par la concrétion des intensités matérielles en symbolisations typiques (la disposition des formes et des couleurs modifiant la tonalité affective obtenue, chaque disposition particulière peut être désignée par un symbole), soit par la réduction des possibles en schèmes de disposition sensible (en 'idées', dans ce sens où un poème est une idée, une vision, un éclair qui réduit tous les possibles d'un instant en une expression actuelle) — peuvent être codifiées, et devront l'être avec une précision qui vaille la terrible précision de la cruauté « que les choses exercent sur nous », puisque c'est bien dans cette orchestration de circonstances que se trouve la possibilité de créer un effet déterminé sur les spectateurs du théâtre.

Le *metteur en scène* est celui qui va prendre ces doubles pour leur faire rencontrer et la résistance d'une table et l'attaque d'une plume qui les gratte. Il est l'« ordonnateur magique » du théâtre d'Artaud, non parce qu'il serait transcendant à l'opération, mais parce qu'il se déplace dans la création en train de se faire comme une partie de cette création et du créer dont il est le traversement traversé. Le metteur en scène est dans la multiplicité de fusion qu'entraîne l'opération de la distance-résistance, mais il est aussi celui qui peut en sortir sans en briser l'équilibre, pour aller chercher le double et le faire fusionner avec elle. Autrement dit il est la feuille et la table et la plume, mais ne se résume à aucun de ces êtres, pas plus qu'il n'est un tout dont ces êtres seraient les parties. Et tandis que les acteurs agissent au niveau de la table et de la plume, et les spectateurs surtout au niveau de la table, lui seul est en conscience de la feuille, c'est-à-dire à la fois de la distance-résistance et du double. Dans la préparation d'une œuvre, le metteur en scène accompagne le mouvement des intensités, les

mène à la rencontre du double, où il assiste et insiste sur la pesée, l'attribution des valeurs, où il oriente et distribue les flux de matière, pour que la matière du théâtre corresponde avec le dessin intensif qui vibre en puissance dans le double. L'ordonnation consiste ainsi à utiliser la cruauté inhérente à ce qui est, cette cruauté existentielle dont nous parlait Artaud, à travers une disposition des éléments qui est elle-même la création de conditions de possibilité pour la naissance d'affects, de pensées, de sensations ; et c'est le double dans l'identification où il est en opération avec l'être d'un théâtre particulier qui va permettre de passer des valences à leur orchestration, du virtuel à l'actuel de possibilités définies. Nous pouvons ainsi différencier un double comme feuillet séparé, partition virtuelle, et un double actuel, activé, qui est pris dans le processus opératoire d'une mise en œuvre théâtrale. Dans ce dernier cas, le double va entrer, par la CoRé du metteur en scène, dans la multiplicité de fusion du théâtre, dont chaque acteur emportera bientôt un morceau avec lui et qu'il rendra actuel par sa venue au monde comme personnage déterminé dans des gestes, des souffles et des densités. Jusqu'au moment où ce grand corps se découvrira une nouvelle entité, au soir de la représentation théâtrale, en présence des spectateurs : et c'est là que le théâtre pourra s'accomplir.

Nous voyons donc que la conscience-résistance peut prendre des allures différentes, des extensions différentes : proche de l'individu, concernant davantage le corps propre, avec le Pèse-Nerfs ; ou bien concernant plusieurs corps et des éléments hétéroclites, comme dans l'opération théâtrale du double. Dans les deux cas, la résistance s'étend toujours au-delà de limites assignables, du corps elle est aussi le milieu de composition avec des drogues ou les circonstances, du théâtre elle est aussi le milieu de composition avec la personnalité des acteurs, la logistique et le temps qu'il fait le jour de la représentation. Et il en est ainsi des spectateurs présents ce jour-là, on ne peut jamais savoir ce qui va se passer, suivant les personnes présentes et l'atmosphère qui se dégagera de leur devenir-ensemble. Les corps se chevauchent, se bousculent, même sans se toucher, des flux parcourent l'assistance, se réverbèrent, répercutent l'action et dansent selon un programme que le spectateur ignore mais dont il participe à l'accomplissement. Il n'y a plus de dedans ni de dehors, ou bien alors il y a un dedans qui est la multiplicité de fusion de cet acte théâtral qui comprend les spectateurs et le temps qu'il fait, et un dehors qui serait tout ce qui ne participerait pas à cet acte, ou qui serait d'une influence négligeable ou non prise en compte. Le principal est pour nous ici que, à l'intérieur du théâtre, comme à l'intérieur d'un corps, il n'y a pas de lieu de plus d'être qu'un autre, comme il n'y a pas de lieu de plus de savoir qu'un autre : le spectateur n'est pas le juge de la pièce, il n'y a pas non plus de supériorité de l'artiste, d'un acteur ou d'un metteur en scène starisé. Le metteur en scène est seulement dans une intensité particulière, de même que chacun des acteurs, et ces intensités différenciées se développent sur le corps plein et continu du théâtre constitué. Ainsi la valeur vitale de la pièce jouée lui est-elle immanente, c'est dans l'action théâtrale même qu'on verra si ça fonctionne ou non, et si ça ne fonctionne pas, les spectateurs seront peut-être autant à mettre en cause que les acteurs, ce n'était peut-être pas le bon public pour composer avec ce spectacle, pas le bon jour, etc.

Pour conclure ce chapitre, j'aimerais, en revenant à l'incompréhensible et à sa mise en œuvre comme résistance à travers l'étendue, introduire mon lecteur à deux notions que nous retrouverons par la suite. Cette distance-résistance n'est pas un donné, comme on a pu s'en rendre compte, il s'agit de la faire naître ; autrement on en reste à une sorte de corps mou, mollement appliqué à "la" réalité. Entre mollesse et résistance, la réflexion d'Artaud aboutira ainsi dans une distinction polarisée entre deux manières d'aborder la réalité : « l'infime dedans » et « l'infini dehors »³¹. L'infime dedans se définit par ce qu'il constitue une intériorité *et* une extériorité, bien distinctes l'une de l'autre, tandis que l'infini dehors se

³¹ Cette polarisation est exprimée dans *La recherche de la fécalité*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 42. « Cela vient de ce que l'homme, / un beau jour, / a arrêté / l'idée du monde. // Deux routes s'offraient à lui : celle de l'infini dehors, / celle de l'infime dedans. // Et il a choisi l'infime dedans. »

définit par une extériorité de tout avec tout, sans contenu ni contenant. L'infini dehors, dans le théâtre, sera une réalité rencontrée dans la matérialité des corps, parce qu'Artaud découvre un homme occidental enfermé dans sa tête, dans la représentation qu'il se fait de lui-même : il en tire la conclusion que la seule manière d'avoir un public qui ne soit pas d'emblée partagé, c'est de le prendre ainsi au corps, comme un bloc de corps, d'où l'idée d'un public partie intégrante de la scène. On fait tomber certaines murailles, mais pour autant ce n'est pas une abolition des limites, *les corps se limitent entre eux*, tout le théâtre d'Artaud est basé sur cette idée de la cruauté que les corps exercent les uns sur les autres par le simple *fait* de leur existence. Comment se fait-il que par là-même on les entraîne dans un monde *infini* ? Je propose une lecture spinoziste, à la suite d'une intuition de Gilles Deleuze qui me semble pertinente sur ce point pour approcher l'expérience d'Artaud³² : nous sommes ici comme en face de l'attribut spinoziste de l'étendue. L'attribut de l'étendue est infini, il est une expression infinie, parmi d'autres, de la substance infinie ; si des modes de l'attribut peut naître l'impression que tel ou tel corps, comme modification locale de l'étendue, est limité par lui-même, il n'est en fait limité que par les autres corps. Tous ces corps se limitent les uns les autres par leurs mouvements parmi eux, et ne sont pas limités par une forme intrinsèque. C'est de cette manière qu'une distance-résistance ne se laisse pas arrêter par le petit rêve de chacun : elle traverse tous les rêves et fait éclater le sommeil dans le réel commun, elle va d'emblée à l'attribut, et rend ainsi agissante l'opération de manière univoque.

Nous allons maintenant suivre le cheminement du poète, depuis là, libre encore de ses mouvements et de ses entreprises, jusqu'à ces années plus sombres où il va connaître l'aliénation en asile psychiatrique. Il se passera alors plus de dix années avant que le Théâtre de la Cruauté ne ressurgisse au grand jour, en 1947, étrangement affûté par la résistance que sut opposer Artaud à ces cruautés d'un tout autre style.

I. 4. Aliénation et magie noire

Plus grandes les parts de mort,
plus grandes les parts de vie qu'elles obtiennent en partage.

HERACLITE D'EPHESE, VI^e av.

A la fin de 1935, après une dizaine d'années passées entre le Théâtre Alfred Jarry, l'écriture et le cinéma, Artaud part pour un étrange périple au Mexique, en solitaire, qui marquera un tournant décisif dans son existence. Ce qu'il y cherche : une civilisation non décadente, une culture en acte, où le théâtre soit l'œuvre d'un peuple, et ce peuple mise en œuvre d'un théâtre métaphysique. C'est par ce biais, à la recherche d'une culture comme à la recherche de lui-même, qu'il participera à certaines cérémonies rituelles incluant la consommation de peyotl, quelque part dans les montagnes Tarahumaras. Artaud, semble-t-il, va alors *disparaître* de la circulation ordinaire des êtres et des choses, absorbé dans une dimension intempestive, « comme retourné et *reversé* de l'autre côté des choses »³³. Quand un an plus tard il est de retour à Paris, des difficultés croissantes l'attendent, lui qui revient du Mexique en tant qu'initié, rassemblé dans son être, ayant 'découvert' ce qu'il était vraiment, le « soi » qu'il était vraiment, grâce à l'opération du peyotl. Il écrira bientôt *Les Nouvelles Révélation de l'Être*, texte prophétique basé sur un tirage du tarot et nourri de symbolisme alchimique, qu'il signe « le Révélé ». C'est dans cette foulée qu'il prend son départ pour les

³² Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 196.

³³ Antonin Artaud, *Les Tarahumaras*, in Œuvres complètes t. IX, Editions Gallimard/nrf, 1971, pp. 30-31.

terres d'Irlande ; au peuple qui vit sur ces terres il dit vouloir rapporter la canne de saint Patrick qu'il a en sa possession et dont il est question dans l'ouvrage susmentionné. Mais après un court périple, il sera « appréhendé pour vagabondage » et « rapatrié contre son gré sur le *Washington* ». La parole est à Paule Thévenin, une amie d'Antonin Artaud, qui résume ainsi la suite des événements : « On ne saura sans doute jamais de façon exacte ce qui s'est passé sur le navire. Mais on connaît ce qui en a résulté : encamisolé, il est, au débarquement, transporté à l'hôpital général du Havre. Transféré ensuite d'un asile psychiatrique à un autre, il restera interné jusqu'en 1946 où on le retrouve à Rodez : il vient d'y passer trois années, bénéfiques en ce sens qu'il n'y est pas mort de malnutrition comme cela aurait pu lui arriver en zone occupée — de nouveau, c'était la guerre —, maléfiques parce qu'on lui a appliqué un traitement par l'électrochoc contre lequel il n'a cessé de protester. Il a perdu à peu près toutes ses dents et se voit vieillir avant l'âge. »³⁴

Cette longue citation nous donne de ressentir l'empreinte de ce destin affolé, la fuite en avant dès le retour du Mexique et la cassure qui en a résulté. Mais comme Paule Thévenin le souligne, des circonstances sont là également qui enveloppent ce destin individuel : en l'occurrence, la sensibilité d'Artaud ne fut certainement pas dupe des tensions croissantes que connaissait l'Europe. Et n'est-ce pas ainsi qu'Artaud peut figurer aujourd'hui comme un avatar de la deuxième guerre mondiale, une figure qui condense en elle une disposition parente de celle où le conflit menait les armées de la Terre ? « Et c'est ainsi qu'Artaud le Momo peut prendre figure d'halluciné. »³⁵ Dans une telle vision, il est cette incarnation de la guerre des principes dont il avait parlé pour Héliogabale, dont il avait pensé la formation dans ses écrits sur le théâtre, un avatar de la grande Révolte dont il prophétisait l'imminence dans *Les Nouvelles Révélations de l'Être*. Et de tels aspects participeront à la naissance d'une figure hagiographique d'Artaud chez certains auteurs de la deuxième moitié du siècle.

L'internement psychiatrique de l'écrivain et acteur fera en effet couler beaucoup d'encre, chez les médecins qui se saisissent du 'cas', chez les lettrés d'autre part qui défendent l'un des leurs, fouettés au sang par le style d'Artaud et par sa fin désastreuse, d'un comique trop douloureusement absurde³⁶. C'est aussi que, sur les neuf années qu'il passa en asile, enfermé, en temps de guerre, et placé dans la position de malade, trois furent criblées par cette thérapie aux électrochocs dont parle Paule Thévenin, laissant Artaud comme il le dira lui-même sporadiquement *vidé de son moi*. A travers les souffrances et la terrible perte de moyens dont il eut à pâtir — perte de puissance dans son agir et dans sa pensée, perte du sentiment de soi, d'être soi et à soi, mais surtout, perte de la conscience³⁷ —, Artaud résista comme il pût, pour survivre. Il ne cesse de protester contre cette thérapie, parce qu'elle ne lui profite pas, mais ses protestations rebondissent sur la surface de réceptivité médiocre de ses interlocuteurs, médecins psychiatres dont l'enregistrement sonore d'*Aliénation et magie noire*, effectué après sa sortie d'asile et son retour à Paris en 1946, ne ménage pas la réputation :

La médecine soudoyée ment, chaque fois qu'elle présente un malade guéris par les introspections électriques de sa méthode. Je n'ai vu moi que des terrorisés de la méthode, incapable de retrouver leur moi. Qui a passé par l'électrochoc du Bardo et le Bardo de l'électrochoc, ne remonte plus jamais de ses ténèbres, et la vie a baissé d'un cran.³⁸

³⁴ Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, op.cit., dans l'introduction biographique de Paule Thévenin.

³⁵ Antonin Artaud, *Conclusion*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 60.

³⁶ Alors même que l'un de ces derniers grands textes s'appelle *La recherche de la fécalité*, Artaud, « atteint d'un cancer du rectum diagnostiqué trop tard, meurt le 4 mars 1948 au matin, probablement victime d'une surdose accidentelle d'hydrate de chloral, produit dont il connaissait mal l'usage. On l'a retrouvé recroquevillé au pied de son lit. » Dans l'article *Antonin Artaud* sur <http://fr.wikipedia.org>, consulté le 12.05.2007.

³⁷ A la fin du texte sur *Les Tarahumaras* : « car je savais qu'une fois de plus je perdrais conscience et que je me verrais pendant une journée entière étouffer au milieu de moi sans parvenir à me reconnaître ».

³⁸ Antonin Artaud, *Aliénation et magie noire*, enregistrement sonore, 1947 (ma transcription).

Artaud fait remonter la prostitution de la médecine à la magie noire jusqu'à un moment symbolique du temps, caractérisé par l'invention de la *mort lente*, "il y a" quatre mille ans, ce qui correspond pour lui à la fondation de la société instituée par les médecins. « Ceux qui vivent », écrit-il à propos des membres de cette société, membres vivants *aux yeux* de cette société en pleine sédentarisation³⁹, « vivent des morts, et il faut aussi que la mort vive » — car comment sinon les vivants pourraient-ils tirer quelque chose de leurs morts ? — Mais ce n'est pas ici un artifice logique. Cet état de mort vivante, Artaud le nomme « Bardo », en référence à la thanatologie bouddhique. Et que les médecins dès lors participent d'un rite sacrificiel institué est pour Artaud un fait avéré, où les électrochocs sont utilisés pour purifier les êtres de leur moi, pour « les rendre ainsi vides, ainsi fantastiquement disponibles et vides, aux obscènes sollicitations anatomiques et atomiques de l'état appelé Bardo »⁴⁰. C'est-à-dire, non plus disposés dans un corps individuel, mais abstraitement disponibles, à la manière dont les biens de consommation sont dits disponibles dans le système capitaliste, alors qu'ils sont disposés par le marché et à disposition en fonction du pouvoir d'achat. Et c'est bien une disponibilité à la consommation, une fois le corps vidé du moi, de sa puissance individuante et de sa volonté, qui est réalisée par les électrochocs ; mais l'opération toute entière revêt un caractère particulier par le fait que ce sont les médecins, à qui est attribué le soin de la santé des corps, qui sont en charge de ce rituel ayant pour objet l'âme humaine.

J'aimerais attirer l'attention sur ce qu'il y a dans l'accusation d'Artaud cette précision d'une médecine « soudoyée » : ce n'est donc pas la médecine en soi qui est visée, mais la médecine *lorsque* celle-ci est au service d'un certain type de dynamique sociale. Les médecins prennent alors, sous couvert de lui apporter la santé, l'ascendant sur l'être humain, sur sa différence irréductible en tant que corps et en tant qu'âme, et ils fournissent ainsi à la société sédentaire les mânes dont cette dernière a besoin pour continuer à vivre. Société vampirique, suceuse de vie, mais qui ne se nourrit pas au hasard, au contraire elle sélectionne, choisit ce qui a lieu d'être et ce qui n'a pas lieu d'être en fonction de ses propres finalités. Les « obscènes sollicitations » dont parle Artaud doivent dès lors être entendues comme l'utilisation des morts — et de ces morts de la mort lente que sont tous ceux que la société a déclaré fous, qui sont placés en asile, ou dans les prisons, à perpétuité, morts en sursis — sous toutes leurs formes, par les membres de ladite société, sous le couvert du bien de tous, alors que le bien visé n'est autre que celui de la communauté de ceux qui sont jugés "sains".

La période durant laquelle se fit la sédentarisation aurait donc été celle à laquelle les morts ont commencé à être retenus dans les filets d'une institution de la mort vivante, et à laquelle on a commencé à faire des vivants inutiles et/ou nuisibles à la communauté des êtres déjà morts, par l'institution de la mort lente. Les deux vont de pair, et il ne semble pas que le nom ni les modalités de l'institution y changent quelque chose, c'est un modèle de fonctionnement. Il y a donc des manières différentes de retenir les morts, d'en faire quelque chose, et de préparer les vivants en vue de ce quelque chose, c'est-à-dire de leur inculquer le désir de la mort, mais à chaque fois d'un état de mort bien précis. Il y a une sorte de mort qui est désirable, et une autre qui l'est moins, ou ne l'est pas, ou l'est négativement : une partition est ainsi opérée dans la mort. Or la mort est un domaine sur lequel l'être humain de la vie ordinaire n'a pas prise, mais auquel il se soumet, parce qu'il se croit né à sa vie d'homme. C'est bien parce que nul ne sait ce qu'il en est de la mort et du devenir de notre conscience après la mort que siècle après siècle la fascination et l'angoisse sont restées vives, et que des savoirs exotériques prolifèrent à ce sujet, dont j'avancerai dans ce contexte qu'ils sont surtout des tentatives pour construire la vie présente de l'homme. Mais pour « L'HOMME non pas né, mais INNÉ »⁴¹ comme dit Artaud, ce plan post-mortem apparaît comme purement illusoire.

³⁹ On place le processus de la sédentarisation entre 6000 et 4000 av. J.-C.

⁴⁰ Antonin Artaud, *Aliénation et magie noire*, enregistrement sonore, 1947 (ma transcription).

⁴¹ Antonin Artaud, *Les Tarahumaras*, op.cit., p. 34.

Car de même qu'il n'y avait pas de limite inhérente à mon corps dans la pensée de Spinoza, si ce n'est celle des autres corps, de même ma vie ne serait limitée que par d'autres vies, et alors, conclusion logique, la mort n'existe pas. La mort, il faut la faire exister. Car autrement la mort n'est pas, ou n'est qu'un seuil, mais il n'y a pas de mort qui soit quelque chose. Faire exister la mort, cela suppose tout un dispositif tourné au profit d'une économie spécifique du vivant. Qu'existent ou non des âmes vivantes après la mort, lorsque nous nous tournons vers la vie, comme si nous n'en étions jamais sortis ni entrés, le principal apparaît alors dans ce qu'une telle doctrine justifie toute une ritualité parmi les vivants, façonne les vivants à travers une obéissance à la loi rituelle. Il y a une résistance de la vie consciente humaine à l'éventualité de sa destruction, de sa disparition : et c'est cette résistance qu'on va déporter, avec laquelle on va amener un double à fusionner, de manière à ce que chaque fois qu'on brandira devant la conscience la possibilité pour elle d'être détruite, elle suive les chemins que ce double lui indique comme étant les plus à mêmes d'assurer sa survie, et — promesse ultime — sa survie au-delà de la destruction du corps. On pourrait dire, dans un sens, que la conscience *fuit* alors, plutôt qu'elle ne résiste : parce qu'elle ne se serait pas comprise elle-même suffisamment dans sa consistance, seule dans son vouloir face à l'immensité, elle ne comprend pas comment on peut la tromper en faisant appel à cette dimension de son être. Elle ne fait que réagir, comme l'animal sauvage fuit lorsqu'on brandit une torche.

La peur de la mort est un aiguillon qu'utilisent les religions pour provoquer la fuite de la conscience, celle d'un individu qui ira alors chercher refuge à l'intérieur d'une communauté, là où la résistance collective propose une réponse pour chacun, une place pour chacun, justifie *en droit* l'existence de chacun. Mais c'est ainsi que la peur et la mort vont avec le désir, car les vivants sont éduqués à aimer une sorte de mort, à la consommer, en même temps qu'ils apprennent à désirer leur place dans la communauté et leur utilité pour elle. Il semble donc assez vain de penser que le désir de la mort n'existe qu'avec la société des médecins. Dans ce cas précis, suivant Antonin Artaud, nous devons seulement saisir ce que « la médecine » apporte de particulier à une telle machinerie : une société qui définit la santé comme un état 'normal', absolu, fixe, qui établit un étalon de mesure s'appliquant à tous les hommes, permettant d'opérer entre eux des distinctions. Mais l'étalon ainsi créé, avec ses valeurs, ses directions, ses degrés, est-il indépendant des impératifs de la communauté ? Non justement, il ne l'est pas, pas plus qu'il n'est indépendant de l'inertie de la reproduction sociale. Lorsque nous demandons comment cet étalon qui sépare santé et folie se détermine, nous pouvons alors répondre : le degré au-delà duquel un être humain sera considéré comme déficient — malade, nuisible —, est le degré *communément accepté* au-delà duquel les membres de la communauté n'ont plus le désir de vivre, parce que la vie ne *vaudrait* plus alors la *peine* d'être vécue. Dès lors, sont entraînés dans le système de la mort lente tous ceux dont la majorité ne parvient plus à trouver l'existence désirable, lorsqu'elle s' imagine à leur place. Or si leur existence n'est plus désirable, si c'est leur inexistence qui devient désirable, la communauté va *désirer la mort* à travers ceux qu'elle ne désire plus.

C'est cela, un être humain rendu disponible : un être humain qui a perdu le sentiment de sa propre existence corporelle singulière, la consistance qui constituait ce sentiment, à *la place* de quoi c'est la communauté désormais qui va résister, exister et désirer. L'individu n'est plus alors qu'avec le sentiment de l'existence de la communauté ; s'il y a des trous dans le désir de la communauté, des endroits qui échappent à son désir, ces trous peuvent devenir les lieux de suicides d'hommes désespérés ; mais si pour une communauté tel individu est devenu une nuisance et que ce dernier résiste au désir de mort que la communauté voudrait accomplir à travers lui, alors nous avons bientôt affaire à ceux qu'Artaud nomme « les suicidés de la société ». Pour être justifiée en cela, la communauté devra accepter comme un tout de désirer la mort, pour que le sacrifice des indésirables devienne lui-même désirable *en droit*. Il y aura une justification, une organisation, ainsi qu'un enveloppement esthétique et

affectif à ce que s'opère cette sélection. Et Artaud ne soutient pas qu'à l'inverse il serait 'mieux' qu'existe une mauvaise conscience collective de ces sacrifices, ce n'est pas une telle évaluation ; mais il dit qu'on l'a utilisé, et il dit comment, de l'intérieur, dans la position du sacrifié, il a expérimenté cette réalité. Il *montre* la mauvaise conscience qui est là, comme le contre-fait du droit. Et il accuse et dénonce la persécution dont il a souffert.

Ce qu'Artaud exprime ainsi, la place majeure qu'occupent la mort et sa ritualisation dans l'économie des vivants, nous donne de voir comment sa réflexion sur le double est au-delà du bien et du mal, qu'elle peut concerner en fait tout type d'acculturation. Le problème qui se pose alors est le suivant : si Artaud dénonce le double morbide de la société des médecins, ce double doit-il être pour autant considéré comme morbide du point de vue de la collectivité ? *Qu'est-ce qui est juste ?* Voici comment je propose de penser cela : la communauté n'a pas de droit d'elle-même, elle a un droit potentiellement parce qu'elle est une force, une force composée d'autres forces, dont certaines sont dominantes et d'autres dominées, et le rapport des forces détermine le droit. Il se forme alors dans la communauté une majorité de droit, qui détermine le destin de la communauté. Artaud sort de la majorité, lorsqu'il fait sa critique de la médecine soudoyée ; et il sort du même coup du droit que la majorité reconnaît, il entre dans une zone de non-droit aux yeux de la majorité. Nous comprenons alors comment faire d'Artaud un saint ou un martyr serait lui redonner un droit aux yeux de la majorité, le faire entrer à nouveau dans cette communauté de droit, qu'il n'avait pourtant cherché qu'à quitter, ou à rejoindre par l'autre extrémité, celle par laquelle il aurait pu la transformer.

Il y a une ouverture ici qui est comparable à celle qu'opéra Nietzsche, en désignant la vérité morale et la connaissance comme des illusions utiles au plus grand nombre. Le degré limite qui permet de déterminer le vrai du faux, le bien du mal, est ce même degré au-delà duquel une communauté de droit ne désire plus tels de ses membres et commence à désirer la mort à travers eux, *s'amputant* d'une partie du vivant, parce qu'elle ne parvient pas à assumer dans son droit les contradictions et l'infinie variété — tragique — de l'existence. Mais le monde ainsi dévoilé est un monde dangereux pour le troupeau, parce qu'il ne lui permet plus de trancher en toute 'bonne conscience', parce que la vérité et le droit y sont toujours donnés comme relatifs au corps ou à la communauté de corps qui les profère, parce qu'il faut commencer par dire alors que le droit est celui du plus fort, contredisant ces idéaux par lesquels on se protège de la force brutale, par lesquels on justifie et embellit le droit d'une communauté et ce d'abord vis-à-vis des membres qui la composent. Le danger est ainsi qu'en soulevant le voile de belle apparence, la mauvaise conscience accumulée comme contre-fait du droit renverse toutes les valeurs ; la communauté humaine risquerait trop de ne plus pouvoir se désirer elle-même, de ne désirer que sa propre mort dans ce renversement. Il s'agit donc pour la communauté de se protéger d'une telle vision et de ceux qui la véhiculent, comme nous pouvons le lire dans cette citation de Gaston Ferdière, psychiatre d'Antonin Artaud à Rodez, dans les années où ce dernier reçut le traitement par les électrochocs :

Tout ce que je veux savoir pour l'instant c'est qu'il y avait *délire, délire chronique* et que ce *délire rendait Artaud violemment anti-social, dangereux pour l'ordre public et la sécurité des personnes*. C'est volontairement que je reprends ici les mots tout faits, ceux de la loi et de l'habitude, ceux que la société a rassemblés pour sa propre défense, pour sa légitime défense.⁴²

La communauté n'agit que par *légitime défense* lorsqu'elle refuse ce monde dangereux et ceux qui veulent le promouvoir malgré elle. Et c'est face à une telle autodéfense de la communauté que Nietzsche avançait qu'il était devenu nécessaire de protéger les forts contre les faibles, et surtout contre les faibles qui guident le troupeau, qui fabriquent le troupeau, les bergers et les prêtres de la mauvaise conscience et du ressentiment, type que nous rencontrons

⁴² Le Dr. Ferdière écrivit cette phrase dans son article « J'ai soigné Antonin Artaud », paru dans la revue *La Tour de Feu* en 1977 comme son « ultime justification », ainsi que la dénomme Florence de Mèredieu, *Sur l'électrochoc : le cas Antonin Artaud*, Blusson, Paris, 1996, p. 130.

bien dans les médecins tels qu'ils sont décrits par Artaud. La société se débarrasse des « forts », de tels gêneurs en les suicidant, et ce n'est pas seulement une mise à l'écart de la vie courante mais une *dé légitimation* sociale, parce qu'on fait en même temps signifier au suicide l'échec de la vie individuelle, et donc la parfaite vanité de toute pensée qui se réclamerait de ces auteurs — “ce qu'a écrit Nietzsche est très intéressant, mais n'oubliez pas qu'il est devenu fou” —, à moins que la folie ne devienne justement un argument pour la jouissance bourgeoise de ces œuvres “inutiles, mais qu'est-ce que c'est beau”.

Avec Nietzsche et Artaud, nous rencontrons deux auteurs qui voudraient amener l'organisation sociale à se regarder dans son entière nudité, à voir le monde tel qu'il est, tragique, cruel, en devenir, montrer à quel point la sédentarité comme mode de vie a provoqué des attitudes contre-nature, et qu'elle est parmi les causes d'une souffrance superfétatoire que l'humanité s'impose à elle-même pour ne pas perdre certains avantages. Que, par ailleurs, si l'existence était désirée telle qu'elle est, et non telle qu'une volonté faible voudrait qu'elle soit, il deviendrait possible d'organiser la vie humaine à la fois vers plus de santé, de force, de beauté, et de faire de la civilisation un théâtre à ciel ouvert. Nous ne savons pas quant à nous si cela est seulement possible, et nous rencontrerons différentes positions à cet égard dans la suite de ce mémoire. Ce qui importe avec Nietzsche et Artaud, pour l'instant, c'est que nous en venons ainsi à une question d'attitude, face à la vie, face à la douleur. Qu'est-on prêt à vouloir, en toute conscience ? Désire-t-on un démiurge transcendant auquel attribuer les bénéfices de l'existence tout en se déchargeant de la douleur sur un mauvais démiurge ? Ou bien désire-t-on une nature démiurgique qui soit de tous les contraires et à laquelle l'être humain pourrait prendre sa part, en assumant intégralement l'existence, et n'ayant plus besoin de s'amputer de la folie ? Et nous devons nous demander alors si l'on ne provoquerait pas encore davantage de souffrances à refuser, à tout prix, de distinguer entre une norme de santé et son anormalité correspondante. Artaud lui-même ne fermait-il pas certains possibles ?

1. 5. *Le jugement de dieu*

La théologie, c'est simple comme dieu et dieu font trois.

JACQUES PREVERT.

Le délire n'implique pas nécessairement l'incohérence... Le délire est en fait d'autant plus « bizarre »⁴³ qu'il est plus cohérent, qu'il gagne tous les niveaux de la pensée, l'individu d'autant plus dangereux que ses comportements s'organisent en fonction d'un délire systématique. Ce que mesurent la psychanalyse et la psychiatrie en parlant de la résistance du délire, est provocation par elles d'un contre-mouvement à l'intérieur même du délire chez des individus qui, sans leur intervention, n'auraient sans doute jamais développé de telles systématisations de leur pensée : ainsi de la composition dense et originale de *Pour en finir avec le jugement de dieu*. Le délire est inventif, celui qui délire innove, pris dans les torrents du devenir. Et la résistance au traitement amène ainsi le délire à s'étendre et à se cristalliser.

⁴³ « Les idées délirantes sont considérées comme bizarres si elles sont nettement invraisemblables et incompréhensibles et ne proviennent pas d'expériences ordinaires de la vie. Un exemple d'idée délirante bizarre est la croyance qu'un étranger a enlevé les organes internes du sujet et les a remplacés par ceux de quelqu'un d'autre sans laisser de plaies ou de cicatrices. Un exemple d'idée délirante non bizarre est la croyance fausse qu'il ou elle est sous surveillance policière. » dans le *DSM IV TR*, op. cit., pp. 345-346.

Les électrochocs fabriquent des crises d'épilepsie artificielles : or si une telle affection violente des nerfs imprime une crainte qui confine au sacré⁴⁴ chez ceux qui assistent à ces crises, cette impression se fait aussi de soi à soi, de l'épileptique à lui-même, accentuée par le retour de l'impression sur autrui vers soi. C'est ce que montrait Nietzsche dans ses discours sur l'ascétisme et *l'instinct à se distinguer*⁴⁵. Et nous pourrions avancer de même en ce qui concerne le délire, considéré tantôt comme illumination, tantôt comme dégradation, à l'extrême dans les deux cas, avec d'un côté l'attitude 'normale' des médecins qui isole l'individu délirant, de l'autre l'attitude de "l'individu délirant" qui attaque avec de plus en plus d'acharnement la normalité qui se permet de l'exclure. Des guérisons sont possibles, une nouvelle voie qui s'ouvrirait, une nouvelle théorie qui fonctionnerait mieux dans tel ou tel cas, un nouveau médicament. Et il arrive, peut-être plus rarement du vivant de l'individu délirant qu'après sa mort, qu'on parvienne à ouvrir la forteresse d'un délire, en nourrissant la construction thérapeutique avec les trouvailles de ce délire lui-même. Il n'en fut pas ainsi pour Artaud, pas de son vivant. Brisé physiquement, il sort de l'asile de Rodez à la fin mai 46, grâce aux efforts de l'amitié. Il écrit, dessine de nombreux portraits, se reconstruit. Pourtant ce ne semble pas être à partir de rien, c'est plutôt comme s'il avait su résister aux crises, à l'internement, aux électrochocs. Et on aurait envie de dire de sa pensée la même chose que Gide a dit à propos de son corps, après l'avoir vu lors de sa dernière apparition publique au Théâtre du Vieux-Colombier : « de son être matériel rien ne subsistait que d'expressif ».

Plus tard dans l'année 1947, Artaud reçoit le prix Sainte-Beuve pour ses poèmes sur Van Gogh, chez qui il trouvera une sorte d'alter ego, l'artiste peintre peignant avec son oreille coupée, avec sa main ébouillantée, dans la vie même. L'art d'Artaud est dans cette consistance gagnée pour l'esprit, par des actes 'purs'. De tels actes corporels accomplissent l'illusion vraie du double, et ni Artaud, ni Van Gogh ni Nietzsche n'hésitent à payer le prix fort, accomplissant à leur tour, à ce qu'il me semble, un *sacrifice*. N'est-ce pas en effet comme s'ils se rendaient eux-mêmes indisponibles à la vie ordinaire, et préhensibles seulement sur un plan 'sacré' ? Quelle distinction peut-on faire à ce niveau entre ce sacrifice pour l'art, accomplis dans l'affirmation ou la folie, et le suicide opéré par la société qui nie ce plan au profit de sa propre dimension sacrée ? Si une société change, dans ce changement elle ne fait que révéler les changements individuels et collectifs qui font la société, et il serait grossier à mon sens de penser ici une société-bloc face à des artistes-libres, ce sont des dimensions qui s'interpénètrent et entrent dans des relations d'échange complexes. Il n'y a pas de destin univoque de l'œuvre d'art, censurée, récupérée, aimée, haïe, vendue, oubliée...

L'attaque d'Artaud touche à une réalité certaine cependant : lorsque Artaud va produire son émission radiophonique *Pour en finir avec le jugement de dieu*, l'écrire, l'enregistrer... et la voir interdite de diffusion. Artaud se sentira acculé, désespéré. Sa critique porte désormais si loin, son art est devenu si plein de lui-même au bout de toutes ces années, que, refusé, rejeté, il se sent isolé au milieu d'un monde hostile. Indifférent, ce qui est pire. Et ainsi dans les lettres qui entourent la programmation de l'œuvre sur les ondes puis son interdiction pouvons-nous rencontrer Artaud, défendant son travail, sa vision : « le *devoir* / je dis bien / LE DEVOIR / de l'écrivain, du poète / n'est pas d'aller s'enfermer lâchement dans un texte, un livre, une revue dont il ne sortira plus jamais / mais au contraire de sortir / dehors / pour secouer / pour attaquer / l'esprit publique, / sinon / à quoi sert-il ? / Et pourquoi est-il né ? »⁴⁶. Et si nous parlons d'Artaud aujourd'hui dans ce mémoire, ne disons-nous pas de fait que son œuvre est parvenue à cet accomplissement qu'il désirait ? Son refus du texte-contenant-du-monde, la mise en avant d'une poésie qui ne représente pas le monde mais l'attaque,

⁴⁴ Je parle de « sacré » comme d'une disponibilité spéciale : l'être rendu disponible aux sollicitations du Bardo de tout à l'heure par exemple, par quoi l'être est corrélativement rendu indisponible à la vie humaine ordinaire.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Aurore*, livre II, § 113.

⁴⁶ Dans la lettre à René Guilly du 7 février 1948, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p.96.

immanente, une poésie avec laquelle il faut compter comme avec une force politique et cosmique, créatrice de valeurs, et de distances.

Cette émission, dira Artaud, est « un essai en réduction de ce que je veux faire dans le théâtre de la Cruauté », et la contextualisation très forte de cette œuvre, son implication dans l'époque, donne un sens nouveau à cette utilisation de la cruauté comme utilisation des circonstances, des forces en présence. Artaud va en effet utiliser des mots et des idées largement partagés, des symboles, des thèmes, par lesquels n'importe qui doit pouvoir se sentir concerné, comme celui de la génétique, de la guerre des machines, de l'homme abstrait de la vie par son utilisation des machines, comme celui du partage du monde entre capitalisme et communisme, dont il voit surtout qu'ils se rejoignent dans l'obsession du *produit*, le fruit de la production, le résultat, l'utilitarisme technocratique où la fin justifie les moyens, une obsession du produit qu'il mettra en analogie avec une obsession de la merde, qui rejoint aussi le caractère anal de l'argent tel qu'analysé par Freud, l'obsession du CACA⁴⁷ qu'Artaud incendie dans *La Recherche de la fécalité*, l'un des textes de l'émission. C'est une sorte d'anti-théologie qu'y déploie l'auteur, une mise en scène des principes chrétiens. Nous y retrouverons le désir de mort, un désir de mort qui existe dans le désir de la merde et de la viande comme désir du corps mou, de la mort lente et de la mort vivante, qu'Artaud oppose au corps de fer et de feu, à la vie innée, non née, sans père ni mère. C'est l'opposition capitale chez Artaud : un corps différencié par les extrêmes opposé au corps indifférencié de la chair homéostatique, le corps inné de l'infini dehors opposé au corps né et à l'infime dedans.

Voyons ce qu'il en est, en plusieurs étapes, plusieurs perspectives, en nous déplaçant pour mieux comprendre ce paysage où le jugement de dieu sera mis en lumière. Un ternaire se met en place : DIEU, qui n'est pas, SATAN, qui est, et CHRIST⁴⁸, de l'un à l'autre. 1) Satan est celui qui « ne nous a jamais dissimulé que le Néant »⁴⁹, car Dieu « n'est pas »⁵⁰, ce n'est pas lui la merde, non plus que l'être, mais c'est la suréminence de Dieu dans le domaine des principes qui a pour corrélat l'existence de Satan dans la vie "ici-bas", Satan qui n'a pas plus d'existence en propre que Dieu, mais pour qui l'être, la merde et la viande servent de vecteurs ; autrement dit, de ce qu'il n'y ait qu'un seul Dieu-étalon, découle que ce dieu soit une abstraction en regard de la vie, et de cette abstraction, pour en constituer la valeur *absolue* dans les choses, un sacrifice est nécessaire qui renvoie métaphysiquement tout l'être à cette valeur suprême. Ainsi, Satan se dirait de la merde, de la viande et de la sexualité, comme une valeur se disant en vérité d'un être, être sacrifié, à l'image de ce que nous avons vu dans le sacrifice des indésirables, rendus désirables par leur sacrifice, par quoi tout ce qui est était rabattu vers cette justification de l'existence qu'est Dieu. 2) Si nous avançons que Satan est un pôle d'attraction-jugé, attraction de ce qui rend la merde désirable, désir qui est lui-même jugé comme obscène, interdit par la loi dont la transgression implique répression, Dieu serait à désigner comme le pôle d'expansion-jugement, auquel Satan sert de rabatteur. Dieu est le pôle de la loi, Satan ce à quoi s'applique la loi, Dieu tend à être partout, Satan tend à être le désir infini de le découvrir partout, de « faire ressortir » la loi en succombant à la tentation, la répression apportant la preuve de la loi. 3) Christ est celui « qui a accepté de vivre sans corps », d'accomplir le sacrifice du Bardo, d'où il sera offert à la consommation des vivants, sans corps et sans moi, sanctifiant ainsi le désir de mort : consommé dans sa mort comme

⁴⁷ Le « caca » dira Deleuze, c'est ainsi qu'Artaud appelle les « strates », qui sont le côté organisé et sédentaire de la vie humaine. C'est le *tonal* de Castaneda, par différence avec le *nagual* qui est le corps sans organes.

⁴⁸ La figure de Christ chez Artaud est proche de la figure du Crucifié chez Nietzsche : on ne confondra pas le Christ/Crucifié tel que l'a fabriqué l'Eglise et l'homme Jésus, Artaud prenant les deux perspectives.

⁴⁹ Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 65, dans *Le Théâtre de la Cruauté*, texte initialement supposé devant prendre place dans l'émission radiophonique, mais abandonné pour des questions de temps d'antenne (voir note p. 213). Il me semble donc justifié de l'inclure ici dans notre compréhension du plan de composition de l'œuvre.

⁵⁰ Antonin Artaud, *La Recherche de la fécalité*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., pp. 39-43.

compassion envers les vivants qui souffrent de l'obscène et de ses tentations, refermant ainsi le cercle. Si « il n'y a pas d'acte humain / qui, sur le plan érotique interne, / soit plus pernicieux que la descente / du soi-disant Jésus-christ / sur les autels », c'est parce que ce dernier est alors devenu désir de la merde, désir qui résulte d'un désir qui a désiré la mort, la merde pouvant être définie comme l'être pervers des choses où Dieu demande à l'homme de faire l'épreuve de sa foi, en s'unissant au désir du « dénommé Christ ». Christ est ainsi d'abord la division de l'être en deux parties, dans le sacrifice, dont l'une ira rejoindre Dieu, et reviendra désigner la seconde comme obscène ; mais ce n'est que son mouvement qui crée l'obscène. 4) Nous pouvons dire alors que Dieu avec son jugement est une mesure abstraite de l'être, que Satan est le vecteur constitutif de cette mesure dans les choses et l'élan transcendant obtenu par le sacrifice, grâce auquel on peut abstraire des choses précisément le caractère qui y a été constitué par le jugement, et Christ figure cette fixation seconde de la vérité du jugement dans l'être. 5) Le couple Dieu-Satan où Christ vient se fondre depuis Dieu comme compassion en vérité pour Satan, institue à l'infini le jugement, dans le cycle interdiction-transgression-répression-compassion-pardon, le pardon faisant l'assomption de l'interdit que l'être humain est en même temps poussé à désirer, parce que l'abstraction l'amène à désirer ce qui est interdit par la Loi pour compenser la déperdition où est soumis son esprit dans l'abstraction. Tandis que l'Eglise chrétienne se prétend au service d'un désir du bien (ramener Satan vers Dieu), le désir de mort (mouvement de Christ vers Dieu) et le désir de merde (mouvement de Christ-Dieu vers Satan) sont ainsi ensemble désir de néant, parce que se perpétuant dans son dogme la loi a perdu sa constitution première dans les choses, celle qui est née d'une rencontre singulière entre l'être et la conscience, au point que le double n'est plus qu'une doctrine, imposée par l'habitude humaine, qui ne rencontre plus de contenus réels mais seulement des ersatz sans consistance, dont le désir résulte pour Artaud de la valorisation humaine de « l'infime dedans ».

Continuons notre écoute, et approchons-nous du texte qui conclut l'émission :

L'homme, quand *on ne le tient pas*, est un animal érotique,
il a en lui un tremblement inspiré,
une espèce de pulsation
productrice de bêtes sans nombre qui est la *forme* que les anciens peuples terrestres
attribuaient universellement à dieu.
Cela faisait ce qu'on appelle un esprit.⁵¹

Dans la poursuite de son anti-théologie, Artaud semble traverser les strates et descendre en profondeur : on se demande maintenant comment le jugement est lié à la sexualité, comment la sexualité est liée à Dieu. Si Dieu « pullule », si sa « *représentation* la plus parfaite est la marche d'un groupe incalculable de morpions », c'est parce qu'il se constituerait à partir de la sexualité *non tenue* de l'homme. A ce point, nous ne sommes plus dans la critique d'une construction culturelle, mais dans une évaluation de l'humain et d'une de ses tendances : celle d'un érotisme brute, auquel aucune conscience ne résiste. Ce n'est pas sans importance, puisque Artaud parle ici d'une tendance naturelle de l'être humain, qu'il opère ainsi un jugement de connaissance. Mais on a l'impression aussi qu'il ne sait pas très bien comment s'en sortir : « il n'y avait que de la terre et du bois d'os, et pas de merde, ou plutôt, l'homme a désiré la merde, et pour cela sacrifié le sang ». L'important dans la pensée d'Artaud est sans doute davantage son opérabilité que sa logique. Pourtant il me semble que cette indécision quant à savoir ce qui du désir de la merde ou de la création de la merde est premier, est révélatrice d'un problème plus général que nous rencontrerons aussi avec Freud et Deleuze, qui a trait à une indécidabilité quant à la constitution, dans un passé lointain, des modalités du désir humain. N'y a-t-il pas là quelque chose d'incompréhensible et qui, de même que par

⁵¹ Antonin Artaud, *Conclusion*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 58. Souligné par moi.

rapport à la mort, peut être construit de bien des manières différentes, investi par des systèmes de pensée et de valeurs fort différents ?

Que vaudrait de rappeler par ailleurs la relative impuissance sexuelle d'Artaud ? Certes, cela permettrait d'expliquer en partie ses points de vue sur l'*hybris* humaine dans la sexualité, mais justement cette explication risque aussi d'être reprise au compte d'une posture de surplomb de type psychiatrique : d'après le DSM-IV, les schizophrènes souffrent généralement d'un dysfonctionnement de la « capacité hédonique ». Peut-on avancer d'Artaud qu'il supportait mal le 'bon' fonctionnement de cette capacité chez d'autres ? Nous mentionnons la possibilité d'une telle interprétation et passons notre chemin : car au-delà des seules vues d'Artaud, il me semble d'une certaine évidence que l'être humain, au moins en tant qu'être culturel, est inséparable d'une fixation du désir sur les organes génitaux qui a assuré la reproduction durant des millénaires et continue de le faire aujourd'hui malgré les fabrications *in vitro* qu'on nous promet. C'est Freud que nous retrouverons plus loin sur ce terrain, qui nous montrera que ce n'est d'ailleurs pas seulement là une question de reproduction au sens de la survie de l'espèce, mais aussi au niveau de la survie de la civilisation et d'une certaine civilisation, occidentale, fraîchement sortie de l'œuf du christianisme.

En quoi alors une 'sexualité brute' de l'être humain participerait-elle du jugement moral chrétien ? Elle y participe en tant qu'*objet jugé* : "animalité humaine", qu'est-ce à dire ? qu'il y aurait de l'animal dans l'homme, mais que l'homme n'est plus un animal ? Nous rencontrons une manière de penser qui dit que l'homme garde en lui l'animal comme un élément de son passé, sédimenté en une strate, et va se construire par opposition à cette strate : opposition entre nature et culture. Alors ce n'est pas Dieu qui est produit par cette animalité, Dieu est dit le « hasard bestial de l'animalité humaine » mais comme *forme* et comme *représentation*. En tant qu'être, en tant que cette production de bêtes sans nombre, c'est Satan qui est jugé : hasard bestial = morpions = nature = mal, et jugé par cette forme. Satan est la nature accusée, où il n'y a que des besoins qui se satisfont au hasard ; mais si Dieu est la culture qui accuse, il n'est en fait rien d'autre que la forme, nous dit Artaud, d'une nature *rendue obscène* pour les besoins de distinction et d'auto-affirmation de l'animal nommé "homme", qui tient à tous prix à se séparer de la nature et n'hésite pas pour cela à condamner moralement cette dernière, abstrayant l'homme de sa réalité.

Pour Artaud, Dieu est un détachement de la vie réelle, parce que la vie réelle est faite de circonstances difficiles, de cruautés, et que Dieu est une forme abstraite de hasard. La forme Dieu, comme libre arbitre, est cette « malédiction » portée sur la vie dont parlait Nietzsche, parce que la vie est circonstances et que le libre arbitre méprise les circonstances, en disant : "tu aurais très bien pu faire autrement, si tu ne l'as pas fait, c'est que tu as voulu faire le mal". C'est par le libre arbitre que le ressentiment est ainsi justifié. Nous ne cessons de voir comment Artaud oppose à cette liberté illusoire et morbide une autre liberté, qui prend son départ dans la cruauté, dans la conscience-résistance qui peut s'y développer :

Pour exister il suffit de se laisser aller à être,
mais pour vivre,
il faut être quelqu'un,
pour être quelqu'un,
il faut avoir un OS,
ne pas avoir peur de montrer l'os,
et de perdre la viande en passant.⁵²

Nous voyons bien dans cette citation l'opposition entre le mou et le dur, la viande et l'os, l'*exister* et le *vivre*. « L'homme a toujours préféré la viande à la terre des os », le laisser-aller-à-être à l'être-quelqu'un, l'abandon à la loi d'un autre plutôt que la tension inhérente à celui qui se donne à lui-même sa loi. Et là ce n'est plus la question de la sexualité malade et des

⁵² Antonin Artaud, *La Recherche de la fécalité*, in *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, op.cit., p. 40.

origines du désir de la merde, mais, à partir du présent de la culture occidentale, une typologie critique de deux types d'attitude face à la vie. Avec le laisser-aller-à-être, Artaud met en relief un fonctionnement, ou pour parler avec Foucault, un *dispositif*. Et Dieu peut prendre encore d'autres figures, on a même l'impression qu'il ne cesse de se transformer pour pouvoir toujours *cerner* l'homme, le « presser » et le « tétaniser »⁵³. Ainsi, de la même manière qu'il était possible de juger quelqu'un sur la présomption qu'il était habité par Satan, qu'il n'était pas assez tourné vers Dieu pour en être sauvé (mais avec le présupposé qu'en tant qu'homme il appartenait à Dieu et au plan du libre arbitre, ce qui rendait le jugement possible en droit), de la même manière il est devenu possible de juger quelqu'un sur la présomption qu'il est habité par des *microbes*, ce dont seule une soumission totale et entière à la médecine pourra le délivrer. Comme si on avait le choix d'être malade ou pas... C'est ce que nous montrerait aujourd'hui par exemple le rapport entre la pression qui est opérée pour faire diminuer les coûts de la santé publique, la crainte des microbes répandue par les médias, et l'explosion du marché des médicaments censés assurer le bien de l'humanité.

Par des démons, par des microbes, par des atomes enfin : « et savez-vous avec quoi les Américains et les Russes font leurs atomes ? / Ils les font avec les microbes de dieu. »⁵⁴ Comme tous les hommes sont dits composés d'atomes, la bombe atomique, détruisant l'atome comme les électrochocs détruisaient le moi-corps, rend non plus seulement l'homme « mauvais » ou l'homme malade, mais l'homme atomique — c'est-à-dire tout le monde — potentiellement disponible à la consommation sacrificielle. La bombe atomique est la constitution d'un plan de synthèse par lequel l'humanité pourra être jugée unilatéralement par les détenteurs de la bombe. Or c'est bien l'homme qui détient désormais ouvertement le feu sacré, il n'a plus besoin de se réclamer d'un dieu. Comme le dit Artaud : « si personne ne croit plus en dieu tout le monde croit de plus en plus en l'homme »⁵⁵, croyance en l'homme qui est hypostase d'une certaine idée de l'homme, qui serait caractérisée pour Artaud en premier lieu par le libre arbitre et la prétention à l'universalité d'un modèle normatif. L'homme se plaît à prendre *la place* de Dieu, mais ainsi il semble se condamner lui-même à porter le poids du jugement de Dieu. C'est le sens de 'l'auto-exploitation' de l'homme par lui-même, qui est donc une auto-exploitation morale et comme ouvertement nihiliste, car l'Homme n'est pas plus que Dieu. Et ainsi « c'est l'homme qu'il faut maintenant se décider à émasculer », l'Homme qui dans son idée justifie cette exploitation ; car l'Homme étant le bien, il faut à tous prix en reproduire l'être-atomique, « et pour cela, sacrifier le sang ». C'est cette attitude morbide qu'Artaud veut liquider chez l'homme en le mettant à nu « pour lui gratter cet animalcule qui le démange mortellement, / dieu, / et avec dieu / ses organes. »

Mais pourquoi est-ce que ce sont les organes *de* Dieu ? C'est sans doute là l'idée la plus « bizarre » d'Antonin Artaud : nous aurions en nous non pas nos propres organes, mais les organes d'un autre, qui plus est : les organes de Dieu. « Riez tant que vous voudrez », si cela peut avoir l'effet de conjurer le sens et la portée de cette 'bizarrerie', de conjurer la cohérence intrinsèque du plan sur lequel ces paroles ont été prononcées. Ces organes ce sont simplement la manière dont dieu est organisant, dans un système du jugement, et par exemple les microbes sont des organes, les atomes sont des organes, presque n'importe quoi peut être un organe, dès le moment que cela permet une prise matérielle au libre arbitre, un enracinement pour le plan de synthèse qui permettra ensuite un jugement. Même la pomme d'Adam est un organe, dès que l'homme croit à cette histoire, qu'il s'y laisse identifier : il croque dans la pomme et connaît le bien et le mal, non dans le sens qu'il serait capable de distinguer *en vérité* entre le bien et le mal, mais seulement que dès lors *existent* pour lui un bien et un mal, qu'il souscrit à cette illusion. Et dès le moment où l'existence de Dieu est ancrée par le

⁵³ Antonin Artaud, *Conclusion*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 59.

⁵⁴ Ibid., p. 59.

⁵⁵ Ibid., p. 60.

sacrifice, on va pouvoir commencer à organiser les organes : péchés capitaux et péchés véniels, maladies classées et hiérarchisées, et les nations de même en fonction de ce qu'elles disposent ou non de la bombe atomique. Il s'agira dès lors, comme la nomment bien Deleuze et Guattari, d'une « organisation organique des organes », qui assure sa propre reproduction dans la mutabilité de ses formes, par l'interdit, l'attraction et la répression.

C'est bien face à cela « qu'une armée d'hommes / descendue d'une croix, / où dieu croyait l'avoir depuis longtemps clouée, / s'est révoltée, / et, bardée de fer, / de sang, / de feu, et d'ossements, / avance, invectivant l'Invisible / afin d'y finir le JUGEMENT DE DIEU. »⁵⁶

I. 6. *Le corps sans organes*

La résistance s'organise sur tous les fronts purs.

TRISTAN TZARA, 1933.

Il existe chez Artaud ce qu'on peut nommer une *volonté de pureté*, volonté de se tenir pur de l'obscène, de se tenir libre du jugement qui crée l'obscène, et de se tenir libre de Dieu, autrement dit de la possibilité infinie et du libre arbitre où la conscience se fuit elle-même perpétuellement. Cette volonté de pureté est d'une certaine dureté, pour qui la comprend non seulement dans le parcours d'Antonin Artaud, mais également dans sa tension conceptuelle, problématique et vivante. Et il faut prendre garde à ne pas la confondre avec une pureté au sens chrétien, que l'on trouverait par exemple dans la représentation de la vie monastique, laquelle a bien plutôt intégré la logique du jugement de Dieu. Sur ce point, Artaud semble parfois se faire une idée de la pureté qu'on peine à distinguer de cette pureté de l'Esprit par rapport au corps, dont il montre pourtant qu'elle n'est pas viable. Mais malgré cela, nous pouvons dire qu'il y a presque toujours chez lui une double nécessité, de tenir sa conscience⁵⁷ pure des automatismes du corps et pure des abstractions de l'Esprit. C'est cette sorte de milieu constitué par la conscience-résistance que le corps sans organes va porter à son accomplissement. Et cet accomplissement se fera, en faisant passer l'homme « une fois de plus mais la dernière sur la table d'autopsie pour lui refaire son anatomie », et arracher de lui « dieu, / et avec dieu / ses organes [/ oui ses organes tous ses organes] » :

Car • liez-moi si vous le voulez •,
mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe.

Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes,
alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable [et immortelle]
liberté.⁵⁸

Les organes sont inutiles parce que ce sont les organes de Dieu, ils sont inutiles au même titre que Dieu est inutile, et on n'arrachera pas l'un sans arracher les autres : il s'agit de défaire l'organisation des vecteurs par lesquels Dieu s'organise comme jugement dans l'homme. Ainsi l'homme serait libéré de Dieu, et retrouverait sa liberté véritable, mais qu'est-elle alors, cette liberté ? Car si nous comprenons maintenant comment se fait le jugement,

⁵⁶ Antonin Artaud, *La Recherche de la fécalité*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 43

⁵⁷ « [Dieu] utilise l'esprit de pureté d'une conscience demeurée candide comme la mienne pour l'asphyxier de toutes les fausses apparences qu'il répand universellement dans les espaces et c'est ainsi qu'Artaud le Môme peut prendre figure d'halluciné. » in Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 60.

⁵⁸ Antonin Artaud, *Conclusion*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 61. Les crochets [] renvoient à des mots qui sont prononcés dans l'enregistrement sonore mais non transcrit dans la version écrite aux éditions Gallimard, basée sur le manuscrit d'Artaud.

nous ne sommes pas sûrs de comprendre à quelle liberté Artaud veut nous mener. Est-ce la liberté intégrale des instincts ? Mais non, puisque cette liberté est abstraite comme nous l'avons vu. De toute façon nous sommes limités par les autres corps, de fait, et nous donner le droit de ne pas être limité n'y change rien, au contraire on risquerait de créer par là un sujet absolu, un autre dieu. De quelle liberté s'agit-il alors ? De la liberté d'accepter son destin, *amor fati* ? Autre chose encore ? Et qu'en résulte-t-il pour l'homme dans sa détermination ?

Nous avons déjà approché la solution, tout à l'heure, avec la conscience se constituant en résistance dans la difficulté des circonstances. La cruauté des circonstances n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, elle est justement cette valeur-limite de la terre, cette valeur existentielle des choses. Simplement parce qu'une chose *est*, elle a sur nous une action : cruauté de ce mémoire de licence. C'est en ce sens pour Artaud que la cruauté peut être dite « métaphysique », parce que métaphysique signifie alors pour lui ontologique, que cette cruauté a trait à l'être de ce qui est, à *ce qui* persévère dans l'être d'une chaise, d'un cailloux, d'un wapiti, de l'idée d'un wapiti qui existe aussi, même si on ne sait pas très bien à quoi cela ressemble un wapiti, on en a une idée qui est, et si l'on peut modifier la valeur qui est attachée à l'idée, on ne peut rien faire contre l'être de cette idée, même si elle est totalement contingente, qui oppose une résistance pure à notre conscience, ni plus, ni moins. D'où aussi la valeur-limite de la conscience-résistance, qui est ce moment où la conscience se connaît elle-même comme quelque chose qui est, sans référence à autre chose qu'à son être.

Il ne s'agit donc nullement d'un rituel morbide, mais bien d'une sorte de rituel qui consiste en une tentative pour délivrer la conscience de l'homme de la pression morbide du jugement moral, pour lui permettre de se constituer sans être absorbée par le plan illusoire du libre arbitre. Et il faut alors enlever *tous* les organes, parce qu'un seul suffirait à ce que le jugement de dieu reprenne et recommence à proliférer. Refaire l'anatomie de l'homme, dès lors, est un acte qui doit être accompli dans la résistance de ce qui est, dans la cruauté ontologique. L'un des grands enjeux de l'émission est que si l'on parvient à amener l'auditeur à comprendre cette valeur-limite, cette valeur ontologique des choses, on l'amènera du même coup à comprendre comment sa conscience est d'une telle valeur.

C'est alors tout un théâtre qui va s'opérer, on voit aussi bien qu'on écoute, les vibrations sont des ondes pour les oreilles, pour l'imagination, pour les yeux, et pour les yeux d'un intellect dont une des dix mille langues demeure dans l'informulé de la conscience. Aucune démonstration rationnelle qui tiendrait lieu de preuve de vérité, mais une vérité-force, obtenue par la puissance de la mise en scène, par la plasticité de la voix d'Artaud et des autres acteurs qui ont participé à l'enregistrement de l'émission, par les xylophonies, le cri dans l'escalier, les blocs fluents de langage désarticulé, les phases incantatoires, scandées, les différentes vitesses de l'œuvre : tout cela forme un ensemble précis et ordonné, qui opère l'actualisation d'un programme intensif, détaillant les moments et les rythmes du double, créant avec l'auditeur une multiplicité de fusion, pour autant que ce dernier soit réceptif, actif dans la réception, comme si c'étaient ses propres pensées qu'il entendait. Que la compréhension intellectuelle du discours d'Artaud ne soit pas immédiate, ce n'est d'ailleurs pas ce qui importe d'abord, mais l'essentiel est que cela se produise, qu'il y ait saisissement, dans la dimension de la cruauté métaphysique qui apparaît de toute manière. Qu'on se dise en effet, à l'écoute de cette émission, qu'Artaud est délirant, fou, dément, schizophrène, ces distinctions seront elles-mêmes mises en abîme dans la conclusion de l'émission — « vous êtes fou, Monsieur Artaud, fou à lier » —, et il en résulte que l'auditeur qui pense de toute manière à ces distinctions, se retrouve pris au piège de sa propre pensée : ce qu'il pense, on lui dit qu'il a raison de le penser, qu'il est normal qu'il le pense, et que c'est justement cette raison et cette normalité qu'il s'agit de remettre en question, en questionnant leur nécessité. Car ce n'est pas que nous aurions eu le choix de penser cela ou autre chose, non, justement, nous n'avions pas ce choix : et il faut d'abord comprendre que le droit et le fait sont identiques dans ce moment,

que l'être de cette pensée et l'être de ce que nous sommes sont là dans leur valeur-limite, avant de pouvoir comprendre ce qu'est le jugement de dieu, et entrevoir enfin une liberté dont on se rend compte alors qu'elle était en fait déjà là.

Mise en relief signifiante du jugement de Dieu et mise en abîme assignifiante du jugement de l'auditeur, Artaud parvient ainsi à provoquer un double mouvement de conscience et de résistance, à la fois en donnant les clés de compréhension du système du jugement moral, et à la fois en créant une résistance à la possibilité infinie qui s'ouvre avec la fin du jugement. Parce que la fin de tous les jugements pourrait être autre chose qu'une liberté : ce pourrait être le début d'une pullulation sans borne de tous les organes, un terrain ouvert à tous les types de jugement, d'autant plus pervers qu'ils comprendraient leur propre fonctionnement, et pourraient en jouer au point de pouvoir avancer presque dévoilés. La valeur existentielle reviendrait dans ce cas à un "tout est possible", tel qu'Hannah Arendt a pu qualifier par cette formule le sentiment de puissance des totalitarismes. C'est même pire qu'avant, parce qu'on a trouvé la quintessence de ce qui permettait le jugement, parce qu'on hypostasie la valeur existentielle dans l'infini des fuites, qu'on confond l'Esprit (la possibilité infinie) et l'être (les conditions de possibilité où la vie se fait) en un seul donné d'avance, fond sans fond. Artaud au contraire fait résister sa conscience d'un côté comme de l'autre, refuse la fuite dans le laisser-aller-à-être et l'infime dedans, tenant dans l'écart du réel et tenant le réel dans l'écart, quand tout confondre ne revenait qu'à finir noyer parmi des jugements automatiques.

La « véritable liberté » que l'auditeur découvre alors, naît dans la cruauté, elle naît d'une *affirmation* de la cruauté de l'existence. Elle est l'affirmation de notre propre immanence, en tant qu'être humain, à la nécessité cruelle de tout ce qui advient à l'être, à chaque fois dans des conditions de possibilités terriblement précises, où chaque chose qui naît est immédiatement condition de possibilité pour d'autres naissances. Que l'on perçoive l'être de cette manière, et on ne se laissera plus prendre par les automatismes, parce qu'on saura que chaque automatisme est condition de sa propre perpétuation. On prendra alors face à l'être une attitude, dans laquelle la conscience tendue cherchera à se constituer en résistance envers l'être et envers l'Esprit, pour éviter les deux extrêmes de l'obscène et de l'abstraction, qui se mêlent dans la confusion sur laquelle peut régner, seul maître aux têtes nombreuses, un système du jugement. L'affirmation est liberté, parce que tout ce qui est est affirmé par un corps sans organes, qu'il n'y a plus de lieux de moins d'être que d'autres, manière trop humaine de se créer sa propre cage. Et une telle liberté pourra alors être dite « immortelle », parce qu'est affirmée une réalité dans laquelle il n'y a pas de négation.

Alors vous lui réapprenez à danser à l'envers
comme dans le délire des bals musette
et cet envers sera son véritable endroit.⁵⁹

La dernière phrase de l'émission parle d'une inversion du corps, d'un (r)enversement, du corps et du sens dans lequel on le fait danser. C'est bien dire qu'il s'agit non plus de chercher la petite satisfaction de l'infime dedans, mais d'une tension qui tienne sur la durée, tournée à travers « l'infini dehors ». L'infini dehors est le renversement de l'infime dedans parce que, dès le moment qu'une conscience-résistance, qu'un corps sans organes a commencé à se constituer, elle n'est plus seulement subjective et personnelle, mais se tend en-dehors d'un être humain en particulier, et va dès lors à la rencontre de l'être du devenir, se défaisant peu à peu de ses automatismes et de ses a priori, allant par là même à la rencontre de son propre corps et de sa propre pensée. C'est-à-dire que cette conscience ne ramènerait pas les rencontres faites par tel être humain au système de références subjectif de celui-ci, il n'y a plus de semblable réduction, pas plus qu'un chemin de vie ne peut être réduit aux arguments rationnels dont on s'est servis au moment de prendre ce chemin plutôt que tel autre. Ce qu'il y

⁵⁹ Ibid., p. 61.

a, c'est une conscience-résistance qui n'est pas intérieure, qui n'est pas une représentation, mais qui est retournée sur la vie, *le dedans dehors*. C'est une "enversion" plutôt qu'une inversion, parce qu'il ne s'agit pas d'opposer au moralisme un immoralisme, toujours déjà pris au piège de la morale, mais de se débarrasser une fois pour toutes de la morale.

Sans morale, dans l'infini dehors, c'est le sujet qui va perdre aussi beaucoup de son importance. Il y a une désobjectivation qui est à l'œuvre dans le rapport au corps sans organes, parce que la subjectivité n'a plus de statut ontologique particulier, ce n'est pas le cartésien « je pense donc je suis », plutôt : quelque chose résiste à travers ce que je suis et ce que je ne suis pas, à travers les rencontres de ces deux aspects de tout ce qui est et dont je suis, avec ma localité et les circonstances particulières que cette localité relative me fait rencontrer, et il y a bien des manières différentes de jouer cette rencontre. Quelque chose à travers ces rencontres résiste au néant et résiste à l'Esprit, et je ne peux pas dire que c'est 'moi', comme je ne peux pas dire que ce n'est pas 'moi'. Je peux dire que c'est la conscience, bien que la conscience soit un « néant / dont nous nous servons / pour indiquer / quand nous ne savons pas quelque chose / de quel côté / nous ne le savons / et nous disons / alors / conscience, / du côté de la conscience, / mais il y a cent mille autres côtés »⁶⁰, qu'ainsi ce n'est pas un concept à travers moi qui résiste, mais quelque chose comme une conscience-résistance que je sens, *quelque chose d'incompréhensible que je sens*, et quelque chose dès lors que je ne peux penser et rendre intelligible sans en perdre la sensation qu'en pensant sur ce fond résistant, dans le milieu de cet incompréhensible ontologique.

Il y a bien quelque chose de délirant dans tout cela, mais ce délire est maîtrisé, voulu, affirmé. Ce n'est pas le lieu d'une perte de repères, mais une *animation* qui permet de construire des repères sans être délayé dans l'infini ni soumis à la reproduction de l'habitude. Depuis l'envers du monde, son véritable endroit, la conscience d'Artaud parvient jusqu'à son corps, et constitue son corps comme corps sans organes. Le corps sans organes est alors ainsi qu'une scène de théâtre retournée sur elle-même, où il n'y a plus ni spectateurs ni acteurs, où, au lieu d'être un lieu étroit que le monde extérieur vient regarder, elle est parmi les choses, dans l'infini dehors où tout se joue, d'instant en instant, dans une durée pure, avec des regards qui se croisent et se rencontrent parmi des ribambelles de signes, des fleurs farouches, des cieux en craie rouge, des terres en équinoxes à la fois tenues et éclatées, des êtres libres de leurs pensées comme de leurs corps, pouvant les mener dans n'importe quel délire *qui répondrait* à la créativité d'une humanité intégrale, intégralité sur laquelle ni l'obscène ni l'abstraction ne pourraient avoir de prise, bien qu'elle puisse toujours être mise à mal par la répression. Et face à la répression, précisément parce qu'elle survient comme une résistance au corps et une résistance à l'Esprit, cette intégralité tient, elle résiste. Et s'exprime :

« Je suis Antonin Artaud / et que je le dise / comme je sais le dire / immédiatement / vous verrez mon corps actuel / voler en éclats / et se ramasser / sous dix mille aspects / notoires / un corps neuf / où vous ne pourrez / plus jamais / m'oublier. »⁶¹.

*

Avons-nous présenté Antonin Artaud ? J'ai parlé autour de ses mots, avec ses mots, en formant des concepts pour aborder leurs enchaînements et nous permettre d'avoir une compréhension de ce qu'il a vécu et de ce qui en est résulté dans sa pensée, au fil d'une œuvre puissante et rare, où la volonté de vivre l'emporte sur la douleur sans se réfugier dans l'abstrait. Nous nous le sommes présenté dans son expérimentation vitale du jugement, dans la manière dont sa vie problématisait le jugement, et nous permettait d'y entrer par un biais aussi difficile que prometteur... Et peut-être parce que j'ai envie d'y croire, que j'y trouve une

⁶⁰ Antonin Artaud, *La question se pose de*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 48.

⁶¹ Antonin Artaud, *Post-scriptum*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 79.

allure que je goûte avec une certaine sérénité, qu'elle me demande un effort par lequel je pourrais avoir la légère effronterie de me donner de la valeur ; peut-être parce qu'il me semble justement que ce n'est que par l'*affirmation* de cette possibilité qu'il devient possible, non plus d'en faire quelque chose, mais de vivre ce sentir, cet incompréhensible. Tout ce qui fait l'existence proprement humaine, dans l'amour, dans la pensée et dans l'art, dans le travail, dans la politique, ne tourne-t-il pas autour d'une résistance secrète dont elle ne cesse de renaître, lorsque comme le phoenix elle n'a pas peur de se brûler en plein feu ?

En conclusion de cette section, je me propose de revenir sur quelques distinctions, dans un survol du chemin parcouru, et d'ouvrir à certains problèmes qui auront à nous concerner dans la suite. Mais en premier lieu, une mise en relief s'impose autour de la question du corps sans organes, une question qui est *notre* question : comment est-il un moyen de pensée et d'action qui permette de déborder le jugement, d'y mettre fin ? La réponse, nous l'avons rencontrée sous le nom de conscience-résistance : la manière dont un morceau séparé de la conscience (mais quel est-il au juste, nous ne le savons pas) se rencontre elle-même comme existante, et se résiste, dans ce qui n'est justement plus un moment d'identité subjective (je *me* reconnais dans cette conscience) mais un moment d'identité ontologique et d'affirmation de la différence. Le *Je* final d'Artaud, qui en a fini avec le jugement de dieu, n'entre plus dans une transcendance de choix subjectif, mais vit dans un continuum avec les circonstances auxquelles il émerge et dont le devenir-ensemble détermine des marges de jeu.

En second lieu : nous disions aussi que l'animation de la conscience-résistance permettait de construire des repères, de créer des valences, comme nous l'avons vu avec le Pèse-Nerfs et avec les doubles du théâtre, et peut-être cela n'a-t-il pas été suffisamment éclairci. Un double est comme un dessin, une partition musicale, que la CoRé nourrira, parce qu'elle pourra lui faire rencontrer le devenir par l'exercice de sa tension, à l'intérieur de cet exercice. N'est-ce pas aussi l'exercice philosophique que nous comprenons ainsi ? La manière dont, nous intégrant une pensée, essayant de vivre en nous pensant nous-mêmes dans nos actions et nos pensées ordinaires non pas à l'intérieur de cette philosophie, mais *de* l'intérieur de cette philosophie ? Cet exercice ne consiste-t-il pas en effet à pratiquer une sorte de corps sans organes, en mettant non pas telle pensée au-dessus de nous, mais en essayant de la retourner sur l'extériorité où nous vivons ? Cependant, d'expérience, il y a des pensées philosophiques qu'il nous agréé plus que d'autres d'ainsi retourner dans l'exercice de notre conscience. C'est comme si la conscience-résistance tolérait certaines pensées mieux que d'autres, en rejetait complètement certaines. Comme si une CoRé avait ses *préférences*. Ce n'est pas seulement la question des goûts, qui peuvent changer. Mais d'une présence intime à ce qui se produit entre soi et le monde, et que nous touchons à travers notre animation. Artaud disait, après avoir parlé des Américains producteurs d'ersatz : « j'aime mieux le peuple qui mange à même le sol le délire d'où il est né, / je parle des Tarahumaras / mangeant le peyotl à même le sol / pendant qu'il naît »⁶². Sans doute ce *j'aime mieux* exprimerait une telle préférence, mais il y a plus. Car si les Américains produisent des « ersatz de fumée » et s'en nourrissent, c'est qu'ils ont perdu le contact avec la terre d'où ils sont nés, *et qu'ils ne sont plus capables de préférer*, qu'ils goûtent et que leurs goûts changent selon ce que produit leur industrie, l'obsession de la production régulant les goûts de la population. Artaud n'apprécie guère cette abstraction, où l'être humain est à nouveau rendu disponible à d'« obscènes sollicitations ». Or les Tarahumaras n'ont pas perdu ce lien à leur réalité profonde, à la terre d'où ils sont nés et dont ils ne cessent de naître avec le peyotl, chaque fois qu'ils en mangent. Chaque fois ils y retrouvent ce qu'ils sont vraiment, c'est ce qui ressort du moins de leur expérience. Ils seraient à même leur réalité, à même l'être de leur conscience de vivre et d'être en vie, et c'est ainsi qu'ils aiment et n'aiment pas, non pas en fonction de raisonnements, mais par la grâce

⁶² Antonin Artaud, à la fin du texte d'introduction de *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit, p. 28.

d'un sentir. Ce que la plante permettait de réaliser pour les Tarahumaras, Artaud serait parvenu à le retrouver en lui-même avec le corps sans organes. Et ce corps intense, une fois qu'il est là, tolère et ne tolère pas, aime et n'aime pas, accepte et rejette, non selon un critère mais selon sa nature même. Et néanmoins la question se pose de savoir si cette nature peut être modifiée, et si l'homme des villes n'a pas simplement un autre type de terre sous ses pieds, s'il ne se nourrit pas d'un autre type de plante pour constituer sa réalité.

Ainsi, nous en aurions fini avec le jugement de dieu ? Il se pose un problème de taille, qui peut apparaître comme une restriction à la portée de la pensée d'Artaud, dans ce que la vie telle qu'il la propose est difficile, que les prêtres de la facilité semblent toujours avoir, à cet égard, une longueur d'avance quant à la conversion des masses. Qui pourra parvenir à constituer un corps sans organes, est-ce que chacun peut y arriver, est-ce qu'on peut imaginer un monde où chaque homme et chaque femme aurait trouvé le sien ? Ce n'est pas du tout que la CoRé soit quelque chose de complexe qu'il faudrait expliquer, qui en fait la difficulté ; une telle explication, comme le dirait Rancière, serait d'emblée un surplomb, et divertirait la résistance de la conscience à l'être de son devenir, vers une résistance de la conscience à l'être d'un maître, comme nous allons le voir bientôt avec Freud et le problème du surmoi. D'ailleurs Artaud n'explique rien, il ne se donne même pas en exemple, il *fabrique* ou *produit*, dans l'œuvre elle-même, la possibilité d'une réalisation d'un corps sans organes par ses auditeurs. Ce qui fait la difficulté du corps sans organes est la tension sans laquelle il n'existe pas : tension de la conscience vers sa valeur ontologique limite. L'homme occidental avec son mal de terre a tout un cheminement à parcourir, pour retrouver cette terre qui peut-être existe déjà, en lui, hors de lui, quelque part étouffée par son monde. Qu'il retrouve en lui son « arc majeur »⁶³, sa tension d'être conscient en conscience, et toutes les fausses apparences commenceront peu à peu à le fuir, il évincera l'organisation organique des organes, émasculant l'idée pour libérer le corps de l'obscène et de l'abstrait. Mais nous posons alors la question de savoir si une telle résistance doit toujours être consciente ? Non pas pensée, puisque la CoRé n'est pas affaire de pensée ni d'intellection, mais conscience et tension : cette animation ne se poursuit-elle pas de manière inconsciente, avec, à certains moments, des « sauts » de conscience-résistance ? Qu'est-ce que cet envers de la conscience ? Existait-il avant Artaud, n'a-t-il fait que le rejoindre, ou l'a-t-il intégralement fabriqué ?

Nous touchons ainsi à l'inconscient, et à la possibilité d'un inconscient, ou de quelque chose dans l'inconscient à travers quoi nous pouvons nous rencontrer nous-mêmes en acte. Car d'un autre côté, une CoRé qui ne serait *que* consciente et qui aurait besoin d'être consciente à chaque instant pour être affirmation du devenir, ne conduirait-elle pas à un immobilisme morbide ? Comme le demandait Foucault : « cette plénitude n'est-elle pas, en vérité, *le comble du vide* ? »⁶⁴ Ce serait fermer l'immanence sur elle-même, l'enfermer dans une super-conscience, qui, transcendante, reprendrait l'immanence à son compte, vidant l'immanence de sa vie propre. Or la *vie* d'Artaud montre assez que le corps sans organes ne doit pas être entendu ainsi ; et n'est-ce pas par là aussi que sa valeur pour nous qui vivons en société et aimons vivre, rire et pleurer, pourra se donner ? Si la CoRé est une valeur ontologique limite, il s'agit bien toujours alors d'un « lorsque vous lui aurez fait un corps sans

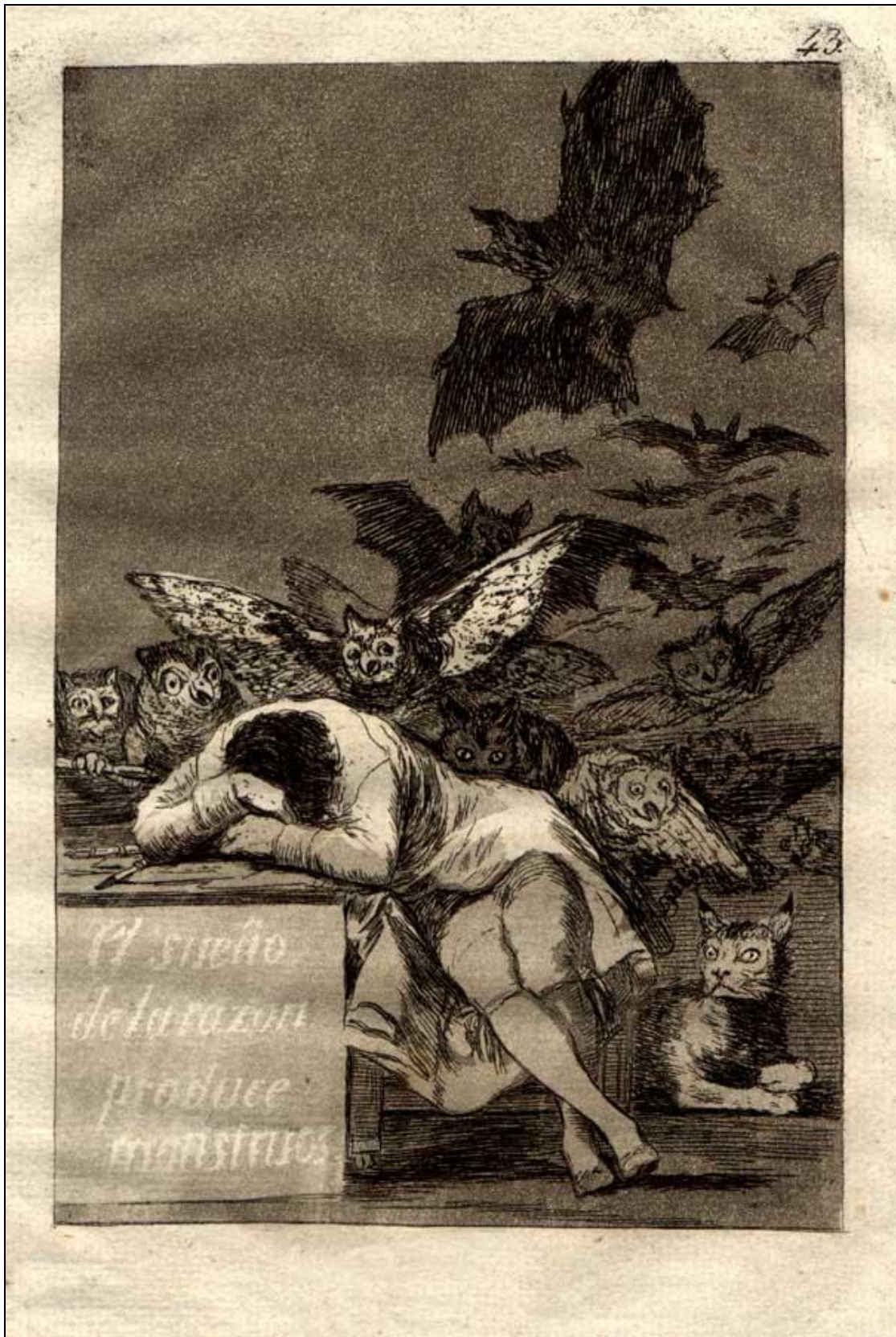
⁶³ « Car j'ai soufflé dans les jambes frêles de mes deux muses / Leur infligeant ma vie humaine / Et j'ai planté leurs pieds fragiles / Entre mes deux gros orteils // Pour que leur sang irrigue le mien / Pour déceler les rythmes / Pour que tout ce qu'elles pourraient apprendre de là-bas, / Je puisse le connaître aussi / Pour être tout à fait sûre / Que la horde ailée qui maintient mes cheveux / Au ciel biblique / N'ai pas menti // Me disant que l'on ne peut trouver nulle part / Aucune forme de créativité / Allant au-delà de l'Étant // Et que par conséquent / L'imagination simple est vaine / Et l'obstination capitale. // Qu'il suffit de connaître et reconnaître son O / L'orthodromie réelle de la pensée physique, / L'arc majeur. // Et c'est aussi cela / La Participation / Le Grand Principe de toute créativité. » in Sabrina Gitto, *Les ribambelles froides*, Lausanne, 2001-2002.

⁶⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op.cit., p. 309.

organes », qu'on n'atteint jamais, qui ne se révèle jamais, ou seulement à certains moments. Son animation se poursuit, depuis l'envers du monde constitué.

Autour de l'œuvre de Sigmund Freud, nous retrouverons dans la prochaine section la médecine, son rapport au jugement que nous approfondirons, son rapport à la science et à la connaissance, à la culture comme biopolitique. Nous avancerons dès lors avec un danger supplémentaire, celui qu'emporte avec lui l'intellectuel lorsqu'il réfléchit au sort de 'l'humanité'. Si le corps sans organes était un envers du monde, un monde qui, disait Artaud, « n'est pas encore constitué », mais que la conscience-résistance dans son trajet vers le monde doit constituer, qu'en sera-t-il en effet d'inconscients dont nous partagerions tous certains traits fondamentaux ? — Cet envers-là ne sera plus si incompréhensible... — Et quant au problème du jugement, une part de l'intérêt que nous portons à Freud vient aussi de ce qu'il créa une *institution* de cette compréhensibilité : “la psychanalyse” impliquera-t-elle un nouveau jugement ? Et en même temps, qu'est-ce que la psychanalyse a à nous apprendre sur le problème du jugement et sur le corps sans organes ? Dans l'exploration de l'inconscient humain à laquelle cette institution se veut participer, la codétermination des forces et des formes prendra un autre visage. Mais — et c'est peut-être une autre animation qui est en jeu, la nôtre, la mienne — elle semblera parfois regarder, étrangement, dans la même direction.

*



Francisco Goya – *Caprice 43*. – 1799

Psychanalyse du jugement

II. 1. Raison, psyché et réalité

Le sommeil de la raison produit des monstres.

FRANCISCO GOYA, 1799.

L'homme-femme au visage enfoui entre ses bras, le front bas vers la table où s'appuie toute la partie supérieure de son corps, les jambes touchant à peine le sol, le bassin retenu par un tabouret comme une pile de livres sur le point de s'effondrer : c'est la table qui est le premier acteur dans ce tableau de Goya, son quarante-troisième *Caprice*, résistant au poids du corps, et la raison défenestrée à travers cette résistance sensible laissant libre cours aux monstres de la nuit, chouettes spectrales, hiboux, chacals, chauve-souris, qui semblent sortir de la colonne vertébrale du personnage humain, escalader les parois d'une pièce invisible en une large colonne tourbillonnante de rêves noirs, un peu trop intéressés par le sort du rêveur... On aurait envie de se demander *quelle* est la raison dont le sommeil produit ces monstres ? Existe-t-il plusieurs raisons, avec chacune sa lumière, ses limitations, avec chacune une ombre qui se développe en conséquence : à chaque raison ses monstres ? Nous l'avons vu, bien qu'il n'y ait pas de pensée sans conscience, la conscience n'est pas la pensée, la conscience fait consister aussi bien des pensées que des sensations, elle sélectionne ce qu'elle laisse passer en fonction de sa propre survie, elle fait valoir aussi des préférences, et la pensée s'organise dans le flux et le reflux de cette résistance. Nous pourrions ainsi définir 'la raison' comme une organisation particulière de la pensée accomplie sur une table consciente, où ce n'est pas la table qui retient l'écrit, mais le double posé sur elle. La raison comme production d'une organisation déterminante, rendue active par le travail de la conscience ? Le sommeil de la raison comme la mort lente d'une telle organisation, sa calcification dans l'âme d'un homme désespéré, à bout de force, chez qui la résistance ne tient plus, trop pessimiste pour pleurer, dérivant sur sa table de travail et la plume en-dehors de la page ?

Que pouvait signifier pour Freud son inscription, à la fin du dix-neuvième siècle, dans les matrices de la science, de cette organisation bien particulière de la pensée connaissante ? Quel genre de résistance pouvait-il y trouver, dans cette institution où, après avoir été considéré par Nietzsche comme le grand producteur de déserts dans la pensée, l'*instinct de vérité* se refaisait une santé et une gloire ? Sans doute cette signification devait-elle être accompagnée d'un souci de probité, et d'humilité, dans le sentiment — l'humilité, comme disait William Blake : « l'acte le plus sublime, c'est de placer un autre avant soi »⁶⁵. — Mais comment dans la suite de la Science un homme tel que Freud, un homme déterminé, conquérant, prêt à de nombreuses concessions, décidé en même temps à ne pas lâcher certaines convictions, et doué d'une culture littéraire riche, d'une éducation classique comprenant la lecture de philosophes tels que Platon et Nietzsche — comment un tel homme n'aurait-il pas cherché à se distinguer de celle qu'il avait ainsi placé *devant* lui ? Ne serait-ce que pour la rendre plus forte à son étreinte ? — Quelle sera sa résistance à lui, la résistance qu'il lui opposera, et quelle sera la résistance dont il protégera leur étreinte ? Comment ces résistances se constitueront-elles, comment sur elles les feuillets des inscriptions de Freud entreront-ils en résonance avec des réels de plus en plus nombreux et problématiques à mesure que la vie du premier psychanalyste s'avancera en âge, en maturité, en vieillesse ? Si mon objet ici n'est pas

⁶⁵ William Blake, *Le mariage du Ciel et de l'Enfer*, Editions José Corti, Paris, 2003, p. 21.

d'étudier généalogiquement la pensée freudienne, c'est pourtant d'une vie dont il s'agit, et pour nous, dans cette vie et dans la manière dont elle sera saisie après sa disparition, se jouent certaines cartes décisives dans le développement du problème du jugement.

Décor : Vienne, fin du dix-neuvième siècle. La science occidentale entend résonner à ses oreilles les clairs annonçant la conquête prochaine de la *psyché*, cette "nature intérieure" des êtres humains, dont, selon le mot de Descartes, il doit s'agir de se rendre « comme maîtres et possesseurs »⁶⁶. La connaissance scientifique de l'âme humaine deviendra une des quêtes majeures du vingtième siècle, et en ceci, une nouvelle justification de l'existence humaine : l'homme vit pour se comprendre lui-même, pour approcher le mystère de l'Homme, après avoir tourné pendant des siècles autour du mystère de Dieu. Une gigantesque translation a lieu, et beaucoup de problèmes migreront à la suite de ce déplacement de gravité. S'il fallait toujours en passer auparavant par la question de savoir comment l'homme, fini et mortel, pouvait connaître l'Être infini et immortel qu'était Dieu, cela ressemblera désormais plutôt à ceci : le moyen dont la science va se servir pour étudier l'architecture de l'âme humaine n'est autre que la pensée, or la pensée est une partie de l'âme humaine, et comment donc une partie pourrait-elle être en mesure de connaître le tout ? La question se pose ainsi pour la psychanalyse de savoir comment mesurer, par une pensée construite, expérimentale, autrement dit par *une certaine raison*, la psyché dont cette raison est elle-même une production. Mais cette raison est-elle une production de la psyché *seulement* ? N'est-elle pas aussi une production sociale ? Culturelle ? Inconsciente ? Ce qui revient à demander : comment la psyché est-elle produite et est-elle productrice ? La connaissance va reposer de plus en plus, en conséquence, sur l'épistémologie. Comment penser la pensée qui se pense elle-même comme pensée qui se pense etc. Quelle valeur accorder à une sortie du cercle qui se ferait par l'introduction d'une extériorité ? Mais en vérité — pour acquérir le statut de pensée vraie — une seule chose est nécessaire : que la raison soit pensée comme *capable* de penser la réalité telle qu'elle est (c'est-à-dire non seulement telle que cela arrangerait la raison qu'elle soit). Il faut des bornes à la pensée, même si ces bornes ne tiennent qu'à faire *comme si*. On dira au pire que c'est un pari pascalien, l'homme de science ayant toujours tout à y gagner. Mais pour les autres — lecteurs profanes, patients ou non, malades ou non, épiciers, ébénistes, chefs d'entreprise, etc. — les jugements de la raison scientifique, et psychanalytique, seront-ils nécessairement aussi profitables ? Nous poserons la question de la réception de l'œuvre freudienne au troisième chapitre de cette section : comment est construit le lecteur à l'intérieur de cette œuvre, comment un sujet émerge-t-il de cet horizon ? Pour l'instant, nous nous tenons encore en-dehors des livres, nous approchons ces ouvrages par un autre horizon, celui à partir duquel ces ouvrages eux-mêmes vont émerger : de *quelle* raison s'agit-il ? Et quelle *garantie* la raison en question peut-elle donner d'elle-même dans son application à la réalité ?

Le problème est que, à moins de les entreprendre dans un réalisme strict, raison et réalité ne font guère bon ménage à l'époque moderne : la raison ne sera-t-elle pas en effet soupçonnée d'être l'un des masques préférés des instincts les plus rusés ? Freud aurait été, dans une mesure qu'il nous faudra préciser, du côté de ceux qui répondent par l'affirmative à cette question, combien plus difficile une telle réponse devait conséquemment rendre son travail — et peut-être précisément *pour cela*, pour le gain en difficulté que la conscience obtient pour elle-même dans une telle hypothèse ? Que tout son travail de pensée n'ait été en définitive qu'une tromperie de ses pulsions et de leurs enchaînements, sans doute ce tremblement a-t-il dû s'emparer du neurologue durant ses longues heures d'écriture, mais un tel frisson semble-t-il renforce plutôt qu'il n'affaiblit sa détermination. Il résiste à cette

⁶⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, vers le début de la sixième partie.

hypothèse dissolvante comme Artaud résistait à l'Esprit des possibilités infinies⁶⁷. La voie de Freud, celle d'une science de l'âme, l'amènera cependant à voir dans cette dissolution davantage le vertige d'une nouvelle sorte de « malin génie » cartésien, un vertige qu'il deviendra de plus en plus pressant de conjurer, à mesure que grandira chez lui l'angoisse de la mort. Cela doit bien nous indiquer une chose : que Freud a pris des risques en créant des lieux d'immixtion entre l'individuel et le collectif, des lieux qui lui seront un territoire, son territoire, non sans qu'apparaissent les dangers spécifiques à ce territoire. Lorsqu'il va contre certains préjugés de son époque — dont, malgré les insistances de Nietzsche sur le même thème, le préjugé sur la sexualité fut celui qu'il eut le plus à combattre — Freud s'ouvre une voie *et* à la fois ouvre une brèche dans la pensée dominante. La vie de l'âme qualifiée par son caractère sexuel, cela avait en effet de quoi effrayer prêtres et croyants de toutes sortes, généralement convaincus du caractère divin et non terrestre de l'âme humaine, de la tendance maléfique et trop terrestre de la sexualité. Or allant contre de tels 'préjugés', en désignant ces jugements-là comme des préjugés, quelle assurance Freud donnera-t-il que la raison avec laquelle il a proféré ce jugement rencontre davantage la réalité, la réalité objective vraie, et non simplement une nouvelle version, seulement plus moderne, plus adéquate à la vie moderne de 'la' vérité ?

C'est ainsi que la raison psychanalytique, attachée à l'expérimentation scientifique, à l'exigence d'objectivité, se trouva fort étrangement aux prises avec les instances *du jugement dans l'homme*, et non plus seulement hors de l'homme, que ce dehors fût celui de la loi sociale ou de la loi divine, la première étant dans toute l'Europe justifiée à l'époque par l'existence de la seconde. Dans le *surmoi*, Freud a conceptualisé tout ce qui, dans la vie psychique humaine, indique la conscience de devoirs et d'interdictions ; ainsi la conscience morale s'avère-t-elle n'être autre chose que la domination du surmoi sur le moi, et le sentiment de culpabilité, la conséquence d'une transgression par le moi des limites imposées par cette domination⁶⁸. — Sans entrer dans les détails, nous pouvons voir déjà comment cette découverte d'une formation autoritaire à l'intérieur de la psyché humaine *change* le problème du jugement : celui-ci n'est plus une donnée révélée et inéluctable, aussi nécessaire que l'existence, mais est issu du devenir, plus spécialement du développement de l'espèce (phylogenèse) et du développement de l'individu dès sa naissance (ontogenèse). Or si le jugement est ainsi compris (du moins en partie, nous le verrons) comme une résultante du développement de l'espèce, il est conséquemment devenu possible, dans une mesure qui se précisera au fil du temps, d'en modifier le processus — selon le grand axiome de la science *qui connaît les causes peut modifier les effets*. — La psychanalyse devra ainsi permettre, par son travail avec ceux qui seront entre-temps devenus ses patients, malades de l'âme, d'améliorer le sort de ces hommes et de ces femmes en démêlant les imbrications des pulsions humaines et des moyens par lesquels ces pulsions se sont élaborées pour trouver satisfaction : en défaisant par exemple les illusions issues de la religion, estimées par Freud peu rentables pour l'économie psychique ; en combattant l'hypocrisie, manière trop humaine de vivre au-dessus de ses moyens, de se brûler dans des idéaux trompeurs ; en cherchant à guérir l'être humain de l'angoisse sociale et de la guerre, en le rééduquant au profit de l'harmonisation de ses pulsions, au profit de ce que « vise toute tendance du moi, à savoir la réconciliation de ses multiples allégeances »⁶⁹. — La question qui se posera sera donc de savoir *ce qu'est* la santé,

⁶⁷ « Il n'a pas été possible d'établir par ailleurs que l'intellect humain possédât une intuition particulièrement fine de la vérité ni que la vie psychique humaine montrât une aptitude spéciale à reconnaître la vérité. Au contraire, nous avons plutôt appris par notre expérience que notre intellect se fourvoie très facilement sans que nous en soyons du tout avertis et qu'il n'est rien que nous ne croyions plus facilement que ce qui va au-devant de nos illusions fondées sur des désirs, sans égard pour la vérité. » in Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1967, p. 233.

⁶⁸ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 274.

⁶⁹ Sigmund Freud, *Névrose et psychose*, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 1973, p. 285.

la santé *normale* de l'humain, c'est-à-dire la plus souhaitable — et alors en fonction de quoi telle santé serait-elle plus souhaitable que telle autre, et en fonction de quoi plus souhaitable en tant que norme ? *En fonction de quel bien ? En fonction de quel droit ?*

Ce qu'on ignore pour l'instant, c'est s'il est seulement possible de définir une santé qui ne soit pas normative, et donc répressive ; car la normalisation implique la répression de ce qui ne correspond pas au modèle représenté de ce bien, une répression directe, ou indirecte par inattention, isolement. Et en effet, alors même que la psychanalyse avait permis une décalcification des rapports d'autorité dans la compréhension de l'humain dès la fin du dix-neuvième siècle, elle deviendra la bête blanche d'autres briseurs d'os, dans les mouvements anti-psychiatriques qui fleuriront dès le milieu des années 1960. Peut-on avancer de ce fait que le 'jugement moral' réapparaîtrait à chaque fois, comme qualificatif d'un ancien système de ligatures qui s'est durci, contre lequel un nouveau système de ligature, plus souple, ne serait-ce que pour commencer, cherche à s'affirmer ? Je dis déjà par là que la psychanalyse fut une ouverture, *en son temps*, de nature révolutionnaire — mais paradoxalement, puisque cette nature est aussi bien née d'une volonté d'être reconnu par l'institution de la science : si une telle institution existe ? Et qu'est-elle alors, dans son rapport au jugement ?

Raison et réalité — il y a une croyance derrière ces mots, selon laquelle la réalité peut être saisie par la raison humaine, ne serait-ce que fonctionnellement. Une croyance ? Non pas, mais un constat *de fait*, puisque c'est là le commencement supposé de toute science : l'expérimentation. Pourtant même un constat dépend de la manière dont il est compris, théorisé, mis en équation ; et qu'est-elle alors cette "réalité" du réalisme scientifique, sinon une vision immanente au monde physique de la 'vérité' ? Le fait et le droit, droit donné par cette assurance de vérité qui ne se dit pas, demeurent ainsi indifférenciés. Mais il y a pourtant un critère de vérité — de vérité suffisante — qui tient à l'organicité de la science, à sa capacité à se reproduire comme science : à la manière dont on parvient à avancer, à ouvrir de nouveaux possibles pour cette perpétuation, grâce à de nouvelles organisations syntaxiques. La science produit des hypothèses, elle tient, elle est censée tenir, toujours suspendue l'attribution d'un sens ou d'une valeur en vérité à un être, afin de ne pas bloquer sa puissance organisante. Comme le dirait Deleuze, une telle machine ne fonctionne pourtant qu'en dysfonctionnant sans cesse, il ne cesse d'y avoir des blocages, des voies sans issues, mais l'idéal scientifique n'en demeure pas moins : une hypothèse est tenue pour vraie aussi longtemps qu'une hypothèse rencontrant davantage la réalité n'a pas été découverte.

Un tel idéal comprend deux fonctions : la première, de tenir ainsi ouverte la distance-résistance où pourra se jouer l'organicité, la seconde de donner de la valeur à l'hypothèse "de pointe". Il y a ainsi clairement un sens à l'attribution du vrai, une flèche, une *qualité directionnelle* qui comprend l'impossibilité de la régression : on ne peut qu'aller de l'avant, découvrir toujours plus, connaître toujours mieux, être toujours plus adéquat dans notre compréhension de la réalité et dans la formulation que nous en donnons, à moins de l'effondrement de la civilisation qui soutient (au moins financièrement) cet effort de connaissance. Les sciences de la modernité ouvrent ainsi de nouveaux champs de santé et d'activité non seulement pour elles-mêmes mais pour la "civilisation occidentale", des champs qui résultent du croisement entre différents types d'intérêts et de valorisations (connaissance, industrie, politique), dans l'horizon méta-hypothétique du progrès humain. Leurs vérités dès lors ne se confirment jamais seulement par elles-mêmes, chaque science a besoin de preuves dans son propre processus de reproduction, mais aussi de preuves données par ce qu'elles permettent d'ouvertures pour d'autres domaines de la vie humaine. Ce n'est d'ailleurs pas si différent de la manière dont la poésie a besoin de preuves, données d'une part dans la fécondité renouvelée du poète, d'autre part par la force dont elle nous touche, le caractère d'évidence fertile qu'elle parvient à dégager. Nous distinguons dès lors deux types de preuves très différents, l'un qui concerne une activité dans son organicité singulière, l'autre

qui concerne et est concerné par l'horizon réceptif de la société où elle s'inscrit, deuxième type de preuve qui a trait à des buts distincts de la première. Mais ces deux preuves ne se ramènent-elles pas finalement dans la science à une seule chose : à la production d'un effet contrôlable ? Une hypothèse psychanalytique est 'bonne' pour autant qu'elle permette de faire progresser la pratique, de rendre la thérapie de plus d'efficacité ; et il faut voir comme Freud bouge dans sa pensée, non seulement en fonction de "progrès" personnels, mais aussi en fonction de l'évolution de la société avec laquelle il vit, pense, travaille, écrit, et des problèmes qui y sont suscités notamment par les guerres, les tensions idéologiques, les progrès de la technique, la colonisation, les ébranlements que connaît la religion chrétienne.

Chaque raison (en tant qu'organisation) est ainsi d'emblée réalité (en tant que distance-résistance), en tant qu'elles sont versées ensemble dans le devenir du réel. Et la raison psychanalytique, tout comme une autre raison de type scientifique, court deux risques principaux : 1° perdre le souci de l'hypothèse, et 2° se laisser gagner par l'absolu dans le progrès. Le premier risque concerne le fait, l'être, le second concerne la valeur, le droit, dans les deux cas raison et réalité se trouvant bloquées et affamées. Où est le Bien ? Il est en avant, devant nous, "ayez soif d'avenir mes frères, la vérité est là-bas, elle n'est pas ici". Où est l'Être ? Il est en arrière, dans ce que nous avons déjà pu nous approprier, caca ou strate, dans ce que nous connaissons pour certain. Il arrivera à la psychanalyse de nier le présent, ce temps de l'émergence des possibles, pour tout autre que pour elle-même ; or c'est toujours dans le présent qu'a lieu la lutte des forces et que les dogmes se dissolvent dans l'exercice de l'expérimentation. Est-ce parce que la psychanalyse a eu tellement de difficultés à trouver sa place parmi les sciences, tout d'abord considérée comme une science bâtarde, qu'elle s'est ensuite parfois refermée dans un dogmatisme ? Sa raison s'appliquant à la réalité, *identifiée à elle*, pourra ainsi rejeter comme hérésie ou comme contre-nature le vague des spéculations et les intuitions des métaphysiciens, les délires psychotiques, toutes les bizarreries, croyances, même la volonté. Ce ne sera ainsi pas d'une 'âme' dont il s'agira chez Freud, trop teintée de religion à ses yeux — serait-elle incidemment l'amante qu'il cache à tous les regards —, mais plutôt, dans l'orbe du philhellénisme dix-neuviémiste, d'une *Ψυχή*. Une psyché cependant qui ne doit pas apparaître comme une entité, mais dont le scientifique utilisera les formes dérivées pour désigner une phénoménalité cachée : l'*activité psychique*, analysée de manière topique, dynamique et économique.

Que la psyché ne soit pas 'apparente', nous allons voir dès le prochain chapitre comment c'est un décalage tout à fait problématique pour l'empirisme freudien. La raison va s'appliquer à une réalité qu'elle ne voit pas, et, aussi paradoxal que cela puisse paraître pour une science qui se réclame justement d'un 'domaine psychique' comme terrain d'étude, la psychanalyse aura tendance à faire valoir la réalité visible contre la psyché invisible. Ainsi, après avoir regardé la raison psychanalytique s'éveiller à sa réalité, et avant de nous pencher sur ses "monstres", nous allons nous intéresser à comprendre *comment* cette raison a produit sa lumière et ses limites, comment elle s'est organisée, en franchissant la distance d'étrangeté entre le psychanalyste et son patient, entre visible et invisible.

II. 2. Economie de l'interprétation

Comment s'en sortir sans sortir ?

GHERASIM LUCA, 1967.

Cette organisation, nous pouvons commencer à l'approcher par la géographie de l'âme humaine qu'introduit Freud, une psychographie, qui va nous intéresser en ce que s'y

décideront, par effet de structure, les actes futurs de la psychanalyse. Si en effet, comme nous l'avons vu avec l'anti-théologie d'Artaud, le jugement moral cristallise, se systématisé lorsqu'il devient le moyen culturel d'une économie sédentaire maximisante, nous pourrions commencer à comprendre déjà à travers la structure de la pensée psychanalytique comment se met en place sa moralité et par quel biais celle-ci sera intégrée à l'âme humaine.

La division du psychique en conscient et inconscient est la présupposition fondamentale de la psychanalyse : elle seule lui donne la possibilité de comprendre les processus de la vie de l'âme, et de les faire entrer dans le cadre de la science.⁷⁰

On voit que cette « division » est motivée par deux choses : la volonté de comprendre d'une part, l'inscription dans la science d'autre part, la première donnant corps à des concepts (dont on se demande s'ils ne sont pas orientés en fonction d'un but et de quel but), la seconde exprimant la volonté de nourrir ces concepts par l'expérimentation scientifique, garante de la preuve de vérité (dont on questionne la perméabilité : que *peut* prouver la science quant à l'activité psychique ?). Freud en effet ne pensait pas inscrire son activité de chercheur dans une visée unilatéralement thérapeutique, technique pour ainsi dire : il y a en lui quelque chose comme un instinct d'explorateur, passionné par la découverte pour elle-même. Ce qui, conjugué à une relation d'amour-désamour avec la philosophie, pousserait sans doute à spéculer que Freud n'était guère éloigné de certaines préoccupations de cette dernière. Mais c'est tout un paradoxe de constater alors que, si de nos jours la psychanalyse peut apparaître comme une biopsychologie en face de la montée en force des neurosciences, Freud lui-même croyait à un déterminisme psychique intégral, et aurait voulu, si les moyens de son époque le lui avaient permis, résoudre "l'énigme de la psyché" par la seule chimie du cerveau. La psychanalyse apparaissait à ses débuts comme un pis-aller, en attendant... Mais en cela, nous verrons que la science offrait surtout à Freud un terrain stable pour la pensée connaissante, avec l'universalisme des découvertes, par l'étude du psychique de *l'humain considéré en tant qu'espèce*. Sigmund Freud sera un darwiniste convaincu. Et ce que lui permet Darwin, outre une fondation de l'idée de progrès grâce à sa théorie de l'évolution, progrès qui est aussi comme nous l'avons vu une méta-hypothèse garante du critère de vérité suffisante, sera dans la possibilité de prendre l'humanité comme une *totalité organique*.

L'image du corps se trouve ainsi omniprésente chez Freud, elle est la présence rémanente de toute la psychographie qu'il constitue : le corps intérieur avec son obscurité, l'ossature, les organes, les flux nerveux, sanguins ; la peau, éclairée par le soleil, avec sa sensibilité, ses sécrétions, sa porosité ; le corps extérieur, conçu d'abord comme d'autres corps humains avant d'être conçu comme nature. Et entre intérieur et extérieur : ce qui entre dans le corps, nourritures, objets ; ce qui sort du corps, déjections, travaux, paroles. Chaque corps individuel est alors compris comme un petit corps, à l'intérieur d'un grand corps qui est celui de l'humanité, avec des corps médians, de transition, de protection et de progrès, formés par telle ou telle culture. Et il y a ce quelque chose qui vit dans les corps, dans chacun de ces corps : quelque chose de 'psychique', matériellement indéterminable, mais qu'on suppose pour ce que les paroles et les actions humaines doivent bien être produites quelque part et selon une certaine causalité. C'est un des problèmes de départ des névroses, pathologie où aucune altération du système nerveux n'est directement observable ; c'est devant cette impuissance de la médecine, que Freud constatera à partir de l'enseignement de Charcot suivi en 1885 à Paris, que le futur psychanalyste s'éveille. La médecine offre ici un avantage dans l'introspection qu'il faut bien remarquer, en ce que la réflexivité peut davantage se détourner d'elle-même et se rencontrer sous d'autres biais, au travers de l'analyse de tiers avec lesquels on entrera dans un corps à corps suivi. Mais c'est là que naîtront aussi les ambiguïtés, que pourront apparaître des jugements de valeurs : dans ce rapport avec un patient qui, dépris de

⁷⁰ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 247.

sa consistance ordinaire et mis au contact du dispositif médical, fait preuve d'une résistance au traitement. Et alors : qu'est-ce qui résiste ? À l'époque des premières ampoules électriques, le jeune Freud parmi les penseurs de son temps commencera par expérimenter, chercher à constituer une image fonctionnelle de la psyché, à comprendre la nature du courant psychique. Qu'est-ce qui passe ? Qu'est-ce qui est activité psychique ? Questionnement inséparable, d'emblée, de celui de la *mesure* de ce 'courant' : si les sciences du physique disposent d'un système d'étalonnage et d'outils de plus en plus précis et performants, le psychique est encore *terra incognita*, environnée de charlatans et de prêtres, de magnétiseurs, de philosophes, et la première tâche de Freud sera conséquemment de trouver une telle mesure apte à saisir la matière psychique, pour tenter d'en rendre compte scientifiquement.

La *libido*⁷¹ deviendra ce 'courant', cette 'énergie' dans laquelle se tissent les activités de l'appareil psychique — « appareil » puisque avec l'image du corps, c'est l'image d'un corps mécanique qui surgit immédiatement, avec des boutons et des interrupteurs, des disjoncteurs, doublée par l'image anatomo-physiologique d'une incroyable tuyauterie —, la libido étant définie comme l'activité complexe de tensions que l'organisme vivant humain entretient d'entre son propre corps et avec les corps qui l'entourent et l'affectent. Les tensions dont il s'agit résultent pour Freud des différentes pulsions qui naissent de l'exercice de la vie, pulsions psychiques qui traduisent tantôt des fonctions physiologiques, et tantôt en sont en partie émancipées. La libido est donc une énergie qui est produite par le vivant organique et qui semble naître avec lui. Elle est toujours liée aux motions sexuelles, mais n'est pas fonction de la sexualité pour autant. Ainsi dans ce que Freud nomme la période de latence infantile, la libido est « détournée de l'usage sexuel et employée à d'autres fins »⁷², sa condensation sur les organes génitaux n'apparaissant qu'au cours de la puberté après l'intégration par l'enfant des normes sociales qui accomplissent une répression de la libido vers des zones érogènes déterminées par la survie de l'espèce et la culture qui médiatise cette survie.

Dans la psychographie freudienne, nous découvrons ainsi chez l'adulte des sociétés occidentales une énergie psychique qui se déplace, se condense et se diversifie à travers le corps (avec un accent mis sur les organes génitaux), permettant des relations dynamiques (de forces, de pulsions) et économiques (échanges, transformations). Avec le *principe de plaisir*, Freud postule que les pulsions ont pour but premier l'obtention de plaisir, plaisir qui est décharge de la pulsion, satisfaction et donc dissolution de la tension qu'elle constituait. A l'intérieur de l'appareil psychique, Freud a tendance à penser une somme fixe de forces qui ne peut pas, ou ne doit pas, sous risque de rupture énergétique ou structurale, dépasser un certain seuil d'excitation pulsionnelle : cela joue un rôle important dans sa compréhension de l'économie psychique, en ceci que les décharges pulsionnelles permettent de faire retomber le niveau de tension libidinale à son niveau moyen (tel homme accomplit un meurtre dans un moment de grande tension, puis aussitôt le meurtre effectué, revenu à un niveau 'ordinaire', se demande pourquoi il a accompli ce meurtre et ne s'en sent même plus capable). Répondant au principe de plaisir, nous voyons un deuxième pôle être postulé avec le *principe de réalité* : si le premier insiste sur le rôle joué par l'obtention du plaisir dans l'économie psychique individuelle, le principe de réalité insiste sur ce que la réalité extérieure au corps individuel est prépondérante par rapport à ce dernier, que tout appareil psychique doit l'accepter ou risquer de perdre "la réalité", du moins, de constituer des tensions délirantes qui ne trouveront pas leur répondant dans la réalité 'extérieure'. Ce sont ces deux options de l'appareil psychique face au principe de réalité qui permettent à Freud de le déterminer en deux types :

⁷¹ « Nous désignons ainsi l'énergie, considérée comme grandeur quantitative — quoique pour l'instant non mesurable —, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que nous résumons sous le nom d'amour. » in Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 167.

⁷² Sigmund Freud, *La sexualité infantile*, in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, Paris, 1987, p. 100.

le type névrotique, qui se rapporte à une acceptation-intégration du principe de réalité (avec les aspects pathologiques engendrés par ce rapport), et le type psychotique, qui se rapporte à une désintégration constante du principe de réalité (« une perte constante du niveau normal de réalité » écrivait Artaud). Ces deux principes sont donc une manière de penser la préservation de l'individu psychique, compris d'emblée comme sujet social et historique. Le type névrotique est pensé comme plus apte à la survie que le type psychotique, ce en premier lieu parce qu'il a intégré la réalité de la communauté humaine comme nécessaire à sa propre survie, par quoi le principe de réalité recoupe l'hypothèse darwiniste de la sélection naturelle.

Pourtant ce “quelque chose de psychique” ne se réduit pas chez Freud à la sexualité et à la reproduction, même si c'est toujours son dernier filet de sécurité. Pour bien comprendre toute l'ampleur de l'énergétique freudienne, nous ne pouvons en fait nous passer de l'autre de ses deux dimensions : libido *et* Eros. Qu'est-ce que l'Eros ? C'est, pour Freud, ce qui résulte de la *sublimation* des pulsions vers des buts autres que sexuels, sublimation qui seule permet la civilisation par les « puissantes composantes » qui sont acquises au cours de cette transformation. C'est dans *Au-delà du principe de plaisir* que nous rencontrerons les formulations les plus achevées de cette pensée, avec l'opposition entre pulsions de mort et pulsions de vie. Freud n'y nomme pas deux ‘faces’ de l'énergie, mais deux manières qu'a la libido de se tourner : la libido tournée vers l'Eros est pulsion de vie, tandis que la libido tournée vers elle-même, vers l'individu et sa seule satisfaction, est pulsion de mort. Comme on voit, l'Eros tient ainsi une position d'idéal, garante du grand corps de l'humanité, ce dont nous appréhenderons certains aspects qui concernent le problème du jugement dans le prochain chapitre. Ce que j'aimerais souligner pour l'instant, afin de rester dans la question de l'économie structurelle produite par la psychanalyse, c'est comment Freud a créé par la bivocité de l'énergie psychique un espace de jeu où l'analyse pourra prendre pied et tantôt éviter un danger très présent à l'esprit de Freud : l'énergie telle qu'il la conçoit n'est pas une énergie cosmique à la Ostwald⁷³, ce n'est pas non plus un attribut spinoziste dont les individus ne seraient que des modifications locales, il n'y a pas *une* énergie avec une *multitude* de degrés. Pourquoi est-ce un danger demanderons-nous ? Parce que ce n'est pas ‘scientifique’, parce qu'une telle énergie n'est pas observable ni quantifiable. D'une part, une économie conceptuelle du type rasoir d'Occam est nécessaire à la science pour qu'elle respire, ne s'enfonce pas dans des hypothèses improbables, et d'autre part, sans preuve objective Freud s'avancerait en-dehors de la résistance que lui offre la science, hasardant un pied dans le néant des possibilités infinies de la spéculation.

Après la question *qu'est-ce qui passe ?*, j'en reviens donc à la question *comment mesurer ce qui passe ?* Déjà nous sentons bien qu'il y a un problème dans la mesure de cette énergie qui ne se produit pas uniquement dans un corps, comme dans une pile absolument autonome, mais dans la manière dont ce corps est branché avec d'autres : n'est-on pas immédiatement débordé par la complexité des relations ? Freud se fabriqua donc un outil de mesure particulier, qu'il nomme, à sa manière, « interprétation » : un instrument particulier en ceci que c'est le psychanalyste qui doit en accomplir en lui-même l'acculturation. Il s'agira en fait de constituer en soi-même une résistance (du type “science” et même “science psychanalytique”), sur laquelle des points de repères, des connections signifiantes, des géographies, des structures, des nomenclatures, des valeurs d'échange, bref, sur lequel toute une architectonique mentale sera construite, toute une “raison”, dont le futur analyste devra faire la preuve en se l'appliquant d'abord à lui-même. Ce n'est qu'à ce titre qu'on peut parler

⁷³ Wilhelm Ostwald, contemporain de Freud, fut un praticien de la science et un théoricien de l'*énergétisme*, dont la thèse est que *l'énergie est le réel* : « D'abord elle est le réel en ce qu'elle est *ce qui agit* ; quel que soit l'événement considéré, c'est indiquer sa cause que d'indiquer les énergies qui y prennent part. Ensuite elle est le réel en ce qu'elle permet d'indiquer le *contenu* de l'événement. » Cité par Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Editions Payot, Paris, 1981, p. 170.

d'acculturation, parce que, pour l'analyste, cette construction n'a rien d'abstrait, puisque il la vit dans le tissu de sa propre vie et dans la manière dont il est lui-même un appareil psychique. Et c'est à ce point que les problèmes vont surgir, puisque si sur le plan purement intellectuel une abstraction et un travail forcené peuvent éliminer, ou prétendre éliminer, peu à peu les relations qui apparaîtront comme appartenant davantage à l'individu-psychanalyste qu'à la psychanalyse en tant que science, la psychanalyse se pratique *in vivo* de manière prépondérante. La grande menace qui plane sur cette mesure de l'interprétation est celle d'un subjectivisme, autrement dit : comment, si c'est un être humain qui sert d'appareil de mesure, pourrait-il éviter d'être lui-même le référent normatif de ce qu'il mesure ? D'où la question de l'économie de l'interprétation, c'est-à-dire des modalités d'échange, de conversion et de circulation des flux libidinaux multiformes, entre le psychanalyste et son patient.

Avec ainsi deux corps en présence ou davantage, des circonstances, avec également un plan objectif présent à la conscience de l'un de ces deux corps, nous nous trouvons aux prises avec un ensemble qui n'est pas sans rappeler le théâtre d'Artaud. Par rapport au double, on peut à mon avis parler d'une équivalence relative aux moyens mis en œuvre, si tant est que l'on distingue les deux pratiques par la spécialisation qu'ont nécessairement opérées deux *fins* différentes : en vue d'un accomplissement scientifique, ou en vue d'un accomplissement artistique. Pourtant chez l'un et l'autre, si les doubles se développent différemment, ainsi médiatisés par un milieu et une organicité, existerait une fin commune plus profonde, la fin thérapeutique ; ce serait vers elle en définitive que tout se dirige, puisque Artaud trouvera dans le double une extension du Pèse-Nerfs développé pour sa survie, et puisque Freud trouvera dans le plan objectif de la psychanalyse une extension de sa propre puissance de vie. Mais il y a sans doute un saut entre s'interpréter soi-même et interpréter les autres, entre essayer de se guérir, d'ouvrir des possibles pour soi-même, et chercher à guérir et à ouvrir des possibles pour d'autres : un saut que franchissent allégrement Freud et Artaud, Freud avec ses patients, Artaud avec les spectateurs du théâtre. Il faut sentir comment cette confrontation à l'altérité met la conscience en danger de se perdre, autant de se perdre en fait qu'elle croirait s'y trouver, s'y reconnaître elle-même dans un "altruisme" : outre le risque d'une dissolution dans l'infini de l'hétérogène, je veux questionner ici surtout l'attitude qui consiste à plaquer du même que soi sur l'hétérogène et où l'on finit fatalement par perdre l'autre. Mais dans le même temps il nous faut marquer et ne pas perdre de vue toute la richesse que va permettre cette traversée "cruelle" des circonstances : l'apport des confrontations, où est nécessaire une activité constante de différenciation, pour la constitution d'une résistance singulière et la production d'inscriptions effectuées sur elle, avec elle, par elle.

Dans les paragraphes qui vont suivre, j'aimerais donc attirer l'attention sur une différence qui demeure persistante entre Artaud et Freud, en ce qu'Artaud travailla obliquement, avec lui-même et d'autres êtres, tandis que Freud fut d'emblée aux prises avec des patients envers lesquels il se trouvait dans une *position de surplomb*. Cette extériorité surplombante pose problème en ce qu'elle fait dépendre l'analyse d'un facteur supplémentaire, en fait, du mode sur lequel cette dépendance est instituée, le mode de la connaissance en général, et ce aussi bien dans l'auto-analyse. C'est sur ce point que Deleuze critiquera l'interprétation, une critique notamment adressée à la psychanalyse : l'interprétation comme apposant des *calques*, de l'organisation psychique de celui qui les énonce sur celle d'autrui⁷⁴. Avant de nous lancer dans cette analyse, il me faut faire à ce titre une prévention, en disant que Freud n'a jamais eu pour *intention* de plaquer du général sur du particulier, qu'il a, dans son expérimentation, cherché à élaborer des catégories d'analyse qui puissent cerner au plus juste d'elles-mêmes les

⁷⁴ « Principe de cartographie et de décalcomanie », dans l'introduction de *Mille Plateaux*, p. 19. Le concept de *carte* m'a semblé permettre d'emmener le « moi » freudien dans l'infini dehors. J'utilise le concept dans ce sens-là, dans ce qui va suivre. Je note à l'intention de mon lecteur que la « carte » prend aussi dans *Mille Plateaux* une dimension collective ; mais c'est ce qu'elle est aussi de toute manière en tant que carte "individuelle".

singularités psychiques qu'il rencontrait. Et bien sûr la question se pose de savoir s'il est seulement possible d'approcher l'altérité autrement qu'à travers des catégories d'analyse prédéterminées, même si elles seront à leur tour transformées au fil de l'expérimentation. Le principe de cartographie dont parlent Deleuze et Guattari est loin d'être étranger à Freud, quoiqu'ils en disent (et sur ce point comme souvent, Freud devient pour eux une personnalisation rhétorique). Qu'est-il alors, ce principe ? Il s'agit d'aborder un psychisme humain avec le moins possible de catégories préalables, en mettant l'accent sur une construction de concepts qui aura lieu dans l'acte thérapeutique, et ainsi de ne pas entreprendre tel psychisme à partir d'une posture de savoir surplombante, mais en se plaçant à côté de lui, au risque de l'échange des places entre médecin et malade.

Cela va nous permettre d'aborder, par toute une série de concepts qui dessineront les rapports d'énonciation intersubjectifs, la dynamique du *transfert*. Si chaque être humain singulier fonctionne différemment, est éduqué dans un point de vue différent, pâtit d'influences différentes, agit et est agi par des actions différentes, chaque être humain singulier est construction ce faisant d'une *carte psychique singulière*, habitées par des figures de toutes sortes et d'intensités diverses, quantitativement et qualitativement parlant, par lesquelles il transite, qui le parcourent⁷⁵. Si une carte est ainsi toujours originale et singulière, le calque est à l'inverse une figure du général, du passage du général au particulier, et n'est donc, par définition, jamais singulier. Il y aurait donc à penser chez un individu sa carte et les calques posés dessus ; mais les calques ne sont pas fichés sur la carte comme dans une carte mère les cartes-son ou cartes-graphique d'un ordinateur, justement il n'y a pas eu ce moment d'interconnexion. Le destin des calques est de sur-imprimer le dessin qu'ils portent sur la carte psychique, sans qu'il y ait besoin pour cela d'une réceptivité préalable de la part de la carte (ce sera même le contraire, d'après Deleuze et Guattari, le calque créant cette réceptivité après coup comme un besoin). Les calques sont toujours de nature directrice, dans la mesure où une nouvelle configuration psychique rend possible certaines choses et obture la possibilité de certaines autres ; et dans cette mesure, de nature répressive ; et il me semble possible d'ajouter qu'une carte est plus ou moins en mesure de gérer les calques et de les tenir en distance en fonction de son degré d'élaboration singulière, quoique cette *tenue* elle-même soit de toute façon déterminante : une carte n'est tenue en activité que dans la mesure où une conscience est en jeu, et mieux une conscience est constituée, mieux la carte pourra "gérer" des calques et faire valoir sa singularité⁷⁶. Ainsi nous aurions pu comparer les cartes aux surfaces d'inscription que sont les doubles chez Artaud, prenant corps sur une conscience-résistance psychique individuelle ou collective. Mais il y a quelque chose de non reproductible dans la carte qui ne correspond pas avec cet aspect de partition théâtrale que nous avons rencontrée chez Artaud : il faudrait dire qu'une carte a trait à une intimité plus forte avec la conscience, qu'elle naît au cours du développement dans l'enfance, tandis que le double sera pris en charge et *enversé* par une CoRé constituée, que le calque enfin est *imposé* à l'activité psychique, di-vertissant les flux de la carte originale, provoquant un élan identitaire de la carte vers le calque. Qu'en est-il alors de la mesure de l'interprétation d'après cette conceptualisation ?

1) En tant qu'être vivant, Freud produisit sa carte psychique singulière, consciente et inconsciente, et le plan objectif de la science psychanalytique qu'il produira en tant que partition indépendante, porte nécessairement les marques de son implication dans cette carte. Si ce même plan objectif peut être entendu comme une cartographie de la psyché humaine, ce n'est ainsi pas une « carte », mais un double, en tant qu'il est mené à l'activité et entre-tenu

⁷⁵ « Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est tout entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. [...] La carte est ouverte [...] Une carte a des entrées multiples » Ibid, p. 20.

⁷⁶ « S'il est vrai que la carte ou le rhizome ont essentiellement des entrées multiples, on considérera même qu'on peut y entrer par le chemin des calques [...] compte tenu des précautions nécessaires. » Ibid, p. 23.

dans l'ouverture de la science expérimentale. Et ce double devient un calque pour ses patients, *dès le moment qu'on l'applique par le biais d'une position de surplomb* qui divertirait leurs cartes au profit du calque, et aurait ainsi tendance à annuler la singularité de l'individu. On ne questionne pas ainsi la validité du plan établi par Freud, ni son « objectivité », qu'on pourrait critiquer par exemple en disant qu'il projeta sur l'humanité ses propres névroses ou les névroses des patients qui furent les siens, qu'on peut soupçonner être majoritairement issus du vivier de la bourgeoisie viennoise. L'important n'est pas tellement que l'architecture freudienne soit réductible à la perspective, consciente et inconsciente, de Freud sur la « réalité » telle qu'il a pu la connaître, mais la manière dont cette architecture révèle d'elle-même dans la psyché humaine (c'est bien le problème du surmoi) une propension à former des calques et à se prendre pour un pôle de domination, par effet rétroactif du principe de réalité (par exemple le médecin auquel son patient s'identifie, et qui va alors *se prendre pour* un médecin, ce qui est valable pour n'importe quel type de profession ou de masque social comme "autocalquisme"⁷⁷). 2) La formation nécessaire au médecin pour devenir psychanalyste passe par l'acculturation en soi-même du double établi par Freud, et ce double est ici un calque dans la mesure où Freud occupe une position de surplomb dans le processus de cette acculturation : le père de la psychanalyse. Mais il faut retrancher à cela que, à chaque fois, le calque psychanalytique fonctionne avec la carte singulière du psychanalyste en question, c'est-à-dire avec l'être vivant intégral derrière 'le psychanalyste'. 3) Chaque psychanalyste singulier, quand bien même émancipé de la décalcomanie freudienne, est au risque d'un calquisme aussi longtemps qu'il continue de pratiquer avec pour instrument de mesure l'interprétation ; car l'interprétation n'est pas sans ce risque qu'implique le surplomb par rapport au patient interprété⁷⁸. Et à ce niveau, la posture de surplomb serait encore renforcée par le fait que le médecin jouit par rapport au malade d'une position socialement dominante, par le "libre choix" du patient, par le cabinet isolé du reste du monde ou le milieu hospitalier, qui mettent le patient au contact d'un dispositif déterminant. Nous voyons ainsi se dégager de cette critique de l'interprétation la mise en évidence d'un rapport de pouvoir. Topiquement, le psychanalyste est en haut et le patient en bas ; dynamiquement, les pulsions diverties du patient prendront le psychanalyste comme objet, lequel aura la responsabilité de gérer les flux, de la coupure à l'encouragement, reconnu dans ce rôle moteur par son patient ; économiquement, le psychanalyste est le garant des valeurs d'échange entre les différentes formations psychiques qui se feront jour chez son patient et chez lui-même au cours du travail thérapeutique. 4) Nous sommes ainsi en mesure de comprendre toute l'importance du *transfert* dans la pratique de la psychanalyse. Le transfert se fait du patient vers le psychanalyste, mais donc aussi du psychanalyste vers le patient, ce dont le premier doit pouvoir mesurer et maîtriser les conditions pour ne pas se trouver pris au piège de son propre jeu. Le transfert consiste ainsi à un report sur la personne-objet du psychanalyste d'une névrose propre au patient. Et j'insiste sur ce que nous disons bien névrose en cela et non psychose, puisque le type psychotique est généralement considéré comme peu capable de transfert, ce qui s'avère éminemment problématique pour la psychanalyse, puisque elle expérimente son impuissance face à ce type de pathologie. Pourquoi cela fonctionne-t-il mieux avec les névrosés (bien-portants ou pathologiques) ? Parce que le type névrotique participe d'une acceptation-intégration du principe de réalité, et que toute la psychanalyse a été construite autour de cette conformation psychique, fonctionne grâce à elle, en utilisant ses ressources : le névrosé a développé par rapport aux sources extérieures de pouvoir, et en particulier par rapport à une autorité de type paternel, un sentiment d'amour et de crainte qu'utilisera, tout en le mettant en lumière, la position de surplomb du médecin et la

⁷⁷ « Une carte est affaire de performance, tandis que le calque renvoie toujours à une "compétence" prétendue. »

⁷⁸ Voir dans *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, pp.72-79.

dynamique de transfert. 5) Un des buts de la thérapie sera de mener ainsi le patient à prendre conscience du jeu, parfois terrible, dans lequel il a cherché à entraîner le psychanalyste, auquel le psychanalyste a résisté, et comment les modalités de ce jeu sont liées en fait au propre psychisme du patient : il y a par là constitution d'une résistance consciente, où le patient, après avoir résisté à l'analyse et trouvé résistance dans l'analyste, commencera à se résister à lui-même en tant qu'acteur et producteur de son propre jeu, jusqu'à ce qu'il puisse pour cela se passer du psychanalyste, but réputé de la cure. Nous sommes amenés ainsi à différencier nettement la dynamique du transfert des sens et des valeurs transmis à travers les théories freudiennes, puisque aussi bien d'autres valeurs (féministes, antipsychanalytiques, chrétiennes, vaudous ou autres) peuvent être transmises au cours d'une relation de transfert, le transfert n'étant en ceci déterminant que modalisé de tel ou tel rapport de force.

N'avons-nous pas découvert ainsi dans la psychanalyse la possibilité de la production d'une conscience-résistance ? La séparation de la psyché entre un conscient et un inconscient, n'est-elle pas la mise à jour d'un esprit fendu ? N'en serait-elle pas même la production ? Car Freud, séparant la psyché en deux, place tout comme Artaud d'un côté le corps pulsionnel, et de l'autre l'infini des possibles, lequel pourrait être pensé comme « fixé » chez le névrosé par la forme d'un surmoi, cristallisation par exemple dans la figure de Dieu et de son jugement. Et qu'est-ce qui tient chez Freud séparé le conscient de l'inconscient, si ce n'est cela : la conscience, non d'être conscient de telles et telles choses et non de telles et telles autres, obscurément, à la manière de notre propre ombre dans la nuit, mais la conscience d'être 'moi' ? Élément dont l'existence exerce dans son objectivité un clivage spécifique de l'appareil psychique, et les questions de surgir alors : où et comment existe ce clivage, qu'y a-t-il d'un côté et de l'autre, pourquoi cette distribution-là et pas une autre, quel est le mode de filtrage, qu'est-ce qui passe et ne passe pas entre conscient et inconscient, entre l'inconscient individuel et la réalité extérieure ? Mais encore comment s'échangent les valeurs, selon quels référents, pour quels buts ? Et qu'est-ce qui va déterminer telles ou telles valeurs chez tel ou tel psychanalyste, si ce n'est la constitution de sa propre singularité ? J'aimerais conclure ce chapitre sur l'économie de l'interprétation en disant que le psychanalyste n'est pas *en fait*, mais seulement *en droit* dans une posture de surplomb, puisque dans sa posture de fait c'est sa puissance de vie qui s'exprime, la médiatisation d'un corps psychanalytique et médical n'étant donnée là que par l'exercice de la puissance individuelle dans des circonstances sociales déterminées. Et que ce ne sont pas moins des circonstances individuelles et sociales qui disposeront les individus à entrer dans tel ou tel rapport de force avec leur psychanalyste : à y sentir une décalcomanie, à y voir une spéculation inutile, à y constituer le lieu d'une introspection et de la possibilité d'un mieux-vivre relatif, etc.

On se demandera néanmoins, du bout des lèvres, s'il existe une possibilité pour la psychanalyse de guérir les névroses. Et, sous un aspect plus inquiétant, si cette possibilité rencontre une réalité suffisamment vaste pour contrebalancer tous les aspects négatifs, de renforcement de la névrose, que la mise en circulation étatique et marchande de la psychanalyse provoque également ? Mais s'agit-il de guérir ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une construction de la réalité, dans les valeurs que la psychanalyse *freudienne* fait passer ? « [T]out le monde sait ce que la psychanalyse appelle *résoudre* Œdipe : l'intérioriser pour mieux le retrouver au dehors dans l'autorité sociale, et par là l'essaimer, le passer aux petits. »⁷⁹ Le complexe d'Œdipe, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, a trait de manière déterminante à certains jugements de valeurs de Freud, transmis non seulement au travers de la cure, mais aussi par tel milieu qui en favorise la prolifération ; des jugements qu'on pourra dire alors *renforcés* par la psychanalyse freudienne plus que créés par elle. Deleuze et Guattari jouent à faire de la psychanalyse une espèce de croque-mitaine : mais

⁷⁹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 94.

n'est-ce pas une simplification outrancière, lorsque l'on pense qu'en face d'elle se trouvent toujours des être qui désirent aussi *avec* elle ? Nous devons nous demander à un moment donné quel est en cela l'impact de la "majorité", puisque les valeurs, comme nous le voyons, qui sont généralement déterminées par l'intégration dans un milieu social, dépendent d'une adéquation avec le droit du nombre. Or à ce titre la psychanalyse n'est pas en reste, par son rapport au réalisme positiviste dans lequel Freud a inscrit la discipline qu'il a créée : par l'expérimentation puis par l'analyse des résultats, on parvient à calibrer cet outil qu'est l'interprétation, et l'outil qui fonctionne le mieux devient l'outil adéquat, et les résultats analytiques recoupés le plus souvent deviennent les résultats les plus probants, et la théorie induite de ces résultats devient la théorie dominante. Mais ne soigne-t-on pas alors en fonction d'un état passé de l'activité psychique ? Et en fonction de la manière dont fonctionne majoritairement le psychisme humain ? Le grand défaut de Freud n'aurait-il pas été de ne jamais s'être demandé si la méthode scientifique convenait au domaine psychique ? Si une autre méthode n'aurait pas été préférable ? Et finalement : quelle méthode pour quel résultat ? Que *cache*, demanderait Nietzsche, votre volonté de savoir, Monsieur le psychanalyste ? Mais allons-nous à notre tour enclencher la machine à suspicion... ?

II. 3. La guerre des impondérables

On peut réfuter une opinion en montrant ce qu'elle a de contingent : cela ne supprime pas la nécessité de l'avoir. Les *fausses valeurs* ne peuvent être éliminées par des arguments rationnels : pas plus qu'une optique faussée dans l'œil d'un malade.

FRIEDRICH NIETZSCHE, 1888.

Posons une question plus oblique — une obliquité qui concerne aussi notre propre démarche — : comment se construit une pensée qui pourra en fin de compte être tenue pour répressive ? Puisque le jugement tel que nous l'avons vu chez Artaud, passe d'un pôle positif à un pôle négatif, d'un jugeant à un jugé qui était en même temps attraction d'un désir humain sur lequel le jugement allait s'effectuer, cette question passe déjà par celles-ci : comment sont pensés ceux et celles à qui cette pensée est destinée, à qui l'analyse est destinée, pour qu'ils s'en instruisent et en ressortent 'grandis' ? Et comment sont pensés ceux et celles à qui elle n'est pas adressée directement *mais indirectement*, c'est-à-dire, par le biais des destinataires directs ? Dans ces deux questions, nous ne pourrions répondre que de travers, en indiquant les espaces de rupture, là où la pensée doit se fabriquer des poids et parvenir à imposer la manière de les mesurer, pour qu'on y sente un peu la résistance de la réalité. Mais des poids qui restent en définitive des *impondérables*, parce que rien semble-t-il ne peut peser ces pour et ces contre qui sont déjà pris dans une résistance qui se constitue à travers eux *envers* une réalité. La question que je pose ainsi n'est donc pas directement celle de la réception de l'œuvre freudienne, mais bien de ces impondérables qui se révèlent dans l'œuvre elle-même, et que le rapport de l'œuvre à sa réception nous aidera à faire ressortir.

Je pars de l'hypothèse qu'il est possible d'aborder une interprétation de la réalité qui se base pourtant sur des faits, sans lui opposer d'autres faits, mais en montrant comment cette interprétation laisse nécessairement dans l'ombre des parties du réel, et qu'ainsi ce qu'elle entreprend dans sa lumière, ce qu'elle organise sur sa surface résistante illuminée, ne tient qu'à quelques fils dont on devine davantage les points d'attache à mesure que le temps passe qui nous montre comment d'autres surfaces ont été nouées à des points différents. Ces points

d'attaches, ces poids impondérables qui rendent l'illusion d'une nappe bien tendue sur la table-résistance d'une conscience avertie d'elle-même, ce ne sont pas de manière intrinsèque des jugements moraux, ce sont bien plutôt des *décisions*, au sens où nous avons pris ce terme dans notre présentation-reconstruction de la pensée d'Artaud : les décisions prises par Freud lorsqu'il était à l'*œuvre*, aux prises avec l'être, avec des hommes et des femmes, des enfants, avec des cas de figure théoriques, Moïse et le peuple juif, ou la montée du socialisme, etc. Or ces décisions, comment auraient-elles pu être prises si n'était pas chez lui aussi constitué un lieu de résistance au réel, ce qui comprend la réalité de son propre psychisme ? Il existe sans doute de nombreuses chaînes causales qui nous permettraient de comprendre comment ont été prises ces décisions, ce qu'il reste en elles de la moralité de ceux qu'elles ont concerné, les patients, et de ceux par qui Freud a pu se sentir concerné, médecins, penseurs, poètes. Mais s'il y a ainsi quelque chose d'indécidable quant à la vérité de ces décisions, indécidable qui se rapporte à la vitalité de Freud lui-même, la revendication du statut de vérité pour ces décisions nous ramène à un universalisme qu'il nous appartient de questionner, puisque dans un tel universalisme toute connaissance vraie peut prendre figure de critère moral, puisque un système de poids et mesure est alors édicté qui va, s'il conquiert la sphère de la communauté et reçoit d'elle une légitimation, donner finalement une pondérabilité de fait à ces décisions.

Nous jouerons dans ce chapitre une guerre autour de deux impondérables. La première passe d'arme tournera autour du fait que, d'après Freud, la séparation entre conscient et inconscient est le fait du refoulement, c'est par le refoulement qu'un inconscient est créé. Or la théorie freudienne du refoulement tient dans la métapsychologie à une sorte de premier moteur : le refoulement originaire, l'*Urverdrängung*, avec la figure du père originaire. Et dans une deuxième échauffourée, nous nous questionnerons sur la construction d'un *sujet* par la psychanalyse freudienne, un sujet lui aussi susceptible de « donner du poids à de la fumée »⁸⁰, en ce qu'une telle construction entre immédiatement dans une dimension biopolitique.

Amorçons la guerre et voyons jusqu'à quoi elle peut s'étendre, avant d'envisager l'un après l'autre ces deux angles d'attaque. Sigmund Freud n'écrivait pas pour tout le monde, écrivait pour des médecins, pour de futurs psychanalystes : sa postérité. Sans doute n'importe qui n'est-il pas à même de lire ses ouvrages, à plus forte raison au début du vingtième siècle ; mais si n'importe qui ne peut pas lire un auteur, si une sélection, dans la diffusion du texte et dans son propre codage stylistique, s'opère ainsi en faveur d'une élite, il en découle que cette élite est censée, que son auteur en assume ou non l'intention, prendre en charge l'organisation de la société, selon la partie qui la concerne d'après ses compétences, et surtout, d'après la connaissance que l'auteur en question — justifié socialement, de l'institution à la réputation — transmet à son lecteur qualifié. Les cas d'ouvrages ouverts à tous sont rares⁸¹, et il semble bien comme l'indiquait Nietzsche dans le sous-titre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* — « un livre pour tout le monde et pour personne » —, que ce doivent être en même temps les ouvrages les plus fermés, tenus par des hiéroglyphes puissants, des ouvrages qu'il doit être impossible de s'approprier ou d'attribuer de manière définitive. Ce sont des livres de vie, qui assument en eux-mêmes les contradictions de l'existence, et dont la plasticité et la profondeur sont à ce point de fusion où elles se masquent l'une l'autre. Les livres de Freud ne répondent pas à ce dernier critère et c'est à dessein : un autre modèle les réclame, celui de l'exposition scientifique. Et sans doute ce mode d'exposition emporte-t-il avec lui une certaine adhésion du lecteur, ayant l'impression de trouver là un interlocuteur solide, quoiqu'il semble vain de faire de Freud en ceci un stratège, comme de ne voir en lui qu'un scientifique naïf...

⁸⁰ Perse, *Satire V*.

⁸¹ Je ne parle pas des romans de kiosque, mais d'ouvrages tels que les textes sacrés des grandes religions, tels que certains textes poétiques, lyriques, épiques, mais encore, *last but not least*, certains textes philosophiques.

Le style des essais nous découvre pourtant une certaine volubilité, cette étonnante légèreté de celui qui avance « tranquillement »⁸² ses thèses les plus décisives. Et s'il y a peu d'images chez Freud, les typologies sont claires et le tracé d'une grande tenue ; si bien que le public de son œuvre s'est très vite découvert également chez les lettrés et les artistes, lesquels ont considérablement fait augmenter, au fil des années, et la disponibilité de son œuvre et la présence de ses théories, avec tous les glissements que cela suppose, dans les esprits des hommes et des femmes de la vie de tous les jours, habitants des grandes villes principalement. L'extrémité de cette tendance est atteinte à chaque fois qu'un "patient" arrive chez un psychanalyste en ayant lu 'du' Freud, même si la plupart ne viennent qu'avec une vague idée de ce qu'est une psychanalyse et du contenu 'réel' des théories freudiennes : on imagine comment cela peut perturber d'une puissante charge d'ambiguïté le travail des psychanalystes, puisque ils peuvent désormais discerner les troubles du patient en analysant directement les déformations dont ce dernier fait état dans son auto-analyse pseudo-psychanalytique — déformations de la lettre et du sens du travail d'expérimentation et de pensée de Sigmund Freud (et moi donc !). — A quoi il faut ajouter les interprétations diverses de l'œuvre freudienne par différentes écoles et courants psychanalytiques ; mais quoiqu'il en soit de ces schismes, j'aimerais marquer l'aspect quasi religieux de ce fonctionnement, de religion du livre, qui marque toujours un saut dans l'abstraction ; et la conscience que les psychanalystes, certains du moins, ont de cette dynamique schizoïde où ils sont empêtrés.

Premier impondérable : le refoulement originaire.

Mais comment ce grand public dont les oreilles et les bouches déformeront les propos du maître est-il décrit par l'auteur en question ? Car si s'accomplit également une suggestion par le biais de la diffusion publique et "démocratique" des idées, il faut prendre en compte la détermination du destinataire indirect comme facteur de l'influence des théories psychanalytiques. Freud définit la *suggestion* comme « une conviction qui n'est pas fondée sur la perception et le travail de la pensée, mais sur un lien érotique »⁸³. C'était déjà tout le problème du transfert, c'est maintenant celui de l'hypnose et de la difficile question de la psychologie des masses⁸⁴. « Nous concluons, quant à nous, que la suggestion est une manifestation partielle de l'état hypnotique, lequel a son véritable fondement dans une disposition, *inconsciemment* maintenue, issue de l'*histoire originaire* de la famille humaine. »⁸⁵ Si la foule se forme, si la superstructure psychique s'efface chez les individus conjointement à leurs formations en masse, si, des tréfonds que modulait cette structure, ressurgissent alors des comportements dits "ancestraux" ou "primitifs", parce qu'ils ont été vécus par les ancêtres de l'humanité actuelle, tout se joue alors aussi bien dans la compréhension freudienne de la généalogie humaine, c'est-à-dire sur sa vision darwiniste⁸⁶ et familialiste⁸⁷ du développement de cette nature relativement particulière.

⁸² « Le petit garçon fait montre d'un intérêt particulier pour son père, il voudrait devenir et être comme lui, prendre sa place en tous points. Disons-le tranquillement : il prend son père comme idéal. » in Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 187.

⁸³ Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 219.

⁸⁴ Je donne ma préférence à cette traduction qui conserve l'allemand *Massen*, et nous tient dans la proximité du terme employé en physique, important quant à l'incidence de la volonté de la psychanalyse d'être reconnue comme science sur le choix des mots dans lesquels elle exprimera ses concepts.

⁸⁵ Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 219 (en note de bas de page). Souligné par moi.

⁸⁶ « En 1912, j'ai adopté la supposition de Ch. Darwin selon laquelle la forme originaire de la société humaine serait celle d'une horde soumise à la domination sans limite d'un mâle puissant. » Ibid., p. 211.

⁸⁷ Je ne veux pas dire par là que Freud était un prêtre de la famille, puisqu'il en fut bien plutôt un des premiers critiques, en trouvant dans la famille le terrain d'une expérimentation épistémologique. Mais qu'il prit ensuite l'habitude d'utiliser les découvertes qu'il fit sur ce terrain pour apprécier toutes les productions du désir, réduites à métaphoriser des rapports familiaux tels que déterminés dans "la" civilisation occidentale.

Il est clair que la libido dépasse pour Freud la seule dimension individuelle, voire humaine : n'en parle-t-il pas comme de ce qui fait la cohésion du grand corps de l'humanité, comme nous l'avons vu, voire du monde, dans une sorte de mystique platonicienne ?⁸⁸ Freud pense ainsi la libido dans un parallélisme avec les chaînes causales de l'évolution des espèces ; et l'évolution des espèces passant par la reproduction, c'est sur cet aspect que Freud va baser sa compréhension : qu'est-ce qui est reproduit et qu'est-ce qui ne l'est pas, comme critères intrinsèques de la sélection naturelle ? Si bien que la libido humaine est sans cesse ramenée, en général, vers la reproduction et la sélection de l'espèce, et dans la sexualité en particulier, vers l'obtention du plaisir sexuel, fermant la boucle du principe de plaisir ainsi confirmé dans son utilité pour le bien de l'espèce. Ce n'est que dans ce rapport à l'évolution que Freud parle de l'*inaltérabilité*⁸⁹ de la famille, dans le rôle qu'elle tient dans la reproduction : {un homme + une femme = un ou plusieurs enfants}. En faisant varier la formule en fonction du déterminisme physio-anatomique, on obtient que, si {un homme et plusieurs femmes} est une formation suffisante pour la poursuite de l'espèce, la formation {une femme et plusieurs hommes} est insuffisante pour ce même but. C'est le rapport des deux qui va intéresser Freud, et il se passionne pour l'hypothèse darwiniste qui la sous-tend, dont il va placer sa propre élaboration à l'origine de l'espèce humaine, dans une société qu'il nomme, après Darwin, la « horde originaire » : chacune de ces hordes est composée d'hommes et de femmes qui ne peuvent encore composer des couples oedipiens en raison de ce qu'un mâle dominant exerce sur chaque membre de la horde un pouvoir absolu.

Le *père originaire de la horde*, comme l'appelle Freud, ne connaît d'autres limites que ses désirs, il est la forme narcissique suprême, prenant ce qu'il veut quand il le veut, par la force, obtenant son plaisir sexuel des femmes, indistinctement des mères, des filles, des sœurs, pourquoi pas des hommes ; il est ainsi toujours le premier dans la reproduction de l'espèce, et tous les autres mâles lui sont soumis, et contraints par lui à l'abstinence (le thème de la castration comme répression première). Ce ne sera que lorsque ces derniers se seront révoltés ensemble contre le père et l'auront tué, qu'ils pourront garder les femmes pour eux, lier leur libido à eux *sur* les femmes, et répartir les femmes entre eux comme on commencera à répartir la terre en territoires dans une société qui se sédentarise ; amener ainsi à la formation de la cellule familiale, par la double ligature du désir des hommes pour les femmes et de la soumission des femmes par la force ; amener ainsi les hommes, et les femmes à leur suite, au travers du développement de l'ambivalence hostilité/culpabilité envers le père tué, parachevant la formation familiale oedipienne, à la constitution psychique d'un *surmoi*.

Comment Freud a-t-il pu penser cela, cette représentation diachronique de l'animalité humaine dont il suppose la sédimentation en activité dans la psyché de chaque être humain ? A l'exemple de l'embryon qu'il reprend souvent, il suppose en effet que tous les stades de la phylogenèse sont actifs dans l'ontogenèse : c'est par là que se donne la validité historico-psychologique du père originaire dans l'inconscient de chaque individu. Et nous n'oublions pas que c'est là aussi pour lui un modèle heuristique, mais pour la réception publique, profane, c'est un mythe qui n'explique rien, qui, au contraire, placé ainsi *in illo tempore*, exerce un type d'action bien différent de celui d'une hypothèse scientifique sur le développement de l'espèce. La figure du père originaire agit là à titre de modèle, un modèle ancien, avec tous les charmes de l'ancienneté, elle se prête à l'identification, et donc, comme nous l'avons dit, à certaines revendications humaines qu'elle justifie négativement.

Allons plus loin : qu'en est-il plus précisément du modèle induit ? Le père originaire de la horde sert de repoussoir, comme figuration de la tyrannie de la force brutale, mais en même

⁸⁸ « Mais à quel pouvoir pourrait-on attribuer cet exploit si ce n'est à l'Eros à qui le monde entier doit sa cohésion ? » in Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., fin du chapitre 4. C'est un thème que l'on retrouve dans *Le Banquet* de Platon.

⁸⁹ Ibid., p. 215.

temps il sert d'attracteur, comme figuration de la liberté intégrale des instincts. L'hostilité dont parle Freud comprend toujours déjà le désir de prendre la place du père. Le père originaire est donc le lieu psychique où l'homme — et l'homme *moderne* — doit tuer le tyran et renoncer à la liberté intégrale, afin de pouvoir vivre harmonieusement dans la société humaine, tuer le père impliquant d'après Freud la culpabilité, et le renoncement à prendre la place du père faisant la preuve de l'intégration de cette culpabilité. Ce rapport contradictoire au père originaire ne favorise-t-il pas dès lors la reformation du complexe oedipien, génération après génération ? Dans un sens c'est bien ce que dit Freud, et il n'hésite pas à aller jusqu'à dire que c'est la même chose dans l'Armée et dans l'Eglise, le général et le pape, et plus loin, Dieu lui-même, comme n'étant que l'*idéalisation* des rapports de la horde au meurtre du père (Christ tué, tous les hommes en porteront désormais la culpabilité, et le bon chrétien sera celui qui accepte de porter cette culpabilité jusqu'à son accomplissement, l'intégrant au psychisme humain lorsqu'il demande pardon pour ce meurtre).

Le problème est que cette génération à nouveau du complexe oedipien trouve son dernier ressort dans "l'amour", cet amour qui est au zénith de l'énergétique freudienne, car : « [n]ous savons que l'amour endigue le narcissisme et nous pourrions démontrer comment par cette action il est devenu facteur de civilisation. »⁹⁰ L'amour — la sublimation érotique — n'est pas loin en effet d'être pour Freud *altruiste par principe*. Mais cet horizon théorique va surtout être renforcé par Freud au travers de sa conception des sexes, et notamment au travers de la question du surmoi féminin, caractérisé par le *manque* : non pas manque d'un surmoi, mais surmoi caractérisé par le manque de pénis⁹¹ (castration innée, au niveau de la représentation). Freud a beau justifier cette hypothèse par l'observation anatomique, il n'en reste pas moins bloqué dans un machisme où le sexe féminin n'est considéré qu'en référence au sexe masculin : absence de pénis, et non présence de vagin, Freud passe à côté de la positivité du sexe et de la sexualité féminine, en les référant à ceux de l'homme. Avec à l'arrière-plan, le phallus du Mâle originaire, car c'est bien là que va se jouer aussi le mythe : l'hypothèse du père originaire permet d'évacuer complètement la présence de la grande Mère. Mais à cette absence de la mère dans le mythe, répond l'absence de la femme derrière la mère dans la civilisation. Ainsi, lorsque Freud parle de l'amour de l'homme pour la femme comme rompant « les liens à la foule propre à la race, à la division en nations et au système social des classes », nous comprenons comment l'homme dans son élan vers la femme, à travers la femme vers la mère, et à travers la mère vers l'espèce, désire en fait sa propre castration ; et comment la femme castrée, non seulement ne peut qu'encourager l'homme dans son élan vers la castration, par le ressentiment qu'elle entretient vis-à-vis de ce dont elle manque, mais se trouve réduite à n'avoir comme seule puissance positive que celle de la mère. Le machisme tortueux de Freud apparaît ainsi clairement dans sa vision de la cellule familiale, considérée comme un foyer d'altruisme à raison surtout d'une conception domestique de la femme ; or cet aspect appelle une famille bien particulière qui dans son institution est une conséquence de la sédentarisation qui peut seule faire surgir, me semble-t-il, ces critères de discrimination raciale, nationale et de classe.

C'est ainsi que l'*espèce* prend la semblance du père originaire, est narcissique, dans l'idée qu'elle est, idée qui n'a cependant d'existence que par l'adhésion d'une majorité à sa réalité pérenne, faisant jaillir un jugement moral sur quiconque ne se soumettrait pas à l'idéal. L'espèce est le Bien, parce que l'individu ne peut exister sans l'espèce, et l'espèce castré l'individu, comme le surmoi est castrateur, pour que l'individu entre dans le cercle de

⁹⁰ Ibid., p. 214. Voir aussi dans le sixième chapitre du même essai, p. 185 : « Et de même chez l'individu, de même dans le développement de l'humanité entière, c'est l'amour seul qui a agi comme facteur de civilisation, dans le sens d'un passage de l'égoïsme à l'altruisme. »

⁹¹ Voir la synthèse polémique de Sarah Kofman, *L'énigme de la femme, la femme dans les textes de Freud*, Editions Galilée, 1980.

l'intégration de l'idée d'espèce, en partant du refoulement d'un désir non satisfait de prendre la place du père, ce père tué fantasmatiquement envers lequel est érigée la culpabilité, pour arriver finalement à l'acceptation de ce joug au travers de la castration volontaire. Le sacrifice obtenu par la castration, de même que le renoncement à Satan ramenait vers Dieu et donnait la preuve de son existence, donne ainsi consistance à l'idée d'espèce. Si l'individu est engagé à l'altruisme, cet altruisme est donc en dernière instance *altruisme envers l'espèce* : l'espèce est en effet devenu le lieu désirable par excellence, avec un impératif à l'adaptation pour rester dans le pôle de tête, celui de l'humanité sélective et sélectionnée, en même temps qu'il est interdit de se prendre pour l'espèce, et qu'ainsi l'idée d'espèce reste aux mains de ceux qui en promulguent l'idée (scientifiques, psychanalystes, prêtres, philosophes, etc.), qui peuvent dire *ce qu'est l'espèce* ; et bien davantage encore aux mains de quiconque contrôle la diffusion des idées tout en se servant d'une garantie de vérité quelle qu'elle soit. Les individus sont ainsi pressés, économiquement, libidinalement, par la société sédentaire qui maximise sa propre exploitation par elle-même. Et la dernière religion, la "religion scientifique" que Freud voudrait voir fleurir, hypostasie cette pressurisation.

Le destinataire indirect de l'œuvre freudienne doit donc se comprendre lui-même en tant que membre de l'espèce humaine, c'est cela d'abord qui doit pour lui devenir une évidence ; sans quoi toute la psychanalyse freudienne tombe (ou lui tombe dessus). « Ne pouvoir ouvrir la bouche sans les proclamer à titre de congénères, voilà ce à quoi ils croient m'avoir réduit. M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrais jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce »⁹². Et la psychanalyse sait refermer son piège en avançant que celui qui ne se croit pas appartenir à "l'espèce humaine" *manque* d'un élément humain constitutif, qu'il est donc *malade et incomplet*. Celui qui pense ne pas appartenir à l'espèce humaine est désigné comme narcissique, délire de toute puissance, psychotique, Peter Pan, complexe de philosophe, etc. Et j'ajoute qu'en disant cela nous disons seulement que Freud fait de l'espèce une catégorie qui n'est plus seulement scientifique, hypothétique et neutre, mais qu'il la charge d'affect et d'une affectation dont il construit la désirabilité. Or le narcissisme individuel est ce qui empêche ce désir de s'accomplir, et nous ne sommes pas loin d'un verdict moral qui s'opèrerait dès lors sur ce narcissisme pris comme vecteur du jugement, en ce que le narcissisme individuel serait la cause du malheur social et/ou d'une régression de la civilisation, puisque le narcissisme renvoie au père originaire dont le meurtre marqua un progrès pour la civilisation, puisque c'est l'espèce et nulle autre qui a le *droit* de prendre la place du père originaire dans l'imaginaire freudien.

C'est ainsi que Freud peut se présenter à la pensée de ses lecteurs comme un héros civilisateur, qui, telle une des grandes figures gréco-romaines fameuses pour leurs descentes aux enfers, plonge dans « cet inconscient, dans lequel assurément tout le mal de l'âme humaine est contenu de façon constitutive »⁹³. Ne sera-t-il pas le seul en effet à avoir le droit d'aller au-delà du principe de plaisir, auquel tous les autres doivent restés soumis ? "Mais, si tu deviens psychanalyste mon enfant, toi aussi tu auras le droit d'aller voir comment c'est de l'autre côté." Si donc la suggestion agit par un lien érotique, si la libido dont il s'agit est façonnée dans l'homme de telle manière que, dès que les résistances individuelles lâchent, ressurgit l'appel du père originaire, et si d'autre part Freud, découvrant LA VERITE de la psyché, et en créant avec le narcissisme un pôle d'attraction-jugé, fait surgir analytiquement l'appel du père originaire et dans le même geste l'interdit, il s'ensuit que Freud prend la place du surmoi dans la psyché de ses lecteurs, devenant *ipso facto* une instance morale.

⁹² « Auquel je n'ai jamais rien compris du reste, pas plus qu'aux histoires qu'il charrie, comme des chiens crevés. Mon incapacité d'absorption, ma faculté d'oubli, ils les ont sous-estimées. Chère incompréhension, c'est à toi que je devrai d'être moi, à la fin. Il ne restera bientôt plus rien de leurs bourrages. » Samuel Beckett, *L'innommable*, Les éditions de Minuit, Paris, 1953, p.76.

⁹³ Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 145.

Deuxième impondérable : psycho-politique du sujet.

La politique comme affaire de parole et de pouvoir, se trouve toujours déjà dans des constellations de pensées où l'on cherchera à saisir à chaque fois quel est le régime de signifiante et quel est le régime d'autorité. Ce que j'appelle régime de signifiante, c'est le processus de la constitution du sens, ce qui comprend un ou plusieurs codes, un monde de référence, des interlocuteurs et des intentionnalités entreprises au travers de ce monde codé. Par régime d'autorité, j'entends alors la distribution et les modes du pouvoir dans une socialisation donnée. Ces deux régimes sont imbriqués l'un dans l'autre, et tirent l'un de l'autre leur cohérence : on dira par exemple qu'une autorité est inversement proportionnelle à la force de contrainte physique requise pour l'établir, mais cette proposition n'est plus vraie lorsqu'on prend en compte que cette autorité s'obtient au travers de la parole, puisque la parole est alors contrainte dans un régime de signifiante qui épouse la mesure du pouvoir. Ce n'est donc pas seulement la question d'une violence symbolique, mais des possibles qui sont déterminés par telle ou telle ouverture de sens, par telle ou telle réglementation de la signifiante, qui est à son tour une condition de notre perception de la réalité.

La psychanalyse met ainsi en place : une logique de l'inconscient, dont le grand exemple reste *L'interprétation des rêves* ; un monde de référence donné entre autres par la physique newtonienne et l'expérimentation médicale, par le darwinisme, la thématization de la sexualité, mais aussi la première guerre mondiale, etc. ; un rapport dynamique entre sujet d'énoncé et sujet d'énonciation, entre médecin et malade ; et ainsi une intentionnalité qui traverse le champ de la signifiante recoupé par les lignes de pouvoir du régime d'autorité. Ces deux régimes, dans la psychanalyse comme dans la politique, participent à la constitution d'un sujet, des sujets qui peuvent s'avérer donc très différents d'un dispositif à l'autre. Et voici le problème que nous rencontrons : le sujet constitué par la psychanalyse a tendance à essaimer dans les autres modes de subjectivation. Le problème c'est que, comme le dit Deleuze, la psychanalyse « fonctionne à l'air libre »⁹⁴, qu'il n'y a plus cantonnement de son mode de subjectivation à l'intérieur de l'asile, mais toute une série d'influences qu'on remarque notamment dans la publication de livres destinés au grand public, les interventions dans les journaux, à la radio, à la télévision, les expertises dans le cadre juridique, la vulgarisation des magazines ou des séries télévisées, l'emprise de son discours et sa partielle corruption à l'intérieur du langage commun. Nous posons donc la question de savoir comment est mis en place le mode de subjectivation propre à la psychanalyse, en quoi il peut porter à la prolifération de jugements qui dénotent une moralité, en quoi ces jugements viennent à leur tour se jouer dans les rapports de pouvoir sociaux et se continuer à travers eux.

Le sujet psycho-politique freudien existe entre deux pôles : le père originaire et l'Eros de l'espèce. Et ces deux pôles sont repris à travers toute une série de dualités : libido et Eros, énergie libre et énergie liée, narcissisme et altruisme, sujet d'énoncé et sujet d'énonciation. Au premier pôle (α), le père originaire et le refoulement originaire sont en fait les deux faces d'une même médaille, dont la seconde est trouée, elle est *manque* de la première. Cette dynamique sert de premier moteur à la signifiante, modalisant d'emblée l'autorité : « [e]n arrimant la chaîne signifiante *par son défaut même*, cette représentation va permettre le déploiement de la combinatoire des représentations secondaires qui adviendront par la suite dans l'espace du discours effectif comme autant de « délégués » de la représentation primordialement refoulée »⁹⁵. Au deuxième pôle (ω), l'Eros de l'espèce est la cause finale de la signifiante, telle que l'autorité modalisée y mènera nécessairement, étant donné que l'autorité n'existe qu'au travers du refoulement originaire, et que la signifiante va venir ainsi juger chacun des « délégués » de l'autorité, à la manière dont l'espèce vient se jeter sur le père

⁹⁴ Gilles Deleuze, *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in *Deux régimes de fous*, op.cit., p. 72.

⁹⁵ Henri Rey-Flaud, *Les fondements métapsychologiques de Malaise dans la culture*, in *Autour du « Malaise dans la culture » de Freud*, Presse universitaires de France, Paris, 1998, p. 2.

originaires pour le démembrer. Ces délégués ne sont en effet tels que dans la mesure où ils sont entrepris *comme tels* à travers un monde-référent, dans lequel l'Eros devient le lieu de l'accomplissement du régime de signifiante, détournant la sexualité au profit d'une logique de l'inconscient⁹⁶ menant à "l'espèce".

On voit bien cela lorsque Freud analyse le rapport entre la répression et la naissance du surmoi, c'est-à-dire d'une instance morale constituée dans l'homme. La question est complexe et Freud semble tantôt chercher à modaliser une contemporanéité des deux, mais tantôt, il penche pour l'hypothèse dans laquelle la répression *précède* la naissance du surmoi. L'interdit moral apparaît alors comme la conséquence de la révolte contre le père originaire et de son meurtre, qui provoqueront la culpabilité à l'endroit du père tué et la bipartition du jugement unitaire en un complexe du jugement. Le jugement moral se forme alors chez Freud comme la conséquence d'une *répression originaire* qui elle-même porte sur un *désir originaire* de prendre la place du Père. Ce désir réprimé se trouvant refoulé et cherchant autrement sa voie, il parviendra à une satisfaction relative en s'affiliant à des figures qu'il construit comme des délégués du père dont il n'a pu prendre la place. Je confronte cette position avec celle de Deleuze et Guattari qui en prendront le contrepied, bien que chez eux également la question soit dans l'ensemble plus complexe. Dans une vision presque inversée, ils analyseront les choses de la manière suivante : c'est le jugement qui précède la répression, et la répression qui précède le désir. L'interdit précède le désir de ce qui est interdit : l'interdit indique une chose comme désirable, alors que le désir n'aurait pas eu autrement nécessairement le goût pour ce désir (Dieu interdisant à Adam de manger des fruits de l'arbre de la connaissance) ; il indique une chose comme désirable et indique en même temps la nécessité de s'en détacher, cette chose étant interdite à l'assouvissement du désir. L'interdit précède le désir pour ce qui est interdit, l'interdit est un piège, le désir sent cette porte qu'on lui ferme et va voir, il se fait réprimer, Dieu n'est pas content, il se fâche, le désir réprimé est alors refoulé, Adam et Eve sont chassés du paradis, et l'interdit prend ainsi artificiellement la seconde place par rapport au désir, on a désormais l'impression que le désir était premier et que du coup il a été interdit pour une bonne raison, alors que c'est le contraire qui est vrai. Mais il est trop tard, Adam et Eve ont accepté le jugement de Dieu, ils ont commencé à acquérir la connaissance du bien et du mal, à devenir leurs propres juges *à la place* de Dieu, ou autrement dit, à laisser Dieu les posséder et se juger lui-même en eux à l'infini.

Le problème n'est guère théologique sans être d'emblée politique, puisque la question est de savoir, au fond, si la création de lois et leur application, répressive, se justifie, non seulement en regard de la connaissance de l'humain que nous pouvons acquérir, mais en regard de la vie collective et de son destin. L'attitude freudienne que stigmatisent Deleuze et Guattari peut servir à justifier la répression : c'est en effet grâce à l'existence du père originaire, au désir hostile, au meurtre, à la culpabilité, que les civilisations humaines ont pu s'édifier, civilisations que l'on peut sans autre ramener à la civilisation occidentale. Cette civilisation se constitue pour Freud en trois phases culturelles distinctes : judaïsme, christianisme, scientisme ; et si la dernière de ces cultures promeut un pessimisme, dans l'idée qu'il n'y a rien d'autre à faire que d'accepter un état de fait issu de l'histoire de l'humanité, contre lequel l'humanité actuelle ne peut rien, puisque elle ne peut rien contre l'inconscient tel que Freud l'a pensé, hormis en faisant appel à la médiation de la psychanalyse qui promeut un pessimisme, le cercle est fermé et l'humanité condamnée à porter la culpabilité quant au meurtre du père. Mais qu'est-ce qui existe dans ce cercle ? Seulement une chose, dira Deleuze, du désir que l'on a conduit à désirer sa propre répression. La communauté qui croirait à sa culpabilité envers Dieu le père, et pire encore, la communauté qui serait guidée

⁹⁶ Foucault : « du jour où on a dit à l'homme : avec ton sexe, tu ne vas pas simplement te fabriquer du plaisir, mais tu vas fabriquer de la vérité, et de la vérité qui sera ta vérité ». Dans *Le jeu de Michel Foucault* (1977), in *Dits et écrits*, tome 3, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1994, p. 316.

par des hommes qui *sauraient* que cette culpabilité *existe* dans les profondeurs de l'inconscient, accepterait volontiers d'être réprimée, puisque la culpabilité est une tension qui ne demande qu'à s'assouvir. Il faut bien sentir la délicatesse du problème qui se pose ici, puisque nous sommes en train de parler de l'acculturation des pulsions. La pensée a son rôle à jouer, en ce que, chez Freud, la libido est pensée comme liée, dès l'acquisition du complexe œdipien, au manque de l'autorité et à l'introduction d'une culpabilité quant à ce manque qui, d'une part, conduira de nombreux individus à la production de causes actuelles, tangibles de ce manque, comme manière de mieux vivre leurs culpabilités en s'affirmant dans cette voie (perversion par laquelle le désir se découvre une liberté à l'intérieur d'un système de jugement), et d'autre part, permettra une répression de tout ce qui *ressemble* à un désir de prendre la place du père, répression accomplie avec l'assentiment de la majorité (qui justifie cet assentiment par le constat des transgressions de l'interdit accomplies par la perversion).

Beaucoup va se jouer sur ce mouvement de ressemblance, d'identité, de zones d'indiscernabilité. Nous l'avions déjà rencontré avec Artaud : les vecteurs du jugement, ce pouvaient être des organes, des microbes, des atomes, des pensées... Au fond tout cela est la même chose du point de vue du pôle d'expansion-jugement : quelque chose qui cherche à devenir le juge à la place de celui qui l'est, calife à la place du calife. Une partie de l'illusion consisterait alors à croire qu'une telle position est désirable pour elle-même, *qu'il y va de la toute puissance du désir de juger*, dans le sens où le Père dispose d'un droit *absolu* de juger. Il nous faut en cela diversifier dès à présent notre compréhension du jugement, puisque aussi bien nous voyons que le désir n'est pas sans jugement au niveau de la contrainte et de l'autocontrainte, un jugement qui n'est pas forcément de surplomb, qui n'est pas forcément moral, qui se détermine aussi aux rythmes des décisions sociales et vitales. La polysémie du terme 'jugement' pourrait être exposée ainsi : 1° le jugement moral qui découle d'un droit absolu, se manifestant sous la forme de lois divines transcendantes n'admettant pas contradiction ; 2° le jugement socioculturel qui découle d'un droit relatif, que l'on retrouve dans le droit de régence (loi, coutume, jurisprudence), et dans le droit psycho-social (cohésion d'un groupe, d'un individu en regard du groupe, partis politiques, modes, comportements, pratiques religieuses, etc.) ; et 3° le jugement vital qui découle non d'un droit mais du fait, premier souffle lorsque la culture et la morale sont des « souffles seconds ». On voit que ce n'est donc plus seulement la question de l'individu et de la collectivité, puisque une collectivité émet aussi des jugements vitaux, qu'un individu émet aussi des jugements socioculturels et/ou moraux. Ces trois types de jugement ne cessent de s'imbriquer et de s'ouvrir les uns sur les autres, d'exercer leur pouvoir de formation les uns sur les autres. En particulier, le jugement moral n'est jamais sans une dimension socioculturelle, où tous les "délégués" et autres "représentations secondaires" de l'organisation d'un Dieu-Père apportent une plus grande capillarité d'emprise du pouvoir. Et ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait croire de prime abord, il me semble que le jugement moral n'est pas nécessairement le plus répressif, justement parce qu'il est le plus contraignant, qu'il ne laisse pas émerger les dehors qu'il aurait à réprimer : il s'agit bien plutôt de tuer les possibles dans l'œuf, avant qu'un tel acte puisse prendre la valeur d'une répression. La répression, à proprement parler, la plus mortifiante, s'exercerait plutôt lorsque le droit moral s'immixte dans des jugements culturels qui le relaient et le diversifient, donnant un caractère absolu à des décrets, à des croyances, à des options politiques, à des comportements, à des modes, etc. Ce que l'individualisme des sociétés postmodernes semble démontrer dans le vide de ses objectivités froides.

Nous l'avions vu avec Artaud, la conscience-résistance permettait de révéler de tels jugements surcompréhensibles, jugements de dieu, *personal jesús*. Mais cette révélation n'était pas tout, puisque le désir de vivre faisait alors l'épreuve de son propre devenir en se donnant à lui-même ses règles. En effet, si le jugement vital peut prendre une direction différente des jugements socioculturels et moraux, il ne cesse d'être aussi transformé par eux

et déterminé dans la lutte qu'il mène avec et contre eux. Si bien qu'échapper aux jugements de droit, sous toutes leurs formes, est l'opération la plus difficile qui soit... si elle est possible. Il est bien plus aisé d'opposer dos à dos ou face à face ou dos à face des jugements relatifs aux jugements absolus et des jugements relatifs entre eux. Le jugement vital — qu'on pourrait qualifier de *transversal*, dans l'idée de la causalité transversale de Spinoza — peut révoquer les appartenances, les attaches signifiantes et justificatrices, et se comprendre lui-même dans le rapport de forces qu'il mène avec et contre ces attaches, mais c'est une autonomie qui n'est ainsi pas sans conditions. A moins de ce dernier jugement qui, chez Artaud, prenait tous les autres de vitesse, en prenant naissance depuis l'envers du monde constitué. Jugement non plus seulement vital mais *animique*, résultant non plus de la tension consistante de la conscience, mais de la surtension naissant de la résistance de la conscience à sa propre consistance.

*

Nietzsche nous mettait en garde contre la connaissance pour elle-même : « voilà la dernière chausse-trape de la morale ; c'est ainsi qu'on retombe complètement en son pouvoir »⁹⁷. C'est que, prétendant dire ce qui est, on se voile sur ce que la réalité ainsi décrite exerce une contrainte sur notre manière de penser et de vivre. Toute science et toute connaissance se trouvent dans une posture très délicate, puisque en même temps qu'elles cherchent de nouvelles manières de comprendre, elles déterminent en réaction de nouvelles manières de vivre, et sont de plus toujours au risque de donner leurs nouvelles manières comme les manières les meilleures, dans une sublimation du présent, qui est prompte à séduire les esprits faibles, ce qui peut également conduire à une production de faiblesse.

La guerre des impondérables que j'ai menée a porté certains fruits, mais j'aimerais dire comment ainsi elle nous limite. A chaque fois, la critique n'a pu se faire que parce que nous opposions un dehors à la pensée freudienne : des dehors qui sont eux aussi déterminants ! Quels dehors faire valoir face à telle pensée, quelles questions lui poser sur ce qu'elle n'a pas dit, ou sur sa manière de dire ce qu'elle dit, sont donc à leur tour des déterminations pour la validation d'une telle approche. Le dehors en soi, la civilisation en soi, l'espèce en soi sont des coquilles vides, dans lesquelles, au croisement des trois types de jugement, on pourra voir se développer à peu près n'importe quel style de culture, avec des valeurs fort diverses. Culture qui est toujours individuelle-collective, traversée par des contraintes-circonstances d'une variété et d'une complexité presque sans borne, qui s'entre-déterminent au gré de leurs différentes vitesses, sur un jour, sur une vie, sur mille ans. Dans la guerre des impondérables, nous aurions ainsi rencontré dans la culture comme un "agent" de la pondérabilité du fait et du droit, comme une créatrice de temporalités en cela, dans cette enveloppe de jade brûlant où la guerre des impondérables n'est qu'un cas particulier de la lutte des forces.

II. 4. La culture et la mort

Car celui qui regarde est aussi celui qui détruit.

MANUSCRIT ANONYME, 119.

Présentons-nous une nouvelle équation : la liberté intégrale des instincts en face de leur coercition dans un ordre biopolitique, *le jeu et la loi*. Et faisons-la éclater d'emblée : que les instincts ne soient pas tenus dans un ordre biopolitique, il semble peu probable qu'instincts il y ait, parce qu'ils n'auraient joui d'aucunes résistances par et contre lesquelles se développer,

⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Quatrième partie, § 64.

s'affiner, se fortifier. Conceptuellement, on peut séparer ces deux aspects, au risque de faire des "gros concepts", mais pratiquement il y a toujours à dire qu'ici il y aurait trop de loi, ici trop de jeu, que, pour la production de la vie, et d'une vie non seulement qui vaille la peine d'être vécue, qui surtout *puisse* être vécue, la meilleure combinaison des deux sera recherchée, ce que montre déjà toute forme de langage, par exemple ici même : comment écrire d'une manière qui soit conforme du point de vue de l'académie, et en même temps parvenir à exprimer ma propre liberté ? Dois-je me soumettre aux lois de l'université, ou bien devrais-je naître de son corps plutôt que de me soumettre, la forcer à accoucher de moi ?

Artaud disait : la civilisation c'est de la culture en acte⁹⁸, et par rapport à ce que nous disions plus haut, c'est bien cette idée que la civilisation en elle-même n'est rien, qu'elle n'est quelque chose qu'à la condition d'être l'en-acte d'une culture. Et ce n'est pas une idée nouvelle... Cinquante années plus tôt, Nietzsche parlait du *surhumain* comme d'une plante rare, que l'avenir — l'avenir au pied léger — devrait se charger de *cultiver*. L'horizon ouvert par Nietzsche est celui d'une vie menée non seulement avec art, mais qui est art elle-même. Ce fut là son grand remède contre la morbidité dans la "culture" : penser une nature *artiste* dont les êtres humains ne seraient pas distincts, sont la même nature sous une autre forme. C'est par là qu'il commence déjà par mettre à bas tous les idéaux par lesquels l'humanité grégaire s'est imaginée ontologiquement différente de la nature, plus élevée qu'elle, appartenant à Dieu ou à la civilisation davantage qu'à la nature, accroissant d'autant le sentiment de sa propre puissance. Une telle segmentation est pensée comme morbide en ceci qu'elle sera rendue artificiellement préexistante à la naissance humaine, coupant les forces de l'avenir ; et au contraire, écrira Nietzsche : « il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir accoucher d'une étoile qui danse »⁹⁹. C'est ainsi que la tâche à laquelle Nietzsche destine le philosophe s'inscrit dans une immanence de l'être humain à la nature artiste, amoral et surabondante : philosophie de la volonté qui se donne¹⁰⁰. Au lieu de se séparer de la nature, il s'agira de conduire celle-ci, en conscience, dans des formes « toujours nouvelles, et plus robustes »¹⁰¹. Il s'agit d'une production d'avenirs qui puissent échapper à l'inertie de la reproduction du troupeau et entrer dans la dimension d'un hasard souverain, par l'affirmation tragique du devenir.

Loi et jeu sont ainsi dans la culture les deux visages d'une même activité, celle qu'accomplit le philosophe médecin et législateur. Nietzsche pense la culture en physiologiste¹⁰², c'est là sa médecine ; quant à la législation, elle intervient dans la création de classes, dans la création de conditions de possibilité, dans l'économie des forces au service de nouveaux buts. Le diagnostic qu'il porte sur son époque fut le suivant : l'homme européen est devenu décadent, il ne croit plus à ses propres valeurs, la démocratie est en train de donner le pouvoir aux plantes les plus communes qui étouffent les plantes rares et s'étouffent elles-mêmes, l'économie favorise une société où *tous font les frais de tous*¹⁰³. A cela il faut donner

⁹⁸ « [E]t la civilisation c'est de la culture qu'on applique et qui régit jusqu'à nos actions les plus subtiles, l'esprit présent dans les choses ». Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, op.cit., p. 12.

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre I, § 5.

¹⁰⁰ C'est la vertu qui donne de Zarathoustra, et l'art d'honorer qui appartient aux forts ; mais c'est surtout, quant à la volonté, de la *volonté de puissance* dont il s'agit, volonté immanente de la nature de se vouloir elle-même toujours davantage, affirmation du devenir dans le don à l'étranger qu'elle devient.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, § 1.

¹⁰² Du grec *physis*, pour nature, éclosion. Toute l'importance de la physique chez Nietzsche également, mais où tout dépend, une fois de plus, de l'interprétation d'ensemble où sont prises ces déterminations. En quoi l'on peut critiquer Nietzsche, qui, s'il voyait la *rationalité dans la réalité*, ne prit peut-être pas assez garde au fait que la réalité telle que la découvre la science est elle aussi à la condition de celui qui l'observe.

¹⁰³ « On voit que ce que je combats, c'est l'optimisme *économique* : comme si, avec les frais croissants *de tous*, devait nécessairement croître aussi le profit de tous. Le contraire me semble être notre cas : *les frais de tous se soldent par un déficit total* ; l'être humain s'avilît » in Friedrich Nietzsche, frag.post. 10 [17], Automne 1887.

un contre-mouvement : le surhumain¹⁰⁴. Celui-ci devra être cultivé, ce qui comprend surtout la création de conditions de possibilité pour son émergence, puisque le surhumain deviendra ensuite l'une de ces étoiles dansantes dont l'Histoire n'a encore jamais entendu parler.

Le surhumain est un artiste de l'avenir, un créateur de perspectives vitales. Et il devra pouvoir d'après Nietzsche valoir comme une limite pour les hommes du commun, un flux capable de délivrer un horizon distant, et lui-même sera distant, souhaité tel, parce que les conditions de vie qui seront bonnes pour lui, les hommes du commun devront sentir comment elles seraient néfastes pour eux si elles leur étaient appliquées. Nietzsche souhaitait une distance *pure* entre les deux types, sans intermédiaires qui viendraient créer la désirabilité d'un type l'un pour l'autre ; une distance où chacun pourrait comprendre sa nécessité et sa valeur pour l'autre, et de la valeur de l'autre pour soi, des valeurs qui ne sont jamais données toutes faites mais qui devront être cultivées dans l'homme. Ainsi même Eros connaîtra-t-il la difficulté d'aimer : s'il n'y a pas d'amour universel qui soit donné d'avance, métaphysiquement, enclos dans le mariage ou abandonné au libre cours des pulsions, c'est d'une volonté d'aimer dont il s'agira, une volonté naissant d'abord d'une résistance à soi-même et qui doit, pour rester volonté, c'est-à-dire *élan vers*, ce qui implique aussi l'idée d'un recul, tenir séparé l'être et la valeur, et faire de l'attribution du vrai un vecteur de sa volonté. Et *non* un facteur hasardeux qui sera utilisé ensuite par les gardiens des cités idéales et autres bergers créateurs d'arrière-mondes, gourous, maquereaux, star-system, etc.

Dans une pareille distance, dans pareille *création de distance*, celui donc qu'il faut débouter n'est plus le poète comme chez Platon, mais le prêtre, ce type de poète du ressentiment, promulgateur du libre arbitre et qui dit : "il y a un Bien qui existe", alors que le bien est dans la distance seulement une orientation du regard qu'on sait fonction d'une volonté, d'un diagnostic et d'un style. Le type du prêtre, en devenant un intermédiaire entre un être et une valeur, en fixant à passer par lui l'attribution du vrai, détruit la distance, et crée pour être désiré lui-même un dieu qu'il voudrait désiré de tous. Son regard n'a plus de recul, il est enfoncé dans les ruses de son propre esprit, il sort du monde, de l'infini dehors, pour se tourner vers l'infime dedans. Les hommes d'exception sont des dangers pour lui, parce que les hommes du commun pourraient deviner leur valeur, comment ils pourraient se renforcer eux-mêmes dans une telle distance-résistance ; le prêtre protège et tient alors bien fermement son troupeau, il le discipline, utilise ses craintes, s'insinue dans chaque faille, il lui montre un monde et lui dit que c'est le monde vrai, le seul, il lui montre ce qui n'appartient pas à ce monde et désigne cette extériorité comme le mal, et il maudit tous ceux qui ne veulent pas venir s'accrocher à la corde de sa vérité — tous ceux qui lui répondent à la manière de Nietzsche : « pendez-vous vous-mêmes avec cette corde ! »¹⁰⁵ — en les traitant de tentateurs et d'illusionnistes. Ceux qui sont désignés ainsi jouent de ces qualificatifs ou en crèvent : tant qu'ils parviennent à résister et à développer avec équilibre leur surabondance de vie, cette surabondance qui leur permet déjà de sortir de l'ordre d'un infime dedans, ils parviennent à en jouer ; mais souvent ces qualificatifs les contaminent, ils en deviennent malades, se rétractent, sous la pression des « microbes de dieu ». Nous avons vu comment il pouvait en être ainsi de certains "schizophrènes" et autres fous réputés, aux mains de la psychiatrie, et nous allons voir maintenant comment il put en être ainsi, de manière posthume, du philosophe entre les mains d'une certaine psychanalyse. A travers cela, notre but est à la fois d'aborder la notion de culture dans le problème du jugement, et la manière dont Freud l'a habitée à sa manière.

Nietzsche sera pour Freud une figure tutélaire : celui qui revendiquait la paternité de la psychanalyse s'inspirant de celui qui se revendiquait le premier à avoir percé la psychologie

¹⁰⁴ *Übermensch* et non *Übermann*, ou comme le dit Deleuze, *overman* et non pas *superman*. Le surhumain est pensé par Nietzsche comme l'homme synthétique par excellence, mais aussi, en conséquence, comme la plante la plus fragile, une plante de serre qui nécessite des soins particuliers et un grand investissement de forces.

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, frag.post. 23 [3], Octobre 1888.

des philosophes. Mais à lire les incisives que Freud lance à propos de Nietzsche, nous voyons aussi que le second était pour le premier un prétendant de la vérité, celui qu'il fallait écarter, le précurseur ennemi. C'est un peu Socrate et les sophistes, avec la même incompréhension :

Au seuil de l'histoire de l'humanité était le *surhomme* que Nietzsche n'attendait que de l'avenir.¹⁰⁶

En 1926, Freud reçut en cadeau de la part de Otto Rank, juste avant que ne cesse leur amitié, les œuvres complètes de Nietzsche, vingt-trois volumes reliés de cuir blanc dit la petite histoire. Mais Freud était dans l'ombre de Nietzsche depuis bien plus tôt, comme il l'écrit lui-même : « Pendant ma jeunesse il [Nietzsche] représentait pour moi une noblesse qui était hors de ma portée. »¹⁰⁷ Sans doute pourrait-on spéculer longtemps sur des vies, sur l'influence qu'aurait exercé Nietzsche sur la formation du surmoi de Freud par exemple... Dégageons ce qui peut l'être : déplacer le « surhomme » au « seuil de l'histoire de l'humanité », au commencement de toute civilisation, en fait quelque chose qui n'a presque rien à voir avec le surhumain tel que Nietzsche l'entendait. C'est à dessein que j'utilise deux vocables, surhomme et surhumain, pour différencier deux types de compréhension, la freudienne et la nietzschéenne. Et à ce point, il ne doit pas nous échapper qu'un type humain tel que Nietzsche en projetait la culture ne doit en aucun cas être compris comme une nouvelle transcendance, un nouvel idéal, mais bien, dans une immanence, comme un projet politique, qui a pour but de justifier et de relever, dans une fidélité à la Terre, cette économie où tous font les frais de tous : élever l'humanité comme « un tout supérieur »¹⁰⁸, en faisant servir cette économie à un but culturel et spirituel, au lieu de la laisser s'écraser et se dévorer elle-même. En gardant cela à l'esprit, nous pourrions voir dès lors ce qui différencie le surhumain de Nietzsche du surhomme que Freud y comprend. Le premier dépasse le temps du progrès scientifique et du salut chrétien, par un acte de volonté *artiste*, tendu vers la production de la vie la plus forte, dans et par l'éternel retour du même ; alors que le second fonde le temps du progrès de l'espèce qui, après en avoir passé par le christianisme et l'apprentissage de la culpabilité, aboutit à la société scientifique. Le surhumain n'était pas une nouvelle figure divine avec son jugement moral absolu, mais un au-delà du bien et du mal ; un dépassement de la culpabilité quand Freud fait du surhomme la figure de celui avec qui la culpabilité *commence*. Freud tire Nietzsche à lui sur un autre plan, dans ses machines à lui dirait Deleuze ; mais peut-on parler pour autant d'un manque de philosophie chez Freud, dans cette incompréhension ? Je ferais plutôt ici du Nietzsche freudien un exemple-type de la manière dont la pensée de Freud s'est construite, et construite notamment face à Nietzsche, bloquant le surhumain dans une figure du chef.

Pour cela, nous allons revenir sur la deuxième topique freudienne que nous n'avions fait qu'esquisser. Il nous reste à penser à travers elle la *vision culturelle* que Freud a soutenu jusqu'à sa mort en septembre 1939. Avec l'introduction du ternaire dynamique ça-moi-surmoi, Freud organise — et dévoile une organisation existante empiriquement, mais nous avons vu où cet 'empire' s'arrêtait — l'activité psychique à l'intérieur du rapport entre principe de plaisir et principe de réalité : le ça devient le lieu des pulsions inconscientes,

¹⁰⁶ Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 214. C'est par ce passage que Freud introduit la figure du père originaire dans sa réflexion, juste après avoir marqué son affiliation aux théories darwinistes.

¹⁰⁷ Sigmund Freud, lettre à Arnold Zweig du 11 mai 1934. In Michel Klein, « Freud, Nietzsche : surhumain, trop surhumain », *Le Portique*, Numéro 2 - 1998 - *Freud et la philosophie*, [En ligne], mis en ligne le 15 mars 2005. URL : <http://leportique.revues.org/document334.html>. Consulté le 18.05.07.

¹⁰⁸ « Premier principe : la grande politique veut que la physiologie soit la reine de toutes les autres questions : elle veut créer un pouvoir assez fort pour élever l'Humanité, comme un tout supérieur, avec une dureté sans ménagement, contre tout ce qu'il y a de dégénéré et de parasitique dans la vie — contre ce qui pervertit, contamine, dénigre, ruine... et voit dans l'anéantissement de la vie l'emblème d'une espèce supérieure d'âme. » in Friedrich Nietzsche, frag. post. 25 [1], Décembre 1888.

notamment des pulsions refoulées, le moi avec ses parties conscientes et inconscientes, devient le lieu d'un autre type de pulsions, affiliées au principe d'individuation, et le surmoi devient le lieu de la "conscience morale" de l'individu. Le ça n'a que faire du principe de réalité, il n'est intéressé que par la satisfaction, la machination des pulsions, il ne suit que le principe de plaisir, et c'est le moi et le surmoi qui lui mettent un frein, le surmoi en convoitant tout comme lui la mainmise sur le moi, le moi en résistant d'un côté comme de l'autre, aux pulsions brutes comme à la culpabilité induite par le surmoi. D'après Freud, ce serait donc le moi qui, dans la conscience, créerait la principale résistance au ça et au surmoi. Mais comment se déterminent ces instances ? Comment rendent-elles compte d'un inconscient organisé, compréhensible ? Nous avons déjà senti ce problème qui surgissait de la limitation freudienne du moi au corps, ou à la peau comme le thématise Didier Anzieu¹⁰⁹, le moi-peau, qui reprend l'idée de surface projetée sur le propre corps telle que Freud l'avait pensée : c'est l'idée d'une surface d'inscription, ce que viennent très bien corroborer et l'expérience médicale et psychanalytique, et l'expérience sociologique et anthropologique. Mais le corps sans organes d'Artaud n'était ni un contenant ni une surface d'inscription : nous l'avons qualifié de conscience-résistance, laquelle pouvait très bien dépasser les limites du corps dans l'infini dehors, se mêler aux sources des perceptions, sans qu'il y ait à parler de projection dans un sens fantasmatique, qui ramènerait cette dynamique de la conscience à un miroitement de la conscience en circuit fermé. La CoRé est dans la détermination d'un plan existentiel, une substance, avec ses préférences non-nées, sa carte, ses doubles momentanés, les calques qui la divertissent sur un plan de synthèse, l'abstrayant de son propre pouvoir. Et à son tour, ce plan existentiel n'est pas indépendant du corps ni de la peau, la carte s'y trace même de manière déterminante, mais l'affirmation d'un tel plan tend précisément à défaire l'aspect surdéterminant de l'enveloppe au profit d'une détermination animique qui traverse les circonstances dont est aussi cette enveloppe. Souveraineté du hasard, anarchie couronnée.

Pourtant il est clair que la peau et le corps ont leur importance dès qu'il s'agit de relation de pouvoir. Au fil de son texte *Dans la colonie pénitentiaire*, Kafka nous parle d'un instrument de punition très intéressant à cet égard : le condamné y est harnaché dans une cage, avant que d'effroyables quantités d'aiguilles viennent tracer dans sa chair le verdict qui a été rendu contre lui, avec tant de fioritures dans l'écriture que le condamné meurt le plus souvent avant que soit achevée l'inscription de la sentence¹¹⁰. Qu'est la peau dans ce cas ? Le lieu de l'être humain le plus directement accessible de l'extérieur, donc un lieu privilégié du pouvoir, où le pouvoir peut se marquer, s'afficher, devenir "publique". Et le moi est aussi cela, une image sociale, socialisée et socialisante, une *persona* comme dira Jung, un masque : couleur, vêtement, insigne, tatouage, acide ou fer rouge. Or nous avons qu'il n'était pas que cela chez Freud, le moi est aussi dans le rapport à l'intimité du corps et aux organes, il baigne dans le préconscient et semble participer à son organisation. C'est pour cela qu'il est bien plus intéressant de le penser plutôt du côté de la carte que du double ou du calque : le moi est dans l'accès qu'une conscience peut entretenir avec ce qu'elle a acquis au cours de l'existence individuelle, ce qu'elle s'est appropriée, ne serait-ce que son corps, ses gestes, ses mots, ses souvenirs, ses rêves. Le problème quant à nous n'est pas là, nous trouvons même cela très intéressant ; mais dès le moment que ce moi devient un sujet, nous avons vu qu'il peut perdre son interpénétration avec le milieu et avec *son* inconscient, lorsque absorbé sur un calque il est signifié et autorisé, lié à une dimension inconsciente envisagée à travers un savoir.

¹⁰⁹ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Dunod, Paris, 1995.

¹¹⁰ Franz Kafka, *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, Editions Flammarion, Paris, 1991. J'aimerais citer dans cette note un passage dans lequel nous pourrions retrouver le double d'Artaud, et la machine abstraite de Deleuze-Guattari dont il sera question dans la prochaine section : « La traceuse, là-haut, renferme le mécanisme qui commande les mouvements de la herse, et ce mécanisme est réglé par le dessin qui correspond au libellé de la sentence. » (p. 98)

Le moi freudien ne se détermine en fait comme sujet “normal” et “bien-portant” qu’à partir du moment où il accepte l’existence du surmoi et fait un pacte avec lui. C’est en effet le destin phylogénétique de l’humanité que de ne pouvoir comprendre (et se comprendre) scientifiquement, psychanalytiquement, qu’après avoir vécu la culpabilité et l’avoir intégrée. Dès lors, l’éducation des enfants est balisée, il faut à tout prix leur faire rejoindre l’humanité actuelle, surtout qu’ils ne demeurent pas des petits païens toute leur vie, qui resteraient ignorants du meurtre du père et du principe de réalité. Le surmoi occupe ainsi une fonction culturelle fondamentale : il est ce qui a permis et doit continuer de permettre la formation du moi-sujet par différenciation. Le moi-sujet est issu du meurtre du père, car ce qui a été tué dans le père n’était autre que *l’union originelle du ça et du surmoi*, et c’est cela qui sera tué à chaque fois que le meurtre sera répété “par” un enfant : car ce meurtre est accompli socialement bien davantage qu’individuellement, et on amène par lui l’enfant à désirer un certain mode de la reproduction sociale. L’impossibilité de prendre la place du père tué où est mis alors l’enfant, force ce dernier à se différencier, à s’individualiser. Etant donné que Freud pense le complexe oedipien de désir-culpabilité envers le père tué comme un complexe en lui-même indépassable — on ne peut que l’accepter, le “vivre bien”, la compréhension consciente et psychanalytiquement obtenue menant à une sédimentation équilibrée du complexe —, l’individuation doit alors nécessairement s’arrimer à d’autres figures surmoïsantes dans son procès de différenciation du père : héros, modèles, idéaux, chefs de toutes sortes, papes, généraux, dictateurs, mâles, barbus, scientifiques si possible. En exagérant un zeste, nous pouvons dire que l’individu mâle devra alors se mettre en chasse et se trouver une femme, qui soit surtout différente de sa mère, mais sur laquelle rejailliront néanmoins toutes les frustrations induites par la mise en place du complexe œdipien, et face à laquelle il prendra l’attitude d’un mini-chef de meute ; et l’individu femelle devra quant à lui s’en remettre à un mâle dominant, qui vienne combler dans sa psyché le manque du phallus paternel, un homme qui vienne aimer en elle sa propre castration, la femme en étant ainsi réduite à s’individualiser au travers de son mari et à s’activer à la reproduction de l’espèce¹¹¹.

Cet horizon familial coexiste à l’intérieur de la vision culturelle de Freud avec un horizon politique, qui reproduit en grand le complexe oedipien : la foule manque de chef. La foule n’est plus ni homme ni femme, les deux sexes se retrouvent devant le chef comme la horde devant le père originaire, indifférenciée ; mais pourtant on sent bien que la foule est féminine face au chef masculin. Comme nous allons le voir, une foule tournée vers un chef assurera « mieux » la reproduction sociale, et un « bon » chef, tourné vers la foule, sera celui qui à travers elle désirera sa propre castration vers le progrès de l’espèce. Mais la pratique, sur ce point, rattrape toujours la théorie : car le chef sera alors celui qui désignera un dedans et un dehors, un bien et un mal, le jugement créant les deux réalités du droit : celle à laquelle le droit s’applique et celle à laquelle il ne s’applique pas, et du coup, le groupe ne cesse d’être déterminé et sélectionné par des biais qui échappent complètement à l’« espèce ». Prenons un exemple extrême, que je ne choisis pas au hasard comme on s’en rendra compte, celui du nazisme : à la “race aryenne” le droit du chef s’applique, et à l’intérieur de cette zone de droit des classes seront formées et hiérarchisées par les lois. Mais toutes les autres “races” sont hiérarchisées sur la pente de la non application de ce droit, jusqu’à la “race juive” qui est en-dehors de la réalité à laquelle s’applique ce droit. La zone de non-droit est similaire à une zone de “mal” ; et tous les moyens sont bons contre le mal, étant donné qu’il est lui-même sans droit, en-dehors de la juridiction de la Loi. C’est aussi toute la question de la visibilité et de l’invisibilité, dans la conformité au modèle — qui est alors le visible par excellence — évaluée en fonction des canons raciaux : si vous n’êtes pas blonds, sveltes, etc. ou bien si vous

¹¹¹ Rappelons qu’à l’époque de Freud les populations se déplaçaient peu, et qu’un mariage intervenait souvent pour justifier socialement une grossesse : les conditions matérielles sont déterminantes à plus d’un titre, ce que la psychanalyse freudienne reflète aussi bien.

portez la kippa, ou bien des habits de couleurs vives et un teint halé. Jusqu'au moment où la non conformité mène à la soustraction de l'apparaître et à la négation de l'être. Enfin, comme nous l'avons vu, plus insidieuse encore, l'exigence d'une conformité intérieure, le soupçon d'appartenir à la zone de non-droit pénétrant à l'intérieur de la zone de droit, avec la *ressemblance* : un aryen qui serait un ami des Juifs, entrerait dans une zone d'indiscernabilité avec la race juive, et pourra dès lors perdre le droit d'être jugé par la Loi.

De ceci l'on peut conclure que la politique ne cesse de faire sortir les flux humains des voies de l'espèce, par la création de classes et de non-classes, déterminant des modes culturels qui sont d'emblée en compétition pour la détermination de l'« espèce ». La question est ainsi posée de savoir si l'espèce soutenue par Freud n'est pas un mode culturel plutôt qu'une réalité naturelle. Nous allons pour préciser les traits de cette question en venir au rapport qu'entretint Freud avec la figure du chef, le détenteur du pouvoir. C'est par une anecdote que j'introduis à une telle mise en relief : nous sommes en 1933, un mois après l'accession de Hitler à la chancellerie du Reich. Par un beau jour de printemps, Freud reçoit à Vienne, amenés chez lui par l'un de ses amis italiens, une patiente et son père, lequel se trouve être un proche de Mussolini. L'homme demanda à Freud d'offrir l'un de ses livres et de le dédicacer à l'intention du dictateur italien : le psychanalyste choisit un exemplaire de *Pourquoi la guerre ?* écrit en collaboration avec Einstein, et y inscrivit la dédicace suivante : « A Benito Mussolini, avec le salut respectueux d'un vieil homme qui reconnaît en la personne du dirigeant un héros de la culture ; Vienne, 26 avril 1933 ». Paul-Laurent Assoun, qui a mené l'enquête sur cette histoire à travers les récits qu'en donnèrent Jones et l'ami de Freud présent ce jour-là, conclut ainsi : « L'homme d'Etat est le détenteur de la puissance (sens littéral de *Machthaber* [le mot utilisé par Freud et rendu ci-dessus par « dirigeant »]) ; mais il dépend de lui d'orienter cette puissance en force ou violence (*Gewalt*) ou au service de la *Kultur* — qui, elle-même, Freud y insiste, requiert une force vigoureuse de protection. Comme Freud ne place aucun espoir précis dans la transformation sociale et qu'il n'est pas dupe de la soif de puissance de Hitler, *Machthaber* ennemi de la *Kultur*, dont la violence est la fin, il est contraint de se référer à l'idée d'individualités puissantes qui, de fait, exercent le pouvoir. [...] il prétend donc orienter les détenteurs du pouvoir vers cette « dictature de la raison » qui est le moins mauvais destin de la civilisation. »¹¹² Nous retrouvons le pessimisme de Freud et son espoir quant à la venue d'une ère scientifique de l'humanité, entremêlés aux deux questions de la culture et du pouvoir, derrière lesquelles l'on sent courir, et derrière la naïveté ici du psychanalyste quant à l'homme Mussolini, le problème de la *morbidité dans la culture*. Il y a quelque chose comme de la fatigue chez Freud, à cet endroit-là, une résignation. Peut-être que ce qu'il avait découvert dans la psyché humaine avait quelque chose d'éreintant ; la mainmise sur sa propre psyché du principe de réalité, ce surmoi scientifique, est peut-être encore davantage à mettre en cause. Mais n'est-ce pas du côté de la mort elle-même qu'il faudrait chercher ? Sarah Kofman, dans son livre sur « la femme dans les textes de Freud », nous rappelle les angoisses de ce dernier face à la mort : une angoisse que l'on retrouve chez lui, éminemment, face à « l'énigme de la femme ». Qu'y a-t-il de si angoissant dans la mort, la femme, les psychoses ? L'expérience d'une perte des limites du moi, serait-ce seulement comme identité sociale ; et du même coup, l'expérience d'une *perte de maîtrise*.

¹¹² Paul-Laurent Assoun, *Freud et Mussolini*, in *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1984, pp. 235-236. A noter qu'à l'époque Mussolini encourageait les fouilles archéologiques, ce qui a pu participer à la vision que Freud s'en était construite comme un possible défenseur de la culture. On se souviendra néanmoins que les fouilles en question avaient sans guère de doute pour objet la valorisation du « grand passé » romain dont se réclamaient le fascisme italien (*fasci*, faisceaux, symbole du pouvoir dans l'empire de Rome).

Chez Freud et à côté de Freud existe d'ailleurs un autre avantage à ce qu'un chef fort soit à la tête de la foule ou de l'Etat : car ainsi on crée un *surmoi collectif*¹¹³. Or si la chose est, du moins espérée, productrice de stabilité, et si l'ère scientifique de l'humanité ne peut se préparer qu'en temps de paix sociale, on perçoit bien l'avantage que pouvait connoter une telle organisation à l'esprit de Freud et de certains de ses contemporains. Mais s'il est « bon » de constituer un surmoi collectif, le ça quant à lui doit rester individuel. C'est peut-être bien une des raisons pour lesquelles Freud refusait les thèses de Jung sur un *inconscient collectif* : le ça *doit* être individuel, rapporté en chacun d'après la césure opérée par le complexe oedipien, et ne pas communiquer avec les autres ça. Si on perd tous ces ça refoulés dans leurs coins, on perdrait du même coup le rapport de résistance du moi au ça, on perdrait la singularité de cette césure déterminante pour l'individuation, on risquerait même de perdre la valorisation du surmoi par le moi. Autrement dit, « la porte ouverte au chaos ». Il est d'ailleurs intéressant de revenir sur les origines du ça freudien, pour comprendre comment le psychanalyste l'a différencié de ses origines : je fais référence à Groddeck et à son *Livre du Ça*. « Je pense », dit-il, « que l'homme est vécu par quelque chose d'inconnu. Il existe en lui un « Ça », une sorte de phénomène qui préside à tout ce qu'il fait et à tout ce qui lui arrive. La phrase « Je vis... » n'est vraie que conditionnellement ; elle n'exprime qu'une petite partie de cette vérité fondamentale : l'être humain est vécu par le Ça. »¹¹⁴ Freud reprend le terme, mais en modifie complètement la portée. Cela n'aura plus rien à voir avec cette expérience groddeckienne d'un *déMoiment*¹¹⁵, d'une fluence des limites du moi, mais servira au contraire à arrêter ces limites, à fermer le moi, par la mise en opposition du ça au surmoi. Nous pourrions dire ainsi pour synthétiser que le moi peut être ouvert ou fermé (degrés) : il peut être tenu ouvert en tant que carte par la puissance affirmative d'une conscience, il peut être fermé lorsqu'il est pris comme moi-sujet dans un système du jugement, lequel est mis en place pour contrer les angoisses du Mâle face à la perte de sa souveraineté, et assurer le champ libre à sa pulsion d'emprise sur les femmes et sur l'espèce.

Antonin Artaud écrivait dans *Héliogabale* : « tout est double. Et ici commence l'affolement. Et l'anarchie qui engendre la guerre, et le massacre des partisans. Et s'il y a deux principes, l'un est mâle et l'autre femelle. // Mais, et voilà la raison de la guerre : les partisans du Mâle ne croient pas en la coexistence des principes, et pour eux le Mâle intelligible demeure seul, à l'origine de tout. »¹¹⁶ Rien de tel pour couper le pouvoir de la femme et de la mère que de produire une historicité à la génération humaine qui remonte jusqu'aux origines du temps et y place un Père originaire. Rien de tel pour couper le pouvoir de la mort que de parier sur « l'immortalité potentielle »¹¹⁷ de l'espèce. Et face à la mort individuelle, face à sa propre mort, Freud a été on ne peut plus attentif à la construction et à la protection de sa psychanalyse, sa propre postérité. Or il paraît clair aujourd'hui que, dans la mesure où elle s'étend *unilatéralement* à 'l'humanité', une telle attitude débout le devenir et ferme l'avenir. A la place de l'inconnu, c'est le même qui sort du ventre des femmes, des femmes réduites à prendre la figure de ces Mères de l'Être qui faisaient frémir Faust, gardiennes et adoratrices d'un pilier phallique institué dans les profondeurs de l'être humain¹¹⁸. L'intelligible du monde et le savoir objectif dominant le vivant, ne laissant éclore que ce qui a *déjà* été compris et que l'on a reconnu être sans risque, toutes choses qui, dans la vision de Nietzsche, se rapportent à une *culture de la mort*.

¹¹³ Voir notamment : Jacques Le Rider, *Cultiver le malaise ou civiliser la culture ?*, in *Autour du « Malaise dans la culture » de Freud*, op.cit., p. 93.

¹¹⁴ Georg Groddeck, *Le Livre du Ça*, Editions Gallimard/tel, Paris, 1963, p. 20.

¹¹⁵ Ibid., p. 288.

¹¹⁶ Antonin Artaud, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, op.cit., p. 130.

¹¹⁷ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., ch. 5, p. 93. Freud est très proche ici d'une des thèses que Platon développe dans le *Banquet*.

¹¹⁸ Goethe, *Faust I et II*, Editions Flammarion/GF, Paris, 1984, p. 274 (2^e partie, acte I).

Ce n'est pas face à autre chose que le vingtième siècle sera si joyeux dans son entreprise de destruction de la culture, dont nous avons eu un aperçu tantôt avec le discours d'Artaud sur les chefs-d'œuvre. C'est de ce point de vue-là d'ailleurs que, dans les mêmes années, Hitler tire du côté de Nietzsche, pas du tout à propos d'un racisme qui est tout ce que le philosophe méprisait¹¹⁹, mais en lien avec *Le Crépuscule des Idoles* et *L'Antéchrist*, où l'on trouve les textes les plus polémiques de Nietzsche, contre la culture de la mort qui est pour lui la culture des faibles, à laquelle il voulut donner un contre-mouvement. Dans sa forme, le discours sera repris par Hitler, mais quant au fond on peut avancer sans sourciller qu'il n'y avait rien compris. Il y a entre les deux une distance incompressible dans la compréhension du concept de « faible » : pour Nietzsche, les racistes sont parmi les faibles, parce qu'ils prêchent en fonction d'un idéal, utilisent les penchants faibles de l'homme, ces penchants au laisser-aller-à-être dont le christianisme avait déjà su profiter, ils ont besoin d'un Dieu, d'une figure paternelle, d'un *Führer*. C'est une élémentaire faute de goût. Le surhumain de Nietzsche n'a pas besoin d'un idéal, le surmoi est chez lui fondu dans le devenir, dans l'affirmation tragique de la vie et de son énigme. Le surhumain n'a plus que faire d'un "monde vrai", ne souhaitant plus que le monde vivant, où « [c]e qui justifie l'homme, c'est sa réalité »¹²⁰. C'est le monde aussi vers lequel, à sa manière, se tendait Artaud, ce monde de l'infini dehors, où la conscience *peut* s'étendre, non parce qu'on aurait la certitude scientifique qu'elle le peut, *mais parce que c'est son vouloir* de prendre part à la vie telle qu'elle est, cruelle et ardente.

« Ecrasez l'infâme ! », c'est la formule que Nietzsche reprenait à Voltaire et qu'il lançait contre le christianisme et sa culture de la mort. Mais la volonté d'en finir avec la culture de la mort, de mettre fin au jugement de Dieu, n'est pas la disparition de toute culture, c'est au contraire l'instauration d'une culture de la vie, qui va avec un critère permettant de déterminer ce qui mérite et ce qui ne mérite pas d'être appelé *ainsi* culture. Nietzsche produisait ainsi un jugement de connaissance, fonction de ce qu'est d'après lui toute vie : une volonté de puissance, volonté de la vie de se vouloir elle-même davantage, volonté qui se conduit dans des formes qui lui permettront un tel "davantage", quelles que soient ses valeurs. Or c'est dans cette *vision*, entre mort de la culture de troupeau et naissance de la culture du surhumain, que Deleuze entrera pour nous dans la danse : « [l]'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce »¹²¹. Lorsque Deleuze écrit cette thèse, il vient d'exposer comment les instincts les plus parfaits lui paraissent appartenir davantage à l'espèce, et comment l'être humain, en créateur d'institutions, « [intègre] les circonstances dans un système d'anticipation, et les facteurs internes, dans un système qui règle leur apparition, remplaçant l'espèce. » Le sens de l'espèce est complètement modifié par rapport à ce qu'il était chez Freud : au lieu de rejoindre l'espèce, l'homme ne fait que la laisser derrière lui. Ainsi, même lorsqu'il soutient l'Eros de l'espèce, Freud serait en fait en train de promouvoir une certaine institution culturelle, en train d'intégrer les circonstances psycho-politiques dans un système d'anticipation, et ainsi en train de remplacer l'espèce par une *vision* de l'espèce.

La réflexion deleuzienne doit bien faire apparaître une chose : c'est que le surmoi n'y existe plus dans sa conscription psychique comme une réalité seulement de fait, mais d'emblée comme un composé de fait (par l'intériorisation, la naturalisation) et de droit (par l'anticipation et la réglementation). S'en prendre ainsi à la réalité du surmoi relève alors d'un certain immoralisme, puisque on va à l'encontre du dégoût, de la pudeur, des aspirations

¹¹⁹ « J'apporte la guerre. *Pas* entre peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes, qui, de l'exaspération des égoïsmes et des vanités antagonistes des peuples, fait un principe, et presque un devoir. » in Friedrich Nietzsche, frag. post. 25 [1], Décembre 1888.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, § 32.

¹²¹ *Instincts et institutions / textes choisis et présentés par Gilles Deleuze*, Editions Hachette, Paris, 1971, p. XI.

idéales esthétiques et morales, qui pour Freud, « telles des digues, resserreront [le] cours »¹²² de la pulsion sexuelle, et guideront l'individu vers l'accomplissement de son désir dans la civilisation pour le bien commun de l'espèce. L'immoralisme n'est pas seulement en ceci un effort du présent envers le passé, pour s'en séparer et créer de nouvelles voies ; mais aussi le résultat d'un diagnostic que de nombreux auteurs ont hérité de Nietzsche : « si la raison de l'humanité croît avec une si extraordinaire lenteur que l'on a pu nier parfois cette croissance dans la progression générale de l'humanité, à qui faut-il s'en prendre, si ce n'est à cette solennelle présence, je dirai même omniprésence, de commandements moraux qui ne permettent même pas à la question *individuelle* du « but » et du « comment » de se poser. »¹²³ — — De quel individualisme s'agit-il ? S'agit-il de ce narcissisme que Freud déplorait, où l'individu se prend lui-même pour la règle de tous ? S'agirait-il plutôt de l'attitude adoptée par Artaud pour sa propre survie ? Quelle est la part de déni de la réalité dans un individualisme, et quelle est la part de lutte qui profite aussi à la communauté ?

Michel Foucault, dans un passage de son livre *Le Souci de soi*, met en perspective trois types d'individualisme qui nous donneront d'y voir un peu plus clair. Nous aurons ainsi tout d'abord 1° une attitude, sociale et individuelle, « caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève », 2° un individualisme compris dans « la valorisation de la vie privée », et 3°, un individualisme déterminé par « l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. »¹²⁴ De ces trois dimensions qui se combinent entre elles, nous pensons reconnaître le narcissisme freudien surtout dans la première, et l'individualisme dont parle Nietzsche surtout dans la troisième. La société capitaliste dans laquelle nous vivons aujourd'hui a sans doute tiré du côté du narcissisme, mais ceci conjointement à une forte valorisation de la vie privée, qui réfrène l'individualisme du rapport intense à soi. La valorisation de la vie privée c'est aussi la valorisation de l'infime dedans telle que nous l'avons rencontrée chez Artaud, ce sont tous ces ça refoulés dans leur coin, tous ces ça-qu'un-pour-soi, cette tristesse de la fragmentation bourgeoise, télévisée dans le vide de la civilisation. Nous verrons dès lors une distance entre cet individualisme artificiel — artificiel dans la mesure où l'individu ne s'y prend pas lui-même pour domaine d'action, mais absorbe réactivement les formes sociales dominantes qui assurent la valorisation de sa vie privée — et l'individualisme intense que défendent Foucault et Nietzsche, lors duquel un *combat entre soi* est mené par les moyens et pour les buts qui naissent de l'expression d'une singularité et la façonnent à leur tour. Il est important de bien voir aussi que ce troisième type d'individualisme n'est pas si proche du premier qu'on pourrait le croire, en ce que la lutte entre soi fait d'emblée apparaître la lutte qui se mène au niveau de la communauté, à l'intérieur des collectifs, et permet d'y entrer activement dans la construction du réel commun.

Or Freud n'était pas étranger à une telle lutte d'entre ses propres forces, mais il s'est aussi construit une responsabilité de médecin de la civilisation, pour laquelle il pensait adéquat de sauvegarder un ordre moral, relativisé à une échelle humaine. Prudence nécessaire en son temps ? Et qu'en sera-t-il trente années après sa mort ? Septante années ? C'est là une ligne de pensée dont nous suivrons l'évolution dans la prochaine section, puisque, entre l'individu et la société, cette question des contraintes individuelles, des contraintes collectives et de leur interpénétration, joue un rôle essentiel dans le problème du jugement. Si l'être humain peut en effet laisser derrière lui l'espèce, l'individu n'est rien sans le collectif, et la lutte entre soi

¹²² Sigmund Freud, *La sexualité infantile*, in *Trois essais sur la sexualité*, op.cit., p. 199.

¹²³ Friedrich Nietzsche, *Aurore*, livre II, § 107.

¹²⁴ Michel Foucault, *Le souci de soi*, Editions Gallimard/tel, Paris, 1984, pp. 53-94.

n'est possible à son tour que dans des sociétés stabilisées dont il nous appartient d'engendrer la justesse et la respiration.

*

L'analyse telle que nous l'avons menée dans cette section nous a permis de dégager certains concepts du complexe de jugement où, *potentiellement*, ils se trouvaient pris : par exemple la question du moi, qui, lorsque sorti de son rapport bi-univoque au ça et au surmoi, peut, dans le concept de "carte" prendre un relief tout différent, celui de l'interface avec l'altérité du soi, le dédale machinique à quatre dimensions par lequel nous rencontrons le réel dans le corps et dans la pensée. Mais le concept de surmoi pourrait aussi être repris autrement. Et il faut dire tout d'abord qu'une critique argumentative du surmoi n'élimine nullement la nécessité de disposer d'une telle concrétion psychique, et plus encore, qu'une telle critique ne suffit pas à défaire une telle concrétion. De plus, il semble peu probant de prétendre que l'être humain puisse se passer d'une instance psychique qui lui dira ce qu'il doit et ne doit pas faire, mais non pas alors nécessairement en suivant des dogmes absolus, ni seulement dans la relativité d'un flux social, mais dans les règles qu'un individu ou un collectif sont capables de se donner, et de faire respecter dans la lutte des forces qui s'engage entre soi. Nous pourrions parler alors d'un *surmoi facultatif* : ce n'est plus seulement un surmoi "hérité", mais un surmoi qui est *entrepris* par une conscience comme un composé de fait et de droit qu'il est possible de combiner et de transformer dans la production des formes individuelles et collectives. Son caractère de commandement n'est plus alors que dans la mesure où le combat *entre soi* lui donne de la valeur, et ainsi, il n'est pas ce lieu surplombant d'un conformisme morbide qu'est le surmoi impératif par rapport à un moi surdéterminé, mais comme la résultante oblique des forces d'anticipation et de conservation.

C'est toute la distinction que fait Foucault entre *morale* et *éthique*, une distinction que je me propose de reprendre à partir de maintenant. Le terme 'morale' est en effet lui-même ambigu, puisque on l'entend d'une part comme un ensemble prescriptif, et nous l'avons entendu ainsi la plupart du temps, sous l'aspect aussi de l'absoluité de tels ensembles imposés au travers d'une posture de surplomb ; et d'autre part, 'morale' peut être entendu comme *l'attitude* d'obéissance, de résistance, de négligence et/ou de respect, que les individus et les collectifs font valoir en face de tels ensembles prescriptifs. Foucault parle alors de la « *détermination de la substance éthique* »¹²⁵, qui est toujours l'œuvre d'une singularité (individu ou collectif). Je ne chercherai pas à déterminer ici ce qu'entend exactement Foucault par "substance". L'expression ci-dessus va plutôt me servir de point de pivot. J'aimerais en effet donner immédiatement à entendre Artaud, parlant de « la consistance de ma propre substance » : substance qu'il ne parvenait à éprouver qu'à travers une schizophrénisation, une séparation de son esprit dans laquelle "se" produisait une animation, conscience-résistance survenant dans les circonstances. Il m'importe, pour continuer l'élaboration des questions qui ont été soulevées, d'avancer qu'un être humain conscient, en tant qu'il est conscient d'être conscient, peut se définir dans une certaine schizophrénie. Nous parlons de réflexivité, mais d'une réflexivité qui n'est pas seulement un donné, qui peut être travaillée, construite, produite, et qui a ses dangers. Une réflexivité qui a aussi trait à notre manière de sentir et de comprendre la réalité dont nous sommes, notre manière de nous inscrire en elle. Dès lors une telle production, lorsqu'elle se fait d'entre nos propres forces, peut être définie comme un *processus de singularisation*. Et nous y retrouverons un régime de subjectivation, mais qui résulte d'un rapport intense à soi, une subjectivation éthique qu'on pourra opposer aux subjectivations morales, qui prennent l'individu dans l'orbe d'un monde déjà créé.

¹²⁵ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Editions Gallimard/tel, Paris, 1984, pp. 36-45.

Nous chercherons dans la prochaine section à comprendre un peu mieux en quoi consiste ce jugement que j'ai qualifié d'*animique*, en cherchant en quoi il différerait des jugements moraux et socioculturels, reprenant la question du *corps sans organes* et des possibilités qu'il pourrait constituer « d'en finir avec le jugement de dieu ». Entreprise qui, comme je l'ai déjà évoqué, n'apparaît pas sans des risques qui lui sont propres. Si le jugement absolu disparaît, les deux autres jugements deviennent en effet potentiellement beaucoup plus "dangereux", s'accaparant des morceaux d'absolus restants, comme l'avait senti Freud, comme nous verrons que Deleuze l'a aussi senti. Mais Artaud donnait le corps sans organes non seulement dans un « pour en finir » : il le donnait comme le moyen d'un changement de paradigme. Et c'est bien là que nous pourrions faire jouer et éprouver le jugement animique, pour lequel, si « le monde n'est pas encore constitué », le monde est aussi "toujours déjà constitué", et c'était le thème de la cruauté chez Artaud, l'essentiel étant pour ce dernier de ne pas en fixer l'*idée*, d'en affirmer le devenir. Car une telle idée fixe, plan de synthèse objectif du réel, diverte la constitution de la substance propre, empêche la singularisation des distances-résistances. L'éthique est alors dans la lutte paradoxale des forces qu'une singularité mène pour ses *pourquoi* et ses *comment*, au niveau de la sensibilité et de l'intellect, tant il me semble que l'être humain ne peut développer sa puissance que dans l'élaboration de ses facultés.

Pour conclure cette section, nous pouvons dire ainsi que, pour Freud, pour Nietzsche, la valeur d'une thérapie, d'une éducation ou d'une culture, est à chaque fois donnée par son rapport de fidélité aux forces vives du devenir : et la question demeure, pour nous, de savoir comment ces forces seront le mieux servies par la pensée. Quelles sont ces forces ? En fonction de quoi les déterminer ? Selon quelles formes les entreprendre ? Le trajet que j'ai accompli dans ce mémoire est lui aussi déterminant en cela, comme est déterminante, pour autant que je puisse en juger, l'attitude de mon lecteur. Et ce n'est pas d'une manière différente que la psychanalyse ne se pense pas elle-même comme une institution rétrograde. Dans une société où l'individu est isolé du groupe, où la vie privée est valorisée, la psychanalyse répondait et répond encore à un besoin. Ce qu'on peut critiquer en elle tient alors d'une part à cette réactivité, qui ne se comprend pas d'emblée dans l'anticipation. Mais surtout, comment mettre de côté le fait que ce sont des personnes avant tout qui se font "psychanalystes", des cartes psychiques singulières qui définissent autant de "psychanalyses" différentes, en prise avec des conditions socioculturelles et vitales différentes ?

Nous allons dès lors suivre le devenir d'une opération qui consistera à entraîner la psychanalyse dans un dehors. C'est l'expérimentation que mèneront Deleuze et Guattari : mettre la psyché directement en prise sur le réel politique et cosmique. Montrer que si les masses suivent des chefs, que si les êtres humains en viennent tantôt à désirer leur propre répression, ils ne sont pas en cela seulement séduits comme de pauvres ânes, incapables de planter leurs choux. Mais qu'ils participent à cette culture du chef, qu'ils cultivent le chef en eux et dans la société qu'ils génèrent. « C'est toujours l'imitant qui crée son modèle, et l'attire. »¹²⁶ Et avant de nous demander si une telle proposition est *vraie*, nous devons nous demander quelle "vérité" est encore possible en philosophie. Le fait est qu'une telle posture relèvera d'une nouvelle *exigence* : parce qu'elle entreprend l'homme de la vie de tous les jours, non plus comme une masse inculte dont il faudrait faire quelque chose, comme un sable dont on assurerait la cohésion avec un peu d'eau, auquel on donnerait forme grâce à des moules idéologiques en plastique, *Hitler on the beach*. Mais comme une Terre aux riches géologies, tout en courbes désirantes et labyrinthiques.

*

¹²⁶ Deleuze et Guattari, *Introduction : rhizome*, in *Mille Plateaux*, op.cit., p. 21.



Albert-Edgar Yersin – *Work in progress I* – 1969

Philosophie du corps sans organes

III. 1. La révolution moléculaire

Et Hannibal traversa les montagnes avec ses éléphants.

IL Y PERDIT UN ŒIL, - 217.

A partir d'une vitesse de marche très lente, nous allons extraire dans la section qui s'ouvre les fluences rapides d'une vision. Et inversement, rabattre les vitesses infinies vers un œil restant, pour tenter de rendre possible une perception de la lenteur. La question qui se pose en effet dès le premier abord de cette philosophie est dans le rapport à son style, fluent, rapide, comme une anguille filant dans le milieu d'électricité statique qu'elle génère. Elle, car la pensée de Deleuze et Guattari n'est pas sans un aspect systématique qui est l'*en-acte* d'une vision dont la puissance « peut seule dégager ce qui est bon ou mauvais, ce qui est nouveau ou non, ce qui est vivant ou non dans une construction de concept »¹²⁷. Le 'système', à ce qu'il m'a semblé, doit être pensé chez eux dans la génération d'une substance éthique, c'est elle qui opère une « coupe » dans la complexité multiple du réel, qui fait consister ce chaos sur un plan¹²⁸. Le système lie les différentes dimensions de la pensée, et repasse par elles à des vitesses variables en rapportant toujours les concepts à des *circonstances*, celles qui entrent dans la création d'une consistance singulière. La volonté de vérité du philosophe se comprend dès lors immédiatement comme volonté de puissance¹²⁹, le système constituant des *vérifacteurs* immanents à la pensée d'une vie qui se veut, comme nous aurons l'occasion de le questionner dans cette section. Car n'est-on pas toujours plus qu'à moitié aveugle lorsque l'on veut penser ainsi sans distance avec le devenir ? Ne s'est-on pas crevé volontairement un peu plus qu'un œil pour pouvoir devenir créateur dans un tel milieu ? La tentative de créer un « système ouvert »¹³⁰ — où c'est précisément l'ouverture éthique qui assure la systématité — est le premier point qu'il faut marquer dans la pensée de Deleuze et Guattari, puisque aussi bien nous allons ramasser ce système sur lui-même dans les pages qui vont suivre, et le confronter à des questions qui ne sont pas toujours les siennes, qui ne peuvent pas, de fait, partir des mêmes circonstances. Le fait est qu'une philosophie qui se pense elle-même dans la génération de sa propre substance, et non plus dans la découverte de la vérité en soi, modifie d'emblée l'horizon de sa critique. Quelle distance créer à cet égard ? Et ne pourrions-nous le faire qu'à travers *notre* réalisation du 'réel', notre « milieu » ?

« Chacun travaille et fabrique avec le morceau de placenta qu'il a dérobé et qui ne cesse de lui être contemporain comme *milieu* d'expérimentation »¹³¹. Ce morceau de placenta, nous diront Deleuze et Guattari, c'est du 'désir', une matrice de réels. Nous qui écrivons ou lisons

¹²⁷ Gilles Deleuze, *Entretien sur Mille Plateaux*, in *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990, p. 49.

¹²⁸ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit, Paris, 1991, dans le chapitre 2.

¹²⁹ « Leur « connaissance » est *création*, leur création *législation*, leur volonté de vérité — *volonté de puissance*. » in Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 211.

¹³⁰ C'est la question de l'entre-deux, et non celle d'une cohérence globale des énoncés qui ferait "système" : il s'agit d'intervenir, de s'inscrire dans la vague du devenir, et les concepts serviront en ce sens d'*intercesseurs*. Par rapport à la question de la réflexivité, l'important semble ici de comprendre l'acte réflexif d'emblée dans son acte, en tant qu'il (nous) fait exister "entre" le constitué et le non-encore-constitué. C'est en ceci que, comme nous le verrons avec le constructivisme, *la création remplace la réflexion*. Voir notamment dans *Pourparlers*, les textes intitulés *Les intercesseurs* et *Sur la philosophie*.

¹³¹ Gilles Deleuze, *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in *Deux régimes de fous*, op.cit., pp. 73-74. Souligné par moi.

vivons avec un tel milieu, nous ne pouvons désirer sans y participer ; nos forces s’y forment, dans la contemporanéité de nos déterminations éthiques. Ce sont ces morceaux de compréhension que je partage avec mon lecteur, sans avoir besoin d’être d’accord, seulement parce que nous sommes passés par les mêmes agencements déterminants de mots et les affirmons chacun dans notre trajet singulier, dans notre manière de faire “milieu” avec eux et d’y prendre de la vitesse¹³². Ce trajet déborde donc la seule signification de mes énoncés, par tout ce qui existe à côté d’eux dans le tissu dynamique où ils sont entrepris. Les vécus, les rythmes, des manières de désirer qui ne sont certainement pas les mêmes, de vous à moi, et qui ne sont pas forcément significatives, puisque le désir s’expérimente aux seuils des savoirs, à la limite de l’informulable plutôt que dans l’orbite déjà formulée d’une discipline. *Qu’est-ce que le désir ?* Comment est-il pensé dans la philosophie de Deleuze et Guattari ? Nous le verrons, “moléculaire” sera ici l’un des maîtres-mot. — Or si une molécule désire, nous voyons bien que ce “désir” n’est pas à comprendre comme une intention dirigée vers un but. C’est bien plutôt l’oblique d’Artaud que nous allons retrouver, un désir définissable comme l’*en-acte* de toute création, de toute vie. — Un détour du côté de l’étymologie peut être éclairant à cet égard : “désirer” est issu du latin *desiderare*, composé en *de* (à valeur privative), du latin *sidus, -eris* “astre”. Le verbe signifie donc littéralement “cesser de contempler les étoiles”. Mais ici se fait une division, suivant que l’on entend dans cette cessation un retour à la terre ou la constatation de l’absence. Le désir est-il dans le manque d’un objet, ou est-il dans l’oblique d’un regard toujours déjà détourné de “l’objet” ? La position adoptée par Deleuze et Guattari à cet égard est fondamentale : le manque d’objet est compris par eux comme n’étant qu’une *manière* d’être déjà détourné de “l’objet”. C’est que “l’objet” en tant que forme idéale ou représentée est toujours constitué à partir d’un régime de signification et d’une posture de sujet ; or si tout désir est moléculaire, comment une molécule désire-t-elle ? Elle suit la nature des forces qui la composent, et *n’a pas besoin d’objet*¹³³.

« Il faut des vitesses infinies pour composer les êtres lents que nous sommes »¹³⁴ disait Michaux, souvent cité par les deux philosophes, et les êtres humains ne seront tout d’abord pas autre chose que de tels composés moléculaires. Que ces molécules composent un être humain et tendent *ainsi* vers un objet, c’est donc toujours déjà du désir, même lorsque un appétit manque de son objet c’est un acte. Un désir qui est plein, neutre, un désir qui n’a pas de sens en soi, qui n’a de “sens” qu’entrepris dans un composé humain culturellement élaboré. Penser dans ces conditions, c’est donc aussi désirer, *en même temps* qu’être entrepris culturellement. C’est entrer dans un devenir qui, dans l’*en-acte* où il se constitue, prend des allures différentes, et s’y enveloppe comme dans une gaine de souffles où se développent ses intensités. Penser relèvera dès lors, comme nous le verrons au chapitre 2, d’un constructivisme, dans lequel nous expérimentons notre propre composition, dans son rapport notamment avec des pensées et des circonstances psychiques et culturelles qui modifie notre composition, l’oriente, la polarise. Alors d’emblée, et pour ne pas perdre l’élaboration déjà accomplie jusqu’ici de *notre* milieu d’expérimentation, je vais dans ce premier chapitre essayer de rendre certains concepts de Deleuze et Guattari, dont certains que nous avons pu rencontrer ou approcher au cours de nos analyses précédentes. Il s’agit d’assurer une série de valences, pour retrouver la terre que nous venons de quitter sous une autre forme, et en cela, de parvenir à une saturation suffisante du milieu pour en faire saillir les écueils.

¹³² Cette question du milieu et de la vitesse me rappelle cette phrase d’Artaud : « au milieu de tout dans l’Esprit ». Il y a là quelque chose qui se constitue comme « centre de célérité », diront Deleuze et Guattari, dans le retour du désir vers son acte. Cf. infra III.2.3.

¹³³ A la manière dont Artaud pouvait dire : « le corps est plein et n’a pas besoin d’organes », raison pour laquelle il faut en finir avec « l’idée, l’idée et son mythe », qui fait croire qu’il y a manque *avant* qu’il y ait plein.

¹³⁴ Cité notamment, de manière partielle et non signalé comme faisant référence à Michaux, dans *Qu’est-ce que la philosophie*, op.cit., p. 39. Deleuze et Guattari s’approprient l’expression et la rejouent.

Milliards, mille ans, milieu, c'est le rapport entre l'être humain et le nombre, entre l'être humain et le temps, entre l'être humain et les circonstances dont il est lui-même. Selon le nombre, selon le temps, selon le milieu, formeront trois têtes de ponts qui nous permettront de rassembler une pensée dans l'horizon d'ensemble qu'elle dégage. La première partie de ce chapitre concernera la culture : dans la suite de ce que nous avons abordé dans la section précédente, il s'agira de saisir comment Deleuze et Guattari pensant la culture produisent le terrain de leurs propre expérimentation, dans ce rapport au nombre que nous n'avons cessé de rencontrer, entre l'individu et la société, l'un et le beaucoup, désirs singuliers et investissements de groupe (comment le jugement est-il impliqué dans ce rapport au nombre ?). La seconde partie, selon le temps, nous verra surgir dans le capitalisme, pensé comme un mode culturel en particulier, où nous chercherons à rendre compte de ce qui a changé depuis Freud et de ce qui en résulte pour la pensée et l'expérience. Dans la troisième partie enfin, je chercherai à déterminer les rapports entre capitalisme et schizophrénie, cette « maladie de notre époque », ce processus psycho-social de « notre » présent. De *notre* présent ? Peut-être, oui. Mais jusqu'à... quand ?

1. Grégarité et corps pleins.

Mille milieux d'expérimentation différents, circonstanciés, modalisés. Dix milliards d'êtres humains qui ne sont pas seulement comme dans le mot de Nietzsche des 0 à la suite d'un seul 1, mais autant de singularités existentielles. De telles singularités, ni unes ni multiples, ni sujet ni objet, les être humains le sont toujours, chaque individu est un composé moléculaire désirant dans la mesure que son ordre de composition détermine. Conséquence, « l'humanité » en tant qu'espèce n'existe absolument pas : pur effet statistique (mais non sans effet pour autant). Qu'est-ce que c'est, cette « humanité » qui subsumerait tout le singulier, qui prendrait les individus comme les molécules d'un seul macrocosme ? Spinoza aurait parlé de *confusion imaginative*, par quoi l'on comprend qu'à partir d'un certain nombre, l'imagination ne parvenant plus à se représenter distinctement les singuliers, se forme une image générale de leur addition, dans un ensemble abstrait de la réalité des singuliers sans lesquels pourtant cet ensemble perd toute consistance substantielle. Dix milliards, l'imagination se contente de moins pour se sentir prise de vertige.

Cependant l'analyse spinoziste ne rend pas compte, à mon sens, du potentiel culturel d'un tel ensemble statistique. Nous trouvons avantage à parler avec Nietzsche d'*idéalisation*, ce qui nous permettra de rendre la dynamique artiste qui existe dans la formation de telle ou telle idée d'humanité : « idéaliser ne consiste pas, comme on le croit généralement, en une déduction, et une soustraction de ce qui est petit et accessoire. Ce qu'il y a de décisif c'est, au contraire, une formidable *mise en relief* des traits principaux, en sorte que les autres traits disparaissent. »¹³⁵ Ainsi, ce que Nietzsche nommait l'« humanité grégaire », n'existe qu'en ce que le concept parvient à faire vibrer la réalité par laquelle une certaine majorité se comprend elle-même en elle. Le concept est en ceci à différencier de ce qu'on a coutume d'appeler les universaux (*l'humanité, la loi, l'individu, etc.*) qui sont des formes vides générales, subsumant sans mettre en relief. L'idéalisation que produit Nietzsche rassemble dans les traits du concept la manière dont il a pensé cette *majorité* se pensant elle-même, se prenant pour étalon de mesure de la réalité. — Par exemple : en fonction de quoi suis-je vêtu ? Je ne suis vêtu qu'en fonction de ce que je parviens à mettre la majorité d'accord avec moi sur le fait que je suis vêtu. — Réalité pensée qui est ainsi qu'un miroir ivre accroché dans le ciel, contre lequel les pensées vont buter et se réfléchissent, s'inspirant de leurs images déformées pour soutenir l'effort de vies qui se tissent. Or si chaque idéalisation promeut des valeurs spécifiques, par une polarisation opérée dans un bloc d'identité être-sens, le concept

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *Flâneries d'un inactuel*, § 8, in *Le Crépuscule des Idoles*.

nietzschéen est porté par son amoralisme, qui le place dans une extériorité par rapport au « troupeau ». Ce concept révèle ainsi une humanité qui est nue sous l'habit de la majorité, ce que cette majorité aurait toujours tendance à méconnaître pour son propre bien. Et tandis que le troupeau coule sa vie comme du plomb dans le moule de l'époque, Nietzsche l'inactuel se trouve ainsi déporté loin du centre du pouvoir grégaire ; par rapport à la majorité, il se retrouve en position minoritaire, et valorise ce fait comme un nouveau droit qui n'appartient qu'à lui, en tant qu'il se détermine par la hauteur d'un regard qui se connaît comme une production singulière de la nature. Tout à l'inverse sera l'idéal et le sentiment de puissance d'une *formation grégaire*, qui a pour caractéristique première de tirer du nombre un droit qui lui deviendra constitutif.

Nietzsche, dans mon exemple, n'est pourtant pas sans droit : il se donne à lui-même son droit, au travers de sa pensée, dans un jugement animique. Il détermine en lui une domination, mais qui reste une domination facultative dans la mesure où il ne lui reconnaît aucune transcendance, qu'il la fait surgir au contraire comme un hasard souverain. Les majorités de droit seront bien différentes en cela, puisque elles opèrent une stabilisation lourde de leur environnement et de leur pensée : que tout devienne nécessité, inéluctable continuité sans rupture, c'est là ce qui forme la justification du droit. Majorités et minorités doivent donc être renvoyées en ceci aux rapports de pouvoir qui les sous-tendent. Par exemple, dans une société, en fonction du nombre : si une majorité domine dans le modèle des démocraties occidentales (la majorité de fait devient majorité de droit), existent des formations de souveraineté où c'est une minorité numérique qui devient le centre du pouvoir (la majorité de fait n'ayant alors pas de droit en tant que majorité). Et il y a donc entre une majorité de droit quelconque et "l'humanité" une différence dans la qualification de l'ensemble considéré, puisque dans "l'humanité" se pense toujours une majorité de fait, avec suivant les cas un droit donné par ce fait¹³⁶, alors qu'une majorité de droit peut se penser autrement qu'en terme d'humanité — par exemple une religion qui mettrait en avant telle ou telle divinité dans l'homme comme garantie de son droit — parlant dès lors de ceux qui ne participent pas de sa destinée comme d'êtres *de moins d'être*, et donc jouissant de moins de droit, quoiqu'ils fassent partie de la majorité de fait et de "l'humanité". Ce qui qualifie une majorité de droit, c'est l'effet statistique entraîné par l'idéalisation des rapports de nombre. Et ainsi, il peut se créer des majorités de droit à partir d'un nombre très restreint d'individus, mais aussi, comme le feront valoir Deleuze et Guattari, des minorités très nombreuses sans droit majoritaire, aussi longtemps qu'elles sont dans l'invention de leur devenir, et non dans la sédentarisation pour laquelle elles inventeront alors des systèmes de poids et mesures (par exemple les Vandales qui s'installent en Afrique, les Mongols en Chine, la révolution de 1789, Mai 68).

Nietzsche décrivait essentiellement par « grégarité » un type de formation de souveraineté à laquelle appartiennent toutes les majorités de fait, pour autant qu'elles partagent ce trait distinctif : une compréhension de soi comme appartenant à une majorité de droit, dont la forme a été élevée au rang d'idéal. Deleuze et Guattari, reprenant certaines des flèches lancées par Nietzsche, élargiront la portée de cette analyse tout en cherchant à en préciser les contours. Les *formes de grégarité*, écriront-ils dans *L'Anti-Œdipe*, « opèrent une unification, une totalisation des forces moléculaires par accumulation statistique obéissant à des lois de grands nombres. Cette unité peut être l'unité biologique d'une *species* ou l'unité structurale d'un socius : un organisme, social ou vivant, se trouve composé comme un tout, comme un objet global ou complet. »¹³⁷ Ces unités ne sont pas seulement des "objets" dans le sens où nous les avons pris tout à l'heure, par rapport à l'appétition d'un sujet ; ce sont ici des objets

¹³⁶ Je pense typiquement aux *droits de l'Homme*, qui posent problème en tant qu'ils n'ont pas été édictés par la majorité de fait, mais par une minorité de droit dans des conditions culturelles déterminées. En quoi est-ce alors un droit pour tous les hommes, si ce n'est dans l'ordre de composition déterminé par cette majorité de droit ?

¹³⁷ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 409.

qui réalisent une opération biologique ou biopolitique. Ce dont je vais poursuivre l'exposé en éclairant certains termes, afin de nous permettre de bien comprendre ce qui est en jeu.

Chez Deleuze-Guattari, les concepts {moléculaire/molaire} expriment comme je l'ai esquissé plus haut une réalité ontologique. Ce ne sont pas des équivalents de minoritaire et majoritaire, mais deux concepts qui font vibrer des réalités qui existent aussi bien dans l'un que dans l'autre. Tout est composé de forces moléculaires, qui dans tel ou tel ordre de composition se rassemblent en forces molaires. L'ontologie n'est ainsi pas sans une dimension biologique ; ou pour mieux le dire, l'être substantiel des choses n'est pas en-dehors des devenirs qui le modifient (autant de *bios* comme niveaux d'organisation du vivant). Entre moléculaire et molaire, c'est ainsi toujours d'en-acte dont il s'agit, d'*être*, l'important pour nous étant que dans le moléculaire, l'être apparaît comme différence, alors que dans le molaire, il apparaît comme le "même" de différences assemblées et totalisées. — Prenons deux exemples. 1° Soit une communauté quelconque : n'importe lequel des individus qui la composent désire de manière moléculaire de toute façon, mais le moléculaire de son désir est converti en forces molaires lorsqu'il désire à travers le droit majoritaire de la communauté dont il se réclame et qui le reconnaît. Il y a déjà là une question de perspective : si l'on comprend les forces en présence à partir d'une totalisation molaire, la compréhension des forces moléculaires qui sont en jeu à l'intérieur de ce grand total est inatteignable, parce que les totalisations statistiques écrasent les singularités moléculaires qui les composent. C'est alors "une seule communauté", ce qui, du point de vue moléculaire, est toujours une abstraction, mais une abstraction fonctionnelle, et dans l'ensemble, une vue partielle de la réalité, mais qui en tant que telle transforme le désir à sa manière spécifique, le porte à se manifester différemment. — 2° Soit un individu et son appétit pour tel ou tel objet : cet appétit le place dans une posture de droit par rapport à cet objet. En fonction de quoi en effet puis-je m'acheter un disque, si ce n'est en fonction d'un jugement inconscient par lequel je me constitue comme être humain capable d'un tel appétit, avant même de me demander si je serais plus justiciable de l'acheter ou de le pirater ? (et suivant les cas une telle question ne se pose même pas, la loi et la crainte de la dénonciation étant rendues "naturelles"). Mais de toute façon, dans l'en-acte de cet appétit qui passe ainsi par plusieurs déterminations molaires, je suis bien autre chose qu'un "être humain allant s'acheter un disque", quelque chose se produit dans le milieu que je constitue avec l'environnement qui déborde les déterminations molaires et constitue conjointement à ces dernières le Réel où nous désirons.

Nous retrouvons aussi, dans la citation ci-dessus, avec le mot {organisme} cet aspect que nous avons rencontré avec Artaud d'une forme, complète et déjà toute faite, qui entreprend l'être dans une organisation organique des organes. Un « organisme, social ou vivant, se trouve composé comme un tout, comme un objet global ou complet », c'est-à-dire qu'il prend les forces moléculaires au compte d'une grande unité ("Gilles Deleuze", "l'Islam", "l'humanité", etc.), dans une organisation spécifique qui sera dès lors présumée au désir (Gilles Deleuze a toujours été "Gilles Deleuze"). C'était encore le concept de calque, par lequel nous avons saisi la manière dont les intensités peuvent être diverties sur un tel plan de synthèse objectif qui figure le plein, par rapport au vide que figurerait une non-entrée en rapport avec lui ("Pour les exclus, point de salut !" comme dit un précepte puritain). Nous devons donc comprendre le type d'idéalisation particulière que sont ces grandes « unités » grégaires, non seulement comme des idéals mais encore comme des complétudes définissant un manque dans leur processus même : le droit d'une majorité découle de cette complétude.

Avec Freud¹³⁸, l'« espèce » pouvait être considérée comme un tel *objet global*, comme une entité *sélective* par rapport à laquelle tous ceux qui prétendent ne pas appartenir à

¹³⁸ Deleuze et Guattari disent la filiation de leur pensée ici par rapport à Freud, qui « montrait bien en ce sens comment l'on passait des multiplicités psychotiques de dispersion, fondées sur les coupures ou schizes, à de

l'espèce pourront être qualifiés de marginaux ou de fous, seront considérés comme *manquant* en droit d'une qualité essentielle à la santé mentale "normale", devenue norme dans le processus de sélection opéré par une culture particulière. Mais comme tous les membres d'une formation grégaire sont en manque de la grande unité qui les tient idéalement rassemblés, les "fous" sont de fait en manque *de ce* manque "normal" et normatif. C'est bien que la grande unité rétroagit sur les singularités qui l'investissent : les grégarités naissent « de cette pression sélective qui écrase, élimine ou régularise les singularités. Ce n'est pas la sélection qui suppose une grégarité première, mais la grégarité qui suppose la sélection, et qui en naît. La « culture » comme processus sélectif de marquage ou d'inscription invente les grands nombres en faveur desquels elle s'exerce. »¹³⁹ Ce serait là la manière la plus commune par laquelle s'exercent les jugements moraux et socioculturels, mais aussi vitaux, comme nous le découvrirons mieux dans la suite ; puisque la sélection implique une garantie de droit qui est en même temps promotion d'un besoin de ce droit, créant les deux pôles d'attraction-jugé et d'expansion-jugement, entre lesquels marchent les singularités soumises au calque d'une signifiante globalisante et à un processus de subjectivation. En cela il nous faut retenir que, pour Deleuze et Guattari, ce n'est pas que la sélection et le jugement seraient premiers par rapport à la formation d'une grégarité — à cette massification qui entre immédiatement dans le cercle de sa propre reproduction, créant la *contemporanéité opératoire* de ces deux dimensions —, mais que poser les choses ainsi, qu'accentuer l'aspect premier du jugement dans la sélection, opère un renversement en faveur d'une perspective moléculaire.

Considérons l'un de ces ensembles molaires en particulier : celui du capitalisme. Le capitalisme ce n'est plus l'espèce, même si beaucoup en rêvent, c'est autre chose : un mode du *socius* qui fait fonctionner le Capital comme grande unité abstraite, bel objet complet. Les modes du socius porteront aussi le nom de *corps pleins*, qui « appartiennent à tous les types de société comme constante de la reproduction sociale »¹⁴⁰. Et à part celui du Capital, Deleuze et Guattari en reconnaissent principalement de deux autres types : le corps plein de la Terre, actif dans les formations grégaires de type territorial, et le corps plein du Despote, actif dans les formations grégaires de type impérial. Avec l'introduction de ce nouveau terme, « socius », que l'on comprendra ainsi toujours de manière modalisée, il nous faut apporter une précision qui apparaît dans la deuxième partie de *L'Anti-Œdipe*. Les modes du socius que Deleuze et Guattari appelleront des corps pleins, doivent en effet être différenciés d'avec le *corps sans organes*, ce qui nous permettra d'éviter des contresens ultérieurs : « [c]e sont les corps pleins qui déterminent les différents modes du socius, véritables ensembles lourds de la terre, du despote, du capital. Corps pleins ou matières vêtues, qui se distinguent du corps plein sans organes ou de la matière nue de la production désirante moléculaire »¹⁴¹. Le corps sans organes est ainsi définissable comme le milieu actanciel du désir, et les corps pleins ne sont pas d'autres lieux, mais le même milieu produit sur un mode différent et qui se *substitue* sur ce mode au milieu actanciel moléculaire. Une erreur consisterait à voir dans ce rapport nu/vêtu un dualisme qui tendrait vers un purisme du désir, alors que « [l]e désir n'est jamais une énergie pulsionnelle indifférenciée, mais résulte lui-même d'un montage élaboré, d'un engineering à hautes interactions »¹⁴² : c'est une matière qui est toujours d'emblée modalisée. Le moléculaire n'est ainsi pas sans forme, mais ses formes se déterminent en fonction de ses forces, la causalité efficiente étant déterminée comme première sur la causalité finale, quand l'inverse s'entend dans une vision anthropomorphe de la réalité. Ce que font alors Deleuze et

grandes vacuoles déterminées globalement, du type névrose et castration : le névrosé a besoin d'un objet global par rapport auquel les objets partiels peuvent être déterminés comme manque et inversement. » Ibid., p. 409.

¹³⁹ Ibid., p. 410.

¹⁴⁰ Ibid., p. 17.

¹⁴¹ Ibid., p. 410.

¹⁴² Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 262.

Guattari en parlant d'une matière *nue*, c'est constituer par une manœuvre tactique un mouvement qui dépouille les formations de souveraineté grégaires de leurs objets globaux.

On se souvient de cette thèse deleuzienne sur l'être humain, *animal en train de dépouiller l'espèce* ; l'espèce n'était alors pas comprise comme un mode du socius, à la manière dont nous l'avions comprise finalement chez Freud, mais justement comme ce que l'homme avait toujours déjà laissé derrière lui. D'après Deleuze, toute *culture* est un système d'anticipation des circonstances, et une réglementation de l'apparition de ses facteurs internes. Elle est un vêtement que l'homme porte pour se protéger et se construire dans son ouverture au devenir, et c'est d'autant plus un impératif de survie que l'homme apparaît davantage dans sa nudité, que le désir apparaît en lui de manière moins voilée. En ceci nous marchons avec Deleuze sur les pas de Nietzsche qui, penseur de la culture, fut aussi celui qui mit l'homme à nu à travers le concept de la volonté de puissance : c'est en effet le concept d'un retour à soi, la distance du recul et de l'illusion opératoire étant alors découverte et valorisée *comme telle* dans le jeu de masques de Dionysos. Lorsque Deleuze parlera du capitalisme, nous pourrions ainsi entendre derrière lui Nietzsche parler du nihilisme, diagnostic qu'il proposa d'une humanité en perte de valeurs, ne parvenant plus qu'avec mille soins d'acteurs à couvrir un peu sa nudité ; une humanité qui ne sait plus ignorer le caractère illusoire de ses propres illusions, et qui ne sait pas encore affirmer ce caractère par la vertu d'une surabondance tragique.

Le désir, nous le verrons davantage par la suite, est production, *pro-ducere*, c'est un conduire-l'être-en-avant, impliquant un mouvement de recul, ce dont il résulte une forme positive d'action et une forme négative en réaction, deux formes qu'il me semble nécessaire d'entreprendre comme les deux aspects d'un seul mouvement, celui de l'en-acte du désir. Les corps pleins réactifs engendrent des représentations et des idéologies qui voilent la production moléculaire, rendant ainsi inaccessibles certains questionnements ; et tandis que le corps sans organes a trait à la production désirante moléculaire, un corps plein a trait à la manière dont les désirs moléculaires sont divertis et investis dans un mode du socius qui les molarise, créant une positivité du négatif. Mais pour autant, et j'insiste là-dessus, il n'y a de désir que moléculaire pour Deleuze et Guattari, il n'y a pas de désir qui se produise molairement, puisque le molaire n'existe pas pour lui-même, bien que l'illusion réelle¹⁴³ en soit produite par l'effet rétroactif des investissements moléculaires inconscients. Le domaine molaire des représentations est un biais de la production désirante moléculaire, un type de transformation du désir moléculaire qui lui-même n'est pas sans forme, la transformation molaire n'intervenant pas dès lors sans une dose de contrainte dans la capture et la simplification des formes moléculaires. La distinction moléculaire/molaire ne reprend donc pas plus une distinction individu/institution qu'elle ne reprenait la distinction minoritaire/majoritaire. Et autant il n'existe pas de désirs purement individuels, puisque tout désir est produit par du réel et n'est à son tour rien d'autre qu'une production du réel, autant en tant qu'institution une institution n'existe pas. Ce qui est dire aussi que l'individu, pas moins que l'institution, est un être de culture, où toute culture est nature, et où toute nature est production.

Prenons un exemple qui nous mènera à la question de l'investissement : tel individu qui va faire ses courses dans un supermarché fonctionne avec le corps plein du capitalisme, non parce qu'il désirerait activement le Capital comme grande unité abstraite, mais parce qu'il entre en relation désirante avec son infra-structure (les marchandises, les codes, les prix, les agencements, etc.). Mais comment et pourquoi le supermarché existe-t-il ? Il a été construit en raison de ce que le Capital est un socius définissant une grégarité, majorité de droit, qu'à un

¹⁴³ J'écris « illusion réelle » en repensant au double chez Artaud : le double n'avait pas moins d'existence que les spectateurs, en fait la question n'est pas là. « Car, finalement, la différence n'est nullement entre le social et l'individuel (ou l'inter-individuel), mais entre le domaine molaire des représentations, qu'elles soient collectives ou individuelles, et le domaine moléculaire des croyances et des désirs, où la distinction du social et de l'individuel ne tient plus. » in Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 267.

moment donné il a semblé de valeur positive de construire un supermarché, parce que cela accroîtrait la puissance de la grégarité déjà investie dans ce socius, la sélection s’opérant ainsi à travers le supermarché qui contribue à former la grégarité capitaliste. L’investissement apparaît alors comme un *processus* lors duquel le désir connaît trois phases, subissant en chacune une conversion économique : 1° une phase de **production**, lorsque l’individu entre dans une relation désirante avec l’infra-structure du supermarché (phase que Deleuze et Guattari appellent aussi *libido*), 2° une phase d’**enregistrement**, où a lieu l’identification de la production désirante avec la sélection — d’entre les appétitions, les affections, les sensations, les intellections — qu’opère de fait le supermarché (*numen*), et 3° une phase de **consommation**, où la production désirante se reconnaît elle-même dans cette sélection, typiquement : “nous sommes tous des produits du capitalisme” (*voluptas*)¹⁴⁴. Reprenons ce développement autrement : n’importe quel individu est transformé lorsqu’il va dans un supermarché, parce qu’il entre dans des agencements qui conditionneront nécessairement les modalités de son aller-de-l’avant : “je sens que je deviens autre”. Et dans l’extension de cette transformation, le présent du désir rétroagit alors sur la production désirante : “donc j’étais”. Oui j’étais bien quelque chose avant, puisque je deviens autre maintenant, mais qu’est-ce que j’étais ? C’est là que se crée la grégarisation, dans ce moment d’identification qui inscrit la reproduction désirante dans le mode de la reproduction sociale capitaliste. Dans le troisième moment, “c’était donc moi”, on indique que la production désirante se produit maintenant en présupposant le socius à son devenir. “J’étais capitaliste avant”, un *avant* qui est à saisir non temporellement, mais en intensité, c’est-à-dire en fonction du milieu qui s’est constitué pour le désir et dans lequel il prend de la vitesse. Or qu’est-ce que « prendre de la vitesse », si ce n’est un aller-de-l’avant qui oublie son *comment* et son *pourquoi* ? La production désirante, pourrait-on dire, s’accomplit maintenant “presque sans s’en rendre compte”, ayant intégré des modes auxquels elle s’identifie inconsciemment. Le Capital comme corps plein a ainsi remplacé le corps sans organes au moment de l’enregistrement, menant à ce que la plus-value¹⁴⁵ consommable ne pourra être reprise au compte de l’individu qu’à la condition que ce dernier désire à travers la grégarité déterminée par le capitalisme.

A la question *comment un socius se forme-t-il ?* les auteurs de *L’Anti-Œdipe* nous répondent : « la forme ou qualité de tel ou tel socius [...] dépend d’un état ou d’un degré de développement intensif des forces productives en tant que celles-ci définissent un homme-nature indépendant de toutes les formations sociales, ou plutôt commune à toutes [...]. La forme ou qualité d’un socius est [...] elle-même produite [...] comme le présupposé naturel ou divin de la production correspondante à tel ou tel degré. »¹⁴⁶ C’est donc toujours à partir de la production désirante dans l’exercice de sa nudité — dans l’en-acte — que naissent les modes du socius comme vêtements, vêtements immédiatement présupposés à sa nudité, présupposition qui fera ressentir cette nudité comme *besoin* d’un tel vêtement. La production désirante va donc s’inscrire sur ce vêtement comme sur un corps plein dans le rapport auquel elle *croit pouvoir* être désir, au lieu de se prendre elle-même, dans l’exercice de sa nudité, comme la matière objective d’un corps sans organes. La production désirante fuit sa nudité vers un corps plein organisé et organisant : parce que la vie de la communauté, avec son socius, offre un avantage à sa propre croissance, même si pour le coup cette croissance est médiatisée et le manque inscrit dans le désir : « [i]l n’y a pas de société qui n’aménage le

¹⁴⁴ Ces trois phases interviennent dans l’analyse constructiviste que Deleuze et Guattari font des machines désirantes, dans les trente premières pages de *L’Anti-Œdipe*.

¹⁴⁵ Le terme, souvent employé par Deleuze et Guattari, renvoie à l’économie de Marx. Comme le disait Foucault, les deux auteurs accomplissent dans *L’Anti-Œdipe* une synthèse innovante des pensées marxienne et freudienne. Comme nous essayons de le montrer, les questions auxquelles se livrent Deleuze et Guattari sont celles qui se posent dans la coaction de ces « deux sphères ». Par ailleurs, le terme « plus-value » implique aussi une création de valeur dans l’économie psychique, et pas seulement capitalistique.

¹⁴⁶ Deleuze et Guattari, *L’Anti-Œdipe*, op.cit., p. 411.

manque en son sein »¹⁴⁷. Et ne retrouvons-nous pas là le pessimisme freudien quant à la question du refoulement et de la répression ? Mais les deux philosophes ne s'y arrêtent pas, ils poursuivent sur leur ligne, et nous sur la nôtre, afin de ne pas constituer dans la pensée une triste colonne, essayant plutôt d'entraîner ailleurs la matière de ce soutènement.

Le désir n'est ainsi pas, pour Deleuze et Guattari, en lui-même définissable par le manque, le manque étant bien plutôt le lieu d'un *contre-investissement* du désir. On rétorquera que les appétits anatomo-physiologique notamment sont définissables par le manque ; mais qu'est-ce qu'est ce "manque" sinon l'expression d'une tension, pulsion elle-même pleine ? Deleuze et Guattari détermineront plutôt que le manque est constitué lorsque l'on dépossède une pulsion de son objet ou lorsqu'on mime cette dépossession, et il aura tout d'abord fallu à cet effet constituer pour le désir cet objet, dans la réaction à laquelle constitution des représentations d'objets ont été produites. Et toute société *aménage* une telle création d'objet et une telle dépossession, au travers des grandes unités qui sont toujours à acquérir. Le manque est ainsi le résultat de la rétroaction d'un enregistrement opéré sur un corps plein, corps plein qui apparaît comme ce qui assure pour le désir la possibilité de sa propre reproduction et perpétuation. Encore faut-il que le désir y croie, soit désir dans le faisceau de cette croyance ; mais aussi bien est-il amené à cette croyance par ce que la plus-value de sa propre activité étant décidée sur un corps plein (l'individu, l'entreprise, l'institution, l'Etat, le Capital, etc.), le seul moyen pour lui d'en jouir, une fois qu'il est entré dans la danse d'une communauté, est de s'adapter la croyance qui lui en permettra la jouissance. « Cette soudure du désir avec le manque, c'est précisément ce qui donne au désir des fins, des buts ou des intentions collectives et personnelles — au lieu du désir pris dans l'ordre réel de sa production qui se comporte comme phénomène moléculaire dépourvu de but et d'intention. »¹⁴⁸

En disant cela, Deleuze et Guattari construisent une conceptualité qui permet donc d'aborder une réalité qui échappe à la préhension des formes molaires et des grandes unités. Ils cherchent à comprendre — et en ceci à favoriser — ce qu'ils nomment des « devenir », ces métamorphoses qui sont insaisissables à un niveau molaire, figé dans la contemplation des formes, et qui pourtant sont l'en-acte des changements de forme les plus déterminants à ce niveau. L'entreprise des deux philosophes est donc à la fois une quête de vérité, en regard des métamorphoses du vivant qui échappent au « niveau normal de la réalité », et une quête de puissance, révolutionnaire en ceci qu'ils cherchent par là même à faire que l'homme se détourne des étoiles idéales-logiques, pour se retourner vers le milieu moléculaire et agir au niveau des ordres de composition qui déterminent nos désirs les plus quotidiens.

2. Du Despote au Capital.

Deleuze et Guattari vont ainsi contre une idée selon laquelle le capitalisme serait la mort de la culture, ou qu'il est absence de culture, alors qu'il n'est rien d'autre que cela — portant les moyens d'aménagement du manque « à un degré de perfection inconnu jusqu'alors »¹⁴⁹ —, ne cessant de produire par là-même des sous-cultures boursoufflées et artificielles. Ce que nous verrons, c'est que d'après eux le capitalisme a surtout intégré l'anti-culture dans la culture, l'anti-production dans la production elle-même.

Mais avant d'aller plus loin sur cette pente, il nous faut remarquer à quel point ce n'était pas le même mode du socius du temps de Freud, pour Freud dans son temps, à sa manière d'être au temps, et comment cela donne lieu nécessairement à des diagnostics différents entre Freud et Deleuze-Guattari. Ce n'est pas l'idée d'un changement de paradigme, nous rencontrerons plutôt ici des changements multilatéraux, transversaux, non homogènes. N'y aurait-il pas en effet à considérer l'avant et l'après — quoi au juste ? — comme deux blocs,

¹⁴⁷ Ibid., p. 409.

¹⁴⁸ Ibid., p. 410.

¹⁴⁹ Ibid., p. 410.

le risque de laisser s'évanouir certains problèmes, dont on présupposerait qu'ils ont changé du tout au tout, du moins dans la compréhension que nous pouvons en avoir, alors que notre compréhension d'aujourd'hui émerge de la compréhension d'hier et se poursuit par-delà nous-mêmes dans l'inconnu, au même titre que les institutions humaines pollinisent dans de nombreuses directions et ne sont jamais les purs artefacts de telle ou telle époque ? Toujours des strates anciennes coexistent avec des nouvelles couches plus mobiles, diront les auteurs de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux*¹⁵⁰. Nous aborderons ainsi dans cette partie plusieurs groupes de concepts, autour de la question des signes, des modes territoriaux, du fonctionnement des socius despotique et capitaliste, qui nous permettront de comprendre la manière dont nos auteurs ont compris ce par rapport à quoi leur diagnostic sera émis.

Avec Freud, nous avons parlé de la science, et alors même qu'il entretint une "correspondance" avec Einstein, le psychanalyste n'entra jamais dans l'univers de la relativité, ce que feront ou chercheront à faire Deleuze et Guattari. Se trouve par là déterminé un certain rapport à la réalité : celle-ci n'est plus stable et homogène comme dans le modèle newtonien, mais au contraire instable et hétérogène. Quanta, mouvements browniens, théorie du chaos, accompagnent l'accession à une physique des objets de très grandes dimensions et, parallèlement, à une physique subatomique, ainsi qu'à des avancées décisives dans le domaine de la biologie cellulaire et moléculaire. Une des conséquences en est pour l'heure que la science ne peut penser que des ensembles de faits locaux, dans lesquels se découvrent des régularités, mais ces mêmes règles appliquées à un autre domaine ne rencontrent pas la même efficience. Le fond de l'univers est devenu incompréhensible, seuls des îlots peuvent être compris, agencés, approfondis. Plusieurs théories parcourent la physique qui ne se recoupent pas, mais tantôt se chevauchent ou se contredisent, existent à côté les unes des autres, complexifiant la compréhension que peut obtenir l'homme de lui-même à travers ces ensembles signifiants mais toujours partiels.

Nous pouvons mettre cela en perspective avec un autre développement, celle-ci dans le domaine des sciences humaines : c'est toute l'importance du structuralisme comme modifiant la compréhension des peuples dits primitifs, qui n'avaient jamais été considérés jusque là que comme des pans sous-évolués du grand mouvement de l'espèce humaine, dont les sociétés occidentales se réclamaient la tête et l'aboutissement. Mais là où le structuralisme pensait une structure inconsciente signifiante et universelle (qui tombe sous la critique de la décalcomanie telle que nous l'avons vue en II.2), les mouvements intellectuels des années 60 décentreront la pensée, tenteront de la faire sortir de son ethno-phallocentrisme. Sur le plan géopolitique, la décolonisation fit écho à ces nouvelles manières de penser le rapport de l'homme à la langue, des peuples non-occidentaux au droit qui naît d'un tel rapport ; mais ce alors même qu'une nouvelle forme de colonialisme plus fine succédait à l'ancienne. En effet, tandis que les Etats occidentaux se retiraient, l'économie de marché qui avait investi les lieux continuait de s'y développer, et c'est notamment toute la question de la déterritorialisation des outils de production, qui ne sont pas sans façonner ceux qui les utilisent. La relation asymétrique n'a donc pas cessé d'être par suite de la décolonisation, puisque s'est joué là et se joue encore aujourd'hui un double-mouvement de décolonisation-délocalisation, faisant fonctionner un socius qui n'est plus celui de l'espèce, de la religion chrétienne ou du dieu Signifiant, mais celui du capitalisme, qui reprend à son compte les manques institués par l'ancienne formation. Deleuze et Guattari pensent le passage d'une formation à l'autre comme le passage d'un socius de type impérial ou despotique à un socius de type capitaliste, le premier consacrant l'empereur ou le despote comme grande unité abstraite (le corps plein du despote, c'est Dieu, l'Occident, la Civilisation), tandis que le second consacre le Capital comme une telle unité. « Ce que nous avons essayé de montrer à propos du capitalisme, c'est comment il héritait

¹⁵⁰ Voir le chapitre intitulé *Géologie de la morale* dans *Mille Plateaux*.

d'une instance transcendante mortifère, le signifiant despotique, mais la faisait effuser dans toute l'immanence de son propre système »¹⁵¹. Par rapport à ce que nous avons critiqué chez Freud, la présence chez lui d'une logique de l'inconscient qui profitait au socius impérial, Deleuze et Guattari posent que le capitalisme déréalise de telles logiques, mais dans une "logique de la déréalisation", qui ne met pas de nouveau despote à la place de l'ancien, mais consacre le roulement des logiques et des anti-logiques qu'elles génèrent comme le négatif qui les révèle, dans la reproduction socioculturelle capitaliste elle-même.

Pour éclairer brièvement, et dans ses grandes lignes, le *comment* historique du passage entre Despote et Capital, j'avancerais qu'il se produisit au travers de la libéralisation du commerce, qui grandit de manière déterminante à partir du dix-neuvième siècle, avec l'explosion des capacités de production amorcée par la révolution industrielle. Les auteurs de *L'Anti-Oedipe* seront par là des héritiers de la pensée de Marx : le caractère abstrait et fétichisé du Capital sont analysés chez ce dernier, la valeur marchande n'étant plus assurée par la valeur d'usage ni par la valeur d'échange, mais déterminée au niveau d'un ordre de relations intrinsèques à la forme capitaliste. C'est à partir de là, nous disent Deleuze et Guattari, que ce que les Etats avaient jusqu'alors toujours redouté, à savoir la libre expansion du commerce, et empêché en contrôlant ce dernier, devint possible et modifia rapidement « l'état ou le degré de développement intensif des forces productives ». A partir de cette libéralisation et de cette modification des relations entre production et société, faisant peu à peu glisser les modalités de sélection hors des mains des Etats, le socius va se transformer, et basculer dans le mode capitaliste que nous lui connaissons. Cependant, les socius de forme impériale existent toujours, même si jugulés par le socius capitaliste à l'état de strates plus ou moins mobiles, mobilisées par le socius capitaliste qui les recycle. Mais tandis qu'un socius despotique est relativement stable, dispose d'un régime de signes stabilisé et nettement reconnaissable, de codes déterminés qui conditionnent la reproduction du socius, le capitalisme fonctionne par décodage quasi constant des flux, et se nourrit de ce décodage : on ne sait jamais où ça va finir. Toujours plus loin : plus riche, plus beau, plus fort, plus sain, mais aussi toujours plus stupide, plus horrible, plus ridicule, plus gras, plus inconsistant, etc. selon toutes les polarisations de valeurs possibles et imaginables. Le socius capitaliste n'a pas de finalité qui ressemblerait à celle, par exemple, de l'espèce, ou du christianisme ; ce n'est plus la question de se retrouver dans le pôle super-reproducteur de l'espèce, ou bien de lutte contre le mal, même si ces codages despotiques ne cessent de s'inviter dans la danse, tant ils ont prouvés leur efficacité par le passé. La seule finalité surcodante du capitalisme est de défaire toutes les finalités pour les pousser toujours plus loin, pour pousser le désir toujours plus loin, comme manque de désir (il n'y en a jamais assez) et comme désir de la répression impliquée par ce manque (il n'y en a jamais assez non plus). Il s'agit de défaire les codes pour montrer ce qu'ils cachaient, et qu'est-ce que cache ce décodage, et ce décodage de décodage, et ainsi à l'infini. Et de même il s'agit de défaire les sujets pour faire apparaître un manque de subjectivation, de pousser les personnes à changer de territoire le plus souvent possible pour qu'ils ne s'identifient pas à un sujet mais à un manque d'être-sujet¹⁵².

Or, à chaque fois qu'un régime signifiant est *décodé*, à chaque fois qu'un régime de subjectivation est *déterritorialisé* — c'est-à-dire emmené dans une extériorité à lui-même, et en ceci par exemple, comme je l'avais montré, la psychanalyse accomplissait une déterritorialisation du sujet préalable à l'analyse, qu'elle amenait ensuite à se re-territorier dans un sujet-de-la-psychanalyse —, un autre régime signifiant et un autre mode de territorialisation sont créés immédiatement qui vont s'abattre sur la tendance persistante de décodage et de déterritorialisation ; et comme le socius capitaliste introduit dans le désir le

¹⁵¹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Edipe*, op.cit., p. 400.

¹⁵² Je note en passant que Guattari parle de « territoires existentiels » lorsqu'il parle de modes de subjectivation, ce qui montre bien la dimension éthique (substantielle) de ces manières humaines de venir au monde.

manque de décodage et de déterritorialisation, ces processus reprendront aussitôt, et chacun s'en nourrira et sera réprimé pour cela, dans le cycle de la reproduction sociale capitaliste. Dire que le capitalisme a intégré un « élément d'anti-production » dans la production elle-même, d'anti-culture dans la culture, c'est donc dire que le socius capitaliste ne cesse de générer des éléments qui s'échappent de lui, et deviennent ainsi improductifs par rapport à la reproduction sociale capitaliste à un moment donné de cette reproduction. Mais ces éléments ne sont pas improductifs en soi, c'est seulement que leur devenir n'est alors plus repris au compte d'un corps plein *mais d'un corps sans organes*. Sauf que — et c'est bien là que le socius capitaliste met en place des moyens d'aménager le manque « inconnus jusqu'alors » — ces devenirs seront tôt ou tard repris au compte du socius capitaliste, dans une récupération mortifiante qui agit comme un béton à prise rapide, poussant les forces à chercher coûte que coûte des échappatoires. *We suck young blood*¹⁵³. Et cette dynamique de déterritorialisation-reterritorialisation modifie ainsi constamment l'état ou le degré des forces productives, ce sur quoi fonctionne le capitalisme, en « dysfonctionnant » sans cesse. C'est là sans doute la thèse la plus innovante de Deleuze et Guattari sur le capitalisme, qui, au niveau des valeurs, rencontre aussi la problématisation nietzschéenne du nihilisme : « Le désert croît : malheur à qui recèle des déserts... »¹⁵⁴, exprimant une dynamique du manque triste¹⁵⁵. Pourtant, là où Nietzsche voyait dans la création de nouvelles tables de valeurs le seul remède du nihilisme, Deleuze et Guattari essayeront de tirer de ce processus des solutions « immanentes », dans un constructivisme à propos duquel nous aurons à nous demander dans quelle mesure il ne produit pas lui aussi des jugements de valeurs et selon quels objectifs stratégiques.

Un premier élément de réponse à ce questionnement nous sera donné dans ce que Deleuze et Guattari déterminent quant à la production de valeurs propre au capitalisme. A la place d'une table de valeurs surcodant la sélection opérée par un mode du socius, le capitalisme met en place une « axiomatique des quantités *abstraites* »¹⁵⁶, qui régleme et sélectionne les mouvements du capital dans l'économie de marché, sans aucun rapport avec telle ou telle table de valeurs. Aux croisements des mouvements déterminés par l'axiomatique, la politique prend le relais, s'inscrivant dans les plis du capital, conditionnée dans son exercice par ces mouvements. En fonction d'une période faste ou d'une période de crise, tel ou tel type de gouvernement sera élu ou se mettra en place, chargé de répondre à la conjoncture, et non plus, comme c'était le cas dans la formation impériale, de gouverner des forces productives jugulées. Dans le capitalisme, ces forces ne sont plus orientées en fonction d'un but qui produirait une plus-value significative, mais, étant diverties et délestées de leur mouvement réel, elles sont sans cesse déterritorialisées de tâches qui ne valent plus que pour être dépassées. Le concept qu'ont fabriqué Deleuze et Guattari dans l'extension de tels constats, c'est celui de la *machine abstraite*. L'abstraction en ceci n'est pas à comprendre au sens propre et commun du mot, mais au contraire, nous disent-ils, « comme le plus concret », dans le sens où l'action de l'axiomatique du marché sur la vie des collectivités est on ne peut plus réel. Elle est « abstraite » néanmoins dans le sens où elle n'est pas élaborée par induction, mais se trouve modelée théoriquement avant de survenir à sa matière abstraite, le capital-argent, en prise sur le concret. Mais c'est la matière abstraite qui constitue le milieu privilégié du capitalisme, là où il prend le plus de vitesse ; car une axiomatique est par définition un système sans frottement, les quantités étant déterminées alors dans l'oubli, dans le vide, où ne peut se produire qu'un mouvement infini égal à zéro. Alors que les socius despotiques

¹⁵³ Radiohead, *Hail to the Thief*, Parlophone, 2003. Ce qui nous rappelle aussi bien sûr le thème de la mort lente chez Artaud, l'utilisation des forces vives, artistiques et autres, au profit d'une économie majoritaire.

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Dithyrambes de Dionysos*, OPC, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1974, p.25.

¹⁵⁵ Je pense aux *affects tristes* qui sont pour Spinoza des affects exprimant une diminution de notre puissance d'agir ou de penser. Ce que le manque me semble bien être du point de vue du désert.

¹⁵⁶ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Édipe*, op.cit., p. 41 (Souligné par moi).

freinaient toujours les vitesses par l'inscription de la production désirante sur le corps d'un empereur, d'un roi ou d'un pape, intercesseur auprès de la divinité, le socius capitaliste élimine le corps et capture la transcendance dans le vide laissé par le corps. S'opère par là un mouvement double : premièrement celui de l'immanetisation d'une transcendance mortifère; mais deuxièmement, à la limite de ce premier mouvement, la production de corps sans organes, que Deleuze et Guattari définissent comme une production d'immanence. C'est ainsi qu'il existera des machines abstraites de plusieurs façons, selon qu'elles déterminent les mouvements du capital-argent sur le corps plein du Capital qui fait jouer en lui le corps vide du despote, ou selon qu'elles déterminent les mouvements de la production désirante sur le corps sans organes. Or c'est bien là, nous allons le voir dans la prochaine partie, que se jouent pour Deleuze et Guattari toute la valeur de la schizophrénie dans une réflexion sur les conditions de la vie à l'époque du « capitalisme universel »¹⁵⁷.

La décolonisation-délocalisation existe en effet désormais comme un procès infini qui absorbe le monde dans ce mode du socius. « Capitalisme Mondial Intégré »¹⁵⁸ comme l'appelle Guattari, où les lieux de vacances des occidentaux, toutes classes confondues, sont déterminés par la fluctuation des taux de change et l'ouverture de nouveaux marchés à l'économie mondiale. Les politiques d'Etat semblent incapables de faire valoir un corps plein plus puissant que le corps du Capital, et dans le pire des cas, veulent essayer de s'emparer du Capital en le reproduisant intégralement dans un seul pays. La science trouve ses crédits dans l'ouverture de nouveaux marchés (production industrielle, médecine, écologie, etc.), n'ayant par ailleurs plus de grande unité à opposer au capitalisme qui lui permettrait de déterminer elle-même ses buts de recherche comme fonctions sélectionnées d'un socius. Ce sont les médias qui se chargent de faire miroiter une belle unité de la science et de ses progrès, mais aussi une belle unité de l'être humain, des relations entre personnes, de la vie, etc. créant des objets pour le désir, recomposant des unités artificielles « à tour de bras », participant ainsi à la grégairisation et à la promotion du manque positif dans le désir. Et à l'exemple de ce qui se produit pour la science, les grandes unités qui préexistaient à l'émergence du socius capitaliste se trouvent démembrées et mises à nu, ainsi mises en demeure d'opérer leur versement dans le nouveau socius. Quant à la psychanalyse, écrira Deleuze, elle s'installe partout où elle peut, « fonctionnant dans les pores libres de la société, non seulement au niveau du cabinet privé, mais au niveau des écoles, des institutions, de la sectorisation, etc. »¹⁵⁹, pour fabriquer des re-territorialisations artificielles, reformant des névrosés là où il n'y aurait plus — « en vérité » — qu'un immense prolétariat de schizophrènes.

3. Capitalisme et schizophrénie.

Il s'agit là d'un diagnostic exprimant une tension extrême. Pour l'esprit d'Artaud, c'était d'une part les circonstances, d'autre part sa survenance dans les circonstances qui produisait la possibilité d'un corps comme corps sans organes. Pour le socius capitaliste, c'est d'une part le « plus concret » des circonstances vitales, d'autre part la machine abstraite qui régleme et sélectionne la production sociale, mais de manière dévoilée, ouvertement abstraite, et ce dans le mouvement à vide du despote. En effet, alors que le corps plein du Despote gagnait sa consistance réelle par un jugement absolu en droit, justifiant l'existence humaine, l'axiomatique capitaliste ne suffit pas à cette justification, échoue perpétuellement à cette tâche, provoquant une fuite hors du socius des êtres qui vont chercher ailleurs le mouvement absolu qui justifiera en droit leur existence et leur constituera un corps intense, fuite qui vient jouer dans le capitalisme comme élément d'anti-production et qui tend, dans la pensée de Deleuze-Guattari, à devenir la nouvelle justification de l'existence humaine, sous certaines

¹⁵⁷ Cf. la dernière phrase de l'introduction de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

¹⁵⁸ Félix Guattari, *Les trois écologies*, Editions Galilée, Paris, 1989, p. 17.

¹⁵⁹ Gilles Deleuze, *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in *Deux régimes de fous*, op.cit. p. 72.

conditions comme nous allons le voir. Le corps sans organes, dans les deux cas, apparaît comme la constitution du mouvement infini dans les circonstances mêmes ; et ce ne serait pas autrement, disent-ils, qu'un corps intense se constituait pour chacun dans les sociétés despotiques, par l'ablation d'une partie de l'homme dans un sacrifice qui le consacrait, mais donc en partie seulement, à travers la médiatisation du Despote. Dans le processus du capitalisme, ce n'est plus une âme divine qui sera obtenue comme corps intense après le sacrifice d'un vecteur du jugement, mais, à son extrême limite, un corps sans organes après le sacrifice de *tous* les vecteurs possibles et imaginables. Ce faisant le capitalisme deviendrait donc le médium d'une transformation sociale qui *tend* à sortir du capitalisme, y tend toujours plus, ce contre quoi la reproduction sociale n'aurait trouvé d'autres moyens que de créer toujours encore de nouveaux vecteurs, case vide sacrificielle que le capitalisme génère et déplace à travers son empire expansif.

Deleuze-Guattari parleront ainsi de *processus schizophrénique* : le capitalisme « ne cesse de s'approcher de sa limite, qui est une limite proprement schizophrénique. Il tend de toutes ses forces à produire le schizo comme le sujet des flux décodés sur le corps sans organes »¹⁶⁰. C'est la limite de la reproduction sociale elle-même qui est schizophrénique, qui se fend, se dédouble à l'infini, et laisse se compénétrer les domaines qu'elle séparait, les intérieurs et les extérieurs, les buts qu'elle définissait. Toujours un signe devient deux signes, le signe et le signe décodé, et chacun de ces signes à son tour devient deux, dans un processus où le désir ne cesse d'être mis à nu, auquel en même temps on ne cesse de dire de se vêtir. La schizophrénie n'est ainsi jamais pensée par Deleuze-Guattari comme un état, mais comme un devenir¹⁶¹. C'est toujours de *processus* schizophrénique dont il s'agit, processus qui n'est plus la marche du sujet névrotique entre le refoulement originaire et l'Eros de l'espèce, mais une ballade, « la ballade du schizophrène », qui part du corps sans organes et arrive au corps sans organes, avec ses pieds qui rendent le vrombissement sourd des bétonneuses-batteuses. Le schizo est entraîné par le mouvement de désintégration du capitalisme, en même temps qu'il est entrepris dans son système de jugement par le vide — créer des aspirations, des vecteurs troués¹⁶², toujours plus loin, sans savoir où — qui decode/signifie, déterritorialise/subjective le schizo dans un *manque* toujours plus terrible de déterritorialisation qui en fait proprement le *sujet* du capitalisme. « En fait, nous voulons dire que le capitalisme, dans son processus de production, produit une formidable charge schizophrénique sur laquelle il fait porter tout le poids de sa répression, mais qui ne cesse de se reproduire comme limite du procès. Car le capitalisme ne cesse pas de contrarier, d'inhiber sa tendance en même temps qu'il s'y précipite ; il ne cesse de repousser sa limite en même temps qu'il y tend. »¹⁶³

Le capitalisme désignerait donc d'une part comme vecteur majeur tout ce qui est en-dehors du capitalisme, d'autre part ne cesserait de produire cet en-dehors à l'intérieur même de son processus de production, comme autant de vecteurs mineurs où sacrifier son argent et vivre "sa liberté". C'est là que le schizo fait fonctionner sa vie la plus concrète grâce à une machine abstraite, et il se la donne comme telle, il en réalise l'abstraction, parce qu'il n'est plus en mesure de la tenir intégralement voilée, du fait du capitalisme. A moins de fuir devant la fuite, de se couper du monde dans un infime dedans, ou de se réclamer précisément de la transcendance du vide. Mais si le socius capitaliste est un socius de la désintégration du

¹⁶⁰ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 41.

¹⁶¹ « La phrase de L'Anti-Œdipe que je préfère est : non, nous n'avons jamais vu de schizophrènes. » dans la *Lettre à Michel Cressol*, in Michel Cressol, *Deleuze*, Editions universitaires/psychothèque, Paris, 1973, p. 118.

¹⁶² Je fais directement référence à ce que j'avais avancé quant à la dynamique père/refoulement originaire, deux faces dont la seconde est manque de la première. Dans l'économie de marché la chose se présenterait ainsi : liberté/ouverture de marché, la seconde étant manque de la première, ce dynamisme créant le régime d'autorité propre au capitalisme. Ce qui me rappelle ces paroles de l'Empereur dans *Star Wars VI* : « Ne comprends-tu donc pas qu'à chaque occasion que tu laisse passer tu deviens un peu plus mon esclave ? »

¹⁶³ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 32.

socius, comme le disent Deleuze et Guattari, l'important serait alors de saisir que c'est dans son potentiel révolutionnaire qu'est son plus grand danger, *cette révolution moléculaire qui retourne le désir à l'acte*. Et c'est sur lui précisément que va porter la répression.

Face à la répression, nous verrons être alors distingués deux usages de la schizophrénie, une fois comme fuite devant la fuite (reterritorialisation), une fois comme fuite qui sait faire fuir ce qu'elle fuit (déterritorialisation révolutionnaire), c'est-à-dire l'entraîner avec elle vers le corps sans organes. Une telle distinction nous intéresse en ce que s'y décideront des jugements relatifs et systématiques chez Deleuze et Guattari. Issus du même processus, nous aurons donc affaire à *deux types de schizophrènes*¹⁶⁴. 1° Le premier reste pris dans le système du manque propre au capitalisme, il est « l'interruption, ou la continuation dans le vide » du processus schizophrénique du capitalisme. C'est le « schizo », qu'on pourrait comparer à une figure d'Adam qui, au lieu de revêtir sa propre nudité, mangerait encore et encore des pommes de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en espérant de chacune qu'elle lui apportera la certitude de sa non-nudité. Et à l'intérieur de ce premier type doivent être différenciés deux types : a) le schizo-interrompu, repris au compte d'une reterritorialisation artificielle, typiquement au compte d'un corps plein despotique avec son infime dedans correspondant (logique binaire de l'inconscient, créationnisme, étatismes sécuritaire, sectarisme religieux ou autre, familialisme, etc.), et b) le schizo-continué-dans-le-vide, qui est la *perversion* propre du capitalisme : souple et friable, séduit de toutes parts, il se moule dans les formes produites par l'axiomatique du marché, et me paraîtrait proche en ceci du « pervers polymorphe » dont parlait Freud¹⁶⁵, exalté par le socius capitaliste. Car le pervers, chez Deleuze-Guattari, sera bien celui « qui prend l'artifice au mot : vous en voulez, vous en aurez, des territorialités infiniment plus artificielles encore que celles que la société nous propose, de nouvelles familles infiniment artificielles, des sociétés secrètes et lunaires »¹⁶⁶. Davantage encore, dans cette même direction, il me semblerait cohérent d'avancer que le pervers est celui qui fait fonctionner le capitalisme sur un mode despotique. 2° Quant au second schizophrène, il est la transformation du processus schizophrénique en mouvement révolutionnaire, avertis de ce processus et l'utilisant à sa manière, résistant au manque propre à l'investissement du socius capitaliste. Deleuze et Guattari parleront volontiers de « potentiel révolutionnaire » plutôt que d'individus, et il faut entendre dès lors, à mon sens, qu'il ne s'agit pas seulement de personnes mais surtout de tendances, des mouvements de possibles. Il faut se souvenir par exemple des collectifs « révolutionnaires » des années 70, dont les actions violentes faisaient *brèche* dans le devenir des majorités de droit, lesquels se servaient alors comme aujourd'hui de telles violences comme de justifications à la répression, sans voir ce que ces brèches appelaient de réalité dans la réaction à la sclérose de l'artifice. J'ajoute à cela une extension à nos considérations précédentes, à savoir que la schizophrénie révolutionnaire serait dans la *réappropriation* du mouvement qui détermine notre survenance aux circonstances : ce ne sera plus à travers un *deus ex machina* que nous rencontrerons les circonstances, mais à travers ce qu'on pourrait appeler une *anima ex machina*, nos jugements animiques n'étant plus court-circuités par les vecteurs troués de tel ou tel objet complet. Au dieu descendu au moyen d'une machine s'opposera cette machine déterminée par le mouvement infini qu'une âme parvient à faire résister dans le plus concret des circonstances. Plus encore, par rapport aux *doctrines* qui font disparaître les fils, l'*anima ex machina se donne avec ses fils*, sa bouffonnerie, en toute conscience. La survenance animique ne se donne pas comme un libre arbitre, mais bien comme l'envers de tout libre arbitre : elle émerge aux circonstances, survient dans les circonstances, comme ces circonstances mêmes, la réalité étant par là désinscrite de tout manque de justification.

¹⁶⁴ Voir notamment dans Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., pp. 42-43.

¹⁶⁵ Sigmund Freud, *La sexualité infantile*, in *Trois essais sur la sexualité*, op.cit., p. 118.

¹⁶⁶ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 43.

C'est ainsi que la tendance schizophrénique révolutionnaire n'aurait pas le choix d'être ou non une partenaire du capitalisme, même s'il paraît clair qu'eu égard aux majorités de droit se posent pour elle, dans l'abstrait, plusieurs options. Ce sont là des problèmes que nous aborderons dans les derniers chapitres de cette section : dans quelle mesure la conceptualité de Deleuze et Guattari renforce-t-elle le capitalisme ? Dans quelle mesure une *société oblique* est-elle possible ? Puisque nous voyons bien qu'ici, au cours du processus schizophrénique, si le capitalisme ne cesse de dévoiler le corps sans organes, il ne cesse en même temps de faire porter la répression sur lui et de mettre en place des pseudo-plénitudes pour le contrecarrer et le divertir. D'un côté le capitalisme est désintégration du socius, dans une élimination trouble, lancinante, qui se donne tantôt comme une joyeuse entreprise de destruction, mais d'un autre côté il est rétif à cette désintégration qui *tend* à annuler tout autre présupposé au désir que le désir lui-même, sans mémoire, sans histoire, sans capitalisme, sans *rien*. "Tout doit disparaître". « La schizophrénie comme processus, c'est la production désirante, mais telle qu'elle est à la fin, comme limite de la production sociale déterminée dans les conditions du capitalisme. »¹⁶⁷ Un certain nombre de nos questionnements ultérieurs devront se tourner autour de cette « fin » : comment le désir détermine-t-il le *quand* de cette fin ?

Ce *quand* n'est pas temporel, nous devons le comprendre dès à présent : il est éthique. Et en tant que tel il doit faire face à toutes les vieilles peurs et à tous les anciens manques, qui ressurgissent contre le processus schizophrénique pour empêcher que les vérités auxquelles on avait toujours cru ne soient complètement défaites, que les manques dont on s'était vêtus ne soient arrachés à nos yeux. Mais il est peut-être trop tard, le schizophrène est là, déjà plus loin, à la limite du capitalisme : « il en est la tendance développée, le surproduit, le prolétaire et l'ange exterminateur »¹⁶⁸. C'est tout le monde, au gré d'un coup de dés, mais ce n'est personne en regard des majorités de droit qui restent aveugle au moléculaire¹⁶⁹. Dans les forces en présence, il y a d'après Deleuze et Guattari un potentiel pour que l'éthique du corps sans organes devienne l'éthique de femmes et d'hommes vivant dans les sociétés capitalistes. Mais d'où surgit alors cette fanfare eschatologique ? Deleuze et Guattari l'expriment ainsi en 1972, dans *L'Anti-Œdipe*, et nous devons y voir un indice de l'élan où se trouvaient prises leurs pensées dans l'après Mai 68, cherchant à opérer une percée à travers la chape de plomb qui avait déjà commencé, un peu partout, à retomber sur les esprits. Mai 68, écrivent-ils, fut « de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative. [...] ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme : « Du possible, sinon j'étouffe... » Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité »¹⁷⁰. *L'ange exterminateur*, ce n'est donc pas seulement un performatif, entraîné par un élan ou cherchant à entraîner un élan, une percée. Quelque chose est devenu possible qui ne l'était pas jusqu'alors.

Ce n'est pas ici le ferment d'une idéologie libertaire, laquelle entre de plein pied, comme je l'ai montré, dans le roulement du Capitalisme Mondial Intégré, mis en lumière dans *L'Anti-Œdipe*. Que font alors Deleuze et Guattari, en parlant d'un « événement libre de toute causalité normale et normative » ? Ils parlent d'une liberté qui n'est pas celle du libre arbitre, mais qui est liberté en regard des causalités molaires. Et ce n'est pas non plus la question de l'implosion du capitalisme par la somme de ses contradictions structurelles. C'est l'inscription dans une tension vers le corps sans organes de la production moléculaire, qu'ils produisent

¹⁶⁷ Ibid., p. 155.

¹⁶⁸ Ibid., p. 43.

¹⁶⁹ « La minorité c'est tout le monde, la majorité c'est personne », dixit Deleuze à la lettre G de *l'Abécédaire*.

¹⁷⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu* (1984), in *Deux régimes de fous*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003, pp. 215-216.

eux-mêmes dans leur réflexion au travers d'une fidélité à *ce qu'a été pour eux* Mai 68, selon leur propre détermination éthique. Non pas une "libération intégrale du désir en soi", mais un désir qui a pu se produire et apparaître dans son acte, dans la cruauté des circonstances, sans référence extrinsèque. « Du possible » : comme s'il y avait eu là pour eux comme une survenance particulière, jouée sur un coup de dés de la nature/culture.

A fleur d'eau, les écueils apparaissent : comment sera-t-il possible de déterminer une substance éthique qui ne comprenne pas le manque en son sein ? Au niveau individuel, collectif ? Comment construire une immanence qui ne soit pas injectée de transcendance ? Comment porter le désir à ne plus désirer sa propre répression ? Si nous sentons bien de l'écume se former autour de ces écueils, nous n'avons pas encore les moyens pour comprendre quelle beauté peut en naître, ou quels dangers se signalent par elle. Nous allons dès lors reprendre cela, mais dans l'autre sens. Au lieu de chercher le contact des grandes unités, nous allons investir cette pensée en partant du désir. Au lieu de penser ce qui a permis l'émergence de cette pensée, et comment cette pensée elle-même la comprend, nous allons analyser son émergence en regard de la construction de ses concepts. Cela nous permettra de saisir d'autres enjeux, qui concernent notamment notre questionnement quant à la pensée : comment la pensée en vient-elle à se penser comme une opératrice potentielle de répression ? Comment essaye-t-elle d'y échapper ? Comment se met-elle elle-même à nu ?

Ce sera dans un premier temps toute la question de l'immanence et des héritages spinoziste et nietzschéen de Gilles Deleuze : et comment l'immanence juge-t-elle à son tour ? Dans un second temps, ce sera chercher à comprendre comment Deleuze et Guattari ont construit des concepts qui tentent de sortir la pensée et le désir de leur rapport au jugement répressif, sans pour autant mettre en avant une idéologie du pur désir. Par là, nous découvrirons le problème du rapport entre les machines désirantes et le corps sans organes, autrement dit, entre les modes qui expriment la substance et la substance qui s'exprime dans des modes. Une substance qui apparaîtra alors comme "inconscient", de l'inconscient qui est donc, au même titre que la substance éthique, toujours à produire : une production d'inconscient qui est le nerf de la "révolution désirante".

III. 2. La production du réel

Le phœnix renaît de ses cendres.
Pas du feu, mais de ses cendres !

PAROLE DU DÉSERT.

« Quand on dit que la schizophrénie est notre maladie, la maladie de notre époque, on ne doit pas vouloir dire seulement que la vie moderne rend fou. Il ne s'agit pas de mode de vie, mais de procès de production. »¹⁷¹ La schizophrénie révèle quelque chose. Elle ne sera pas seulement pensée comme le produit d'une culture, mais comme quelque chose dans la manière qu'a cette culture de se produire comme culture. Cependant on ne saisit pas ce qui est en jeu tant qu'on en reste à cette constatation autotélique. La schizophrénie est un procès de production, qu'est-ce à dire ? Qu'elle est un devenir de modalités au travers desquelles le désir se produit. C'est un processus désirant parmi d'autres, dont le concept fait vibrer la réalité, que le concept produit à la pensée en faisant vibrer les composantes qu'il rassemble et idéalise dans ce mot : schizophrène. On comprendra de Deleuze et Guattari qu'ils ne veulent

¹⁷¹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 42.

pas prétendre apporter un élément de connaissance objective, bien qu'il apparaisse comme évident que pourra aussi par là même s'éclairer la compréhension de notre époque. En ceci, la compréhension qu'apportent les deux penseurs n'est à son tour rien d'autre que le devenir de modalités de production, la pensée exprime nécessairement le procès de production qu'elle construit. C'est dès lors une compréhension-en-acte qui se comprend elle-même comme déterminant la substance qu'elle donne à comprendre. Ce sera pour nous dans ce début de chapitre tout le problème du constructivisme et de l'immanence en philosophie.

1. Retour sur la tradition.

Pour cela, je me propose de reprendre certaines distinctions traditionnelles, en cherchant à les affiner, pour comprendre comment la pensée de Deleuze s'inscrit dans ces problématiques. Le moléculaire exprime, nous l'avons vu, l'en-acte des forces, l'assignifiance du désir, des devenirs qui se produisent « en-dessous de la langue » comme disait Artaud¹⁷². Le moléculaire ne comprend pas de manque ni de non-être, il exprime l'être du devenir, plein et immanent à son propre développement. Les "manques" que rencontre l'expérience humaine sont pensés comme pleins en tant qu'ils sont quelque chose qui devient. Le moléculaire ne sera pas sans forme, les forces ne cessant de générer des formes, mais d'après leur propre nature, d'après leur état ou degré de développement intensif ; et non d'après des formes extrinsèques, telles que l'être humain est capable d'en penser et de se les imposer à lui-même. Des formes extrinsèques qui existent dans les jugements socioculturels, mais surtout, dans les jugements absolus, déterminant des formes transcendantes desquelles les forces seront dérivées. Par opposition à ce dernier type d'idéalisme, on pourra dire que parler de "moléculaire" se rapproche de la manière dont les philosophes présocratiques¹⁷³ parlaient des éléments : tout est fait d'eau, ou bien tout est fait de feu, ou encore à la manière de Démocrite, tout est fait d'atomes. L'important n'est pas ici que ces atomes puissent être démontrés scientifiquement, mais de constituer par la pensée une immanence du principe de production à la production elle-même. Si tout est fait d'eau, ce n'est pas en effet qu'il y aurait quelque part une Source productrice dont les êtres ne seraient que les conséquences en aval ; mais bien que l'eau n'est production que modalisée dans les arbres, les pierres, les chiens, les pensées, etc. Les pensées de la transcendance discourent sur la Source, l'Un, Dieu, en tant que producteurs, transcendants une production qui ne sera plus alors que produite ; mais dans les pensées de l'immanence la production est à la fois produite et productrice. Et tandis que ces dernières ne considèrent rien en-dehors de l'être du devenir, de l'être en tant qu'il est d'emblée la forme qui exprime tel ou tel degré de développement intensif des forces, les pensées de la transcendance parleront d'un être en tant qu'être, ontologiquement supérieur au devenir.

Si "pensées de l'immanence" et "pensées de la transcendance" peuvent ainsi être opposées comme deux grands courants qui traversent la philosophie, se détermineront du même coup par là deux manières de penser la pensée. En simplifiant, on pourra dire que dans les pensées de la transcendance, l'Être Suprême produit les idées et les êtres sensibles que nous sommes. Les idées se meuvent alors dans un ordre éternel et nécessaire, tandis que les corps se meuvent dans un ordre temporel et contingent, éloignés de la source productrice dans sa toute nécessité. La pensée humaine, pour atteindre aux idées, devra en conséquence se défaire de ce qu'elle a de contingent, le corps, pour atteindre aux formes éternelles. Tandis que les pensées de la transcendance imposent ainsi à l'esprit humain d'être élan vers l'acquisition des idées, en sacrifiant pour cela le corps et sa contingence, les pensées de l'immanence ont tendance à comprendre les idées comme l'en œuvre d'une production immanente à l'esprit. En ceci, la production immanente ne connaît pas de mesure extrinsèque

¹⁷² C'est là qu'on peut rencontrer les "glossolalies" d'Artaud, qui sont des blocs de forces, des expressions assignifiantes des luttes de forces qu'il ressent et fait passer sur le plan sonore des vibrations.

¹⁷³ Sur le rapport que Deleuze tisse avec les Physiologistes, voir dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pp. 45-47.

qui lui dirait si, oui ou non, elle a acquis en droit les idées ; mais ce n'est que sa propre capacité à faire jouer en elle le mouvement infini qui lui donne un droit de fait, en tant que l'infini se constitue en elle. La distinction n'est donc pas la même qu'entre idéalisme et matérialisme : car il peut y avoir un matérialisme transcendant, lorsqu'on dirait par exemple que la pensée n'est pas productrice, qu'elle n'est que produite par le cerveau, d'une telle proposition découlant que la pensée et les concepts ne peuvent prétendre qu'à moins d'être que le cerveau. Et il peut y avoir un idéalisme immanent, dont la pensée de Spinoza est le meilleur et peut-être le seul exemple. Une conséquence de cette problématique consiste pour nous dans la valorisation, au travers de la pensée, de "domaines" de l'être qui, précisément parce que leur valeur ontologique est évaluée, différenciée, deviennent de tels domaines, qui permettront des jugements se réclamant du "droit de la pensée" : que ce soit le droit donné par la "vérité", l'argumentation, la fulgurance des énoncés, ou la séduction rhétorique.

C'est en ceci que le double héritage deleuzien est important : par Spinoza et par Nietzsche¹⁷⁴. Avec Spinoza — le *prince des philosophes* comme aime à l'appeler Deleuze —, la pensée se découvre, à travers un rationalisme stupéfiant de rigueur dialectique, comme possibilité d'affirmer le devenir comme pure positivité, sans aucune négation. Le sensible et l'intelligible, sont, dans l'*Ethique*, affirmés d'un même souffle comme deux attributs de la substance infinie, deux parmi une infinité, dans lesquels la substance s'exprime et qui à leur tour impliquent la substance ; substance dont on n'a pas à concevoir une existence séparée puisque elle est immanente à ces deux attributs comme à toute l'infinité d'attributs dans lesquels elle se donne elle-même en elle son existence nécessaire. La causalité transversale impliquée dans les attributs, forme un roulement d'un enchaînement sans défaut, à travers l'attribut-pensée ou l'attribut-étendue, pensés comme des dimensions de plénitude sans rupture et sans interaction qui n'en exprime pas moins la même substance immanente. Les modifications des attributs n'étant à leur tour autre chose que la substance elle-même dans le détail de son expression absolue, chaque pousse d'herbe et chaque désir humain démontrent l'infinité positive de la substance, démonstration vécue qui a pour nom béatitude lorsque l'homme se comprend ainsi lui-même en Dieu dans l'*amor intellectualis dei*. Ce dont Nietzsche parlera comme d'un « tissage de toile d'araignée avec des idées »¹⁷⁵, en même temps qu'il trouvera en Spinoza le « sage le plus intègre »¹⁷⁶. Chez Nietzsche comme chez Spinoza, cette intégrité ou cette entièreté ont leur importance : la pensée veut par là aborder un monde qui ne soit pas amputé d'une partie de sa réalité en raison d'options d'ordre moral. Dans une tournure complètement différente, nous retrouverons ainsi chez le philosophe-musicien ce mouvement spinoziste d'une pensée de *l'immanence de l'être au devenir*.

Nietzsche s'opposera alors clairement aux philosophies de la transcendance. Par rapport à celles-ci qui font découler le sensible de l'intelligible — l'intelligible étant valorisé positivement par rapport au sensible, le sensible ne recevant dès lors une valeur positive qu'à condition d'être tourné vers l'intelligible, comme nous l'avons vu avec l'Eros freudien —, Nietzsche produira une philosophie qui fait jouer l'intelligible dans le sensible, la valorisation n'étant pas seulement inversée mais « transvaluée »¹⁷⁷, puisque l'intelligible devient la

¹⁷⁴ « [E]t entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc. » dans la *Lettre à Michel Cressol*, in Michel Cressol, *Deleuze*, op.cit., p. 110.

¹⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles, Flâneries d'un inactuel*, § 23. Voir aussi le « charlatanisme des démonstrations mathématiques » dans *Des préjugés des philosophes*, § 5, in *Par-delà le bien et le mal*.

¹⁷⁶ En parlant du peuple juif qui « a parmi tous les peuples eut l'histoire la plus pénible, et à qui l'on doit l'homme le plus noble (le Christ), le sage le plus intègre (Spinoza), le livre le plus puissant et la loi morale la plus influente du monde. » in *Humain, trop humain*, livre I, § 475.

¹⁷⁷ « Transvaluation de toutes les valeurs » : l'erreur serait de penser que la philosophie de Nietzsche est une simple inversion des valeurs, un simple immoralisme, qu'il n'a cessé d'utiliser à des fins guerrières, mais qui ne recouvre pas son projet politique et philosophique comme nous l'avons vu en III.4.

matière d'une production artistique particulière, reprise au compte de *Dionysos philosophos*, "dieu" immanent de la nature-culture. Ainsi, contrairement aux pensées de la transcendance qui font du monde sensible une réalité de moins d'être que le monde intelligible, la pensée de l'immanence nietzschéenne, et la pensée de Deleuze à sa suite, feront de ces deux mondes une seule réalité ontologiquement positive, qui ne comprend nulle négation, mais se donne dans le devenir comme *hétérogène* : le devenir est toujours dans la différence, seule la différence est. La volonté de vérité se comprendra dès lors comme volonté de puissance : le "philosophe" est celui qui cherche la vérité, non parce que cette recherche serait bonne en soi, mais parce que le degré de développement intensif des forces du "philosophe" le pousse à une telle entreprise. Et la vérité qu'il cherchera ne sera pas vraie en soi, mais vraie seulement dans la mesure où elle permettra à ce degré de se développer vers plus d'affirmation. En conséquence, l'immanence n'est pas la manière de penser la plus vraie, mais un mode particulier de la pensée dans la production de vérité. Il y aurait en effet auto-contradiction à dire que la pensée la plus vraie est dans la volonté de puissance, puisque cette dernière ne reconnaît dans "la pensée la plus vraie" qu'un effet de la puissance. Nous voyons plutôt par là comment la volonté de puissance s'approprie la transcendance, la traduit dans son monde. Et n'est-ce pas là une nouvelle transcendance ? Nietzsche produit la volonté de puissance comme un dehors qui va entraîner le monde entier à sa suite : en effet cet en-dehors devra être lui-même producteur d'en-dehors pour réaliser l'immanence ; sans quoi nous aurions affaire à une transcendance et à un nietzschéisme. La volonté de puissance est une création de distance, création elle-même créatrice de distance, entre les forces comme entre les idées. Or c'est bien ce que fera valoir Deleuze pour qui l'immanence n'est qu'en tant que production : l'immanence n'existe précisément pas toute faite, il faut la produire ; il faut ouvrir l'être, tenir une telle ouverture, pour y entraîner la vie présente. Et peut-on juger un dehors en fonction d'un autre ? Oui, mais d'un jugement qui ne peut être que l'affirmation d'une distance. Les jugements absolus à l'inverse écrasent toutes les distances dans un même tout transcendant : pour Nietzsche un signe de décadence, une faiblesse dans l'affirmation de soi.

Nous en arrivons par là à la question du constructivisme. De prime abord, on aura l'impression de la pensée la plus abstraite ; mais s'il n'y a plus rien à quoi la pensée puisse se rattacher de manière absolue, la pensée sera en fait plus que jamais en prise sur les circonstances, ce qui trouble constamment les cartes au niveau de la pensée. Mais à mon sens, on en reste à l'abstraction que tant que l'on ne considère pas la substance éthique, la volonté de puissance singulière qui exprime sa vitalité à travers telle ou telle pensée, qui est agie par les machines abstraites en question. Le constructivisme, tel que le pense Deleuze, suppose alors toujours un saut dans l'abstraction, à un moment donné, un lâcher-prise, où la pensée s'essaye elle-même, s'expérimente ; parce qu'on y pense les concepts d'analyse non seulement comme déterminant modalement la "connaissance" (où il y a toujours un pôle qui fait les concepts et un pôle auquel on les applique), mais comme participant en plein de la construction du réel (les concepts sont d'emblée des forces qui entrent au contact d'autres forces et les mettent en relief, les sélectionnent). Le constructivisme ne s'arrête précisément pas à l'abstraction, parce que la pensée s'y pense comme *production du réel*¹⁷⁸. En ceci, le constructivisme se trouve en mesure de saisir les enjeux biopolitiques et cosmiques qui sont à l'œuvre dans la production du réel, non parce qu'on aurait trouvé le moyen d'atteindre à la vérité de ces enjeux, *mais parce que la pensée se pense elle-même comme construisant ces enjeux*. D'où la philosophie de Deleuze qualifiée par ce dernier de philosophie du concept, la philosophie comme création de concepts, production d'enjeux et d'intérêts pour ces enjeux. Il faut bien voir alors que les concepts ne seront pas à acquérir, par l'étudiant, mais que l'étude

¹⁷⁸ « L'Abstrait n'explique rien, il doit être lui-même expliqué : il n'y a pas d'universaux, pas de transcendants, pas d'Un, de sujet (ni d'objet), de Raison, il n'y a que des processus, qui peuvent être d'unification, de subjectivation, de rationalisation, mais rien de plus. » in Deleuze, *Pourparlers*, op.cit., p. 199.

n'est à son tour rien d'autre que la production des concepts étudiés, nous produisant dans l'étude un champ d'immanence commun avec la philosophie étudiée, ce qui n'a pas moins pour conséquence qu'un concept ne pourra jamais être compris de la même manière que le philosophe qui l'a fabriqué le comprenait. Dans un constructivisme, il n'y a donc pas de vérité absolue ni certaine, mais, par contre, il y aura bien une consistance de véracité¹⁷⁹, générée par la substance que modalise le système, et en conséquence, une création de distance.

En tout ceci on se rend compte que l'immanence n'est rien sans l'affirmation, et qu'une pensée de l'immanence peut bien devenir une transcendance dans la bouche de celui qui la prend pour la pensée la plus vraie. C'est que l'affirmation dont il s'agit ici dépasse nécessairement les substances particulières ; comme je l'avais montré avec le troisième type d'individualisme de Foucault, l'affirmation du combat entre soi-même directement à l'affirmation du combat entre les forces individuelles et collectives, prises dans une même immanence. L'affirmation, chez Nietzsche, trouve son expression la plus forte dans l'éternel retour du même. Et pour être une affirmation spirituelle, ce n'en est pas moins dans le corps aussi qu'elle se produira, et par le corps. La vie sensible veut devenir le haut lieu de l'affirmation : c'est la *fidélité à la terre*. Toute œuvre de l'intelligence qui placerait la vie sensible dans la dépendance d'un autre monde est donnée par Nietzsche comme nihiliste, parce que cet autre-monde, arrière-monde derrière le monde réel, n'existe pas pour lui-même, mais seulement en tant qu'œuvre d'art trouvant dans le sensible sa valeur : "jusqu'où tes valeurs te permettent-elles de vivre ? Quel destin te permettent-elles d'affirmer ? Ou à l'inverse, quelles parties du monde dois-tu amputer de ton « monde vrai », en raison des combats pour lesquels tu ne disposes pas des forces adéquates ?" C'est de là que la théorisation deleuzienne de la machine abstraite prend aussi son sens, tournée vers les circonstances, agissant le désir comme dans un théâtre de marionnettes¹⁸⁰, tenant le système ouvert. Une œuvre de l'intelligence n'est fidèle que lorsqu'elle se donne tragiquement à la terre, entre dans la danse et le combat, affirme le chaos. Et non lorsqu'elle soumet la terre unilatéralement à des principes au nom desquels les individus pourront se distinguer les uns des autres dans l'orbe sécurisé d'un infime dedans, au nom desquels on pourra mener des guerres qui mènent à un affaiblissement général, de l'attaquant comme de l'attaqué. Autant d'attitudes qui dénotent non l'affirmation mais la négation, non la force mais la faiblesse.

Comme l'écrit Deleuze, Nietzsche conceptualise ainsi une *sémiologie des forces* pour laquelle « une proposition est elle-même un ensemble de symptômes exprimant une manière d'être ou un mode d'existence de celui qui parle, c'est-à-dire l'état de forces que quelqu'un entretient ou s'efforce d'entretenir avec lui-même et les autres »¹⁸¹. Le faible est pour Nietzsche le type qui a besoin d'un arrière-monde vrai, qui, à l'exemple du chrétien, se refuse à la terre, reniant « même le sort le plus heureux »¹⁸². A une grande distance de ce dernier, « l'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre : il est assez fort, plein, divinisant pour cela »¹⁸³. Il faut alors prendre garde à ce que la volonté de puissance ne détermine en aucun cas une axiologie : c'est précisément lorsqu'elle est prise comme valeur que la volonté de puissance devient une volonté tyrannique. La volonté de puissance comme morale, c'est prendre sur soi le poids le plus lourd, parce qu'en ce cas on ne sera jamais assez puissant... Faire de la volonté de puissance une morale revient immédiatement perdre la fidélité à la terre, perdre par exemple la terre du corps propre, dans son degré singulier de

¹⁷⁹ « Quand on invoque une transcendance, on arrête le mouvement, pour introduire une interprétation au lieu d'expérimenter. » in Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op.cit., p. 200. Cette consistance est notamment donnée chez Deleuze et Guattari par la recherche des développements les plus riches, dans une vision nietzschéenne.

¹⁸⁰ C'est chez Deleuze la référence à Heinrich Von Kleist et à son *Sur le théâtre de marionnettes*.

¹⁸¹ Gilles Deleuze, *Préface pour l'édition américaine de Nietzsche et la philosophie*, in *Deux régimes de fous*, op.cit., p. 188.

¹⁸² Friedrich Nietzsche, frag. post. 14 [89], Printemps 1888.

¹⁸³ Ibid.

développement intensif des forces. La volonté de puissance est plutôt ce qui crée l'immanence, et c'est cette création qui est valorisée chez Nietzsche, cette immanence et le surhumain qu'elle appelle pour venir l'éprouver. La philosophie de Nietzsche n'est pas une morale de la puissance, mais une pensée qui s'avance dans le désert des valeurs et trouve ce qui, dans l'épreuve, vit et se veut comme vie, avec la légèreté que peut avoir un être lorsqu'il ne juge pas au travers d'une transcendance, mais vit dans l'immanence de ses propres forces.

Le désir, chez Deleuze et Guattari, ne se comprend pas en-dehors de ces trois aspects d'une même tournure de pensée : immanence, affirmation, fidélité. Et la question qui va nous intéresser maintenant est donc : comment le désir se produit-il en tant que schizophrénie ? Comment, à sa manière, le "schizophrène" produit-il de l'immanence ?

2. Les machines désirantes.

« [L]a seule loi de la création, c'est que le composé doit tenir tout seul. Que l'artiste le fasse *tenir debout tout seul*, c'est le plus difficile. »¹⁸⁴ Un style de vie, au sens éthique du terme, serait une telle manière de faire tenir debout tout seul les êtres composés que nous sommes, de nous constituer en immanence au réel. L'artiste (de soi, de la réalité) entrerait sous cette seule loi, dont la formulation n'est pas sans nous rappeler le Pèse-Nerfs. Artaud schizophrène tentait de créer de l'immanence dans la possibilisation de sa conscience, l'affirmait, demeurait fidèle à la terre de son corps et de ses limites. Mais c'est bien la question de l'évaluation des forces qui revient, sur un plan d'immanence en constitution : comment juger de ce qui se produit dans ce milieu que je parviens à affirmer ? Comment juger sans réintroduire une transcendance qui évanouirait toutes les distances lentement élaborées ? Il y a bien là un problème qui concerne la "schizophrénie" telle que l'ont pensée Deleuze et Guattari, sous la question du décodage et de la déterritorialisation, que je confronterais ici avec le type névrotique dans son rapport au principe de réalité, afin de montrer au mieux la différence de ces deux attitudes dans la production du réel.

La psychanalyse des névroses pousse à l'individualisme, en ce que tout ce qui se passe à l'extérieur de soi, les jugements des autres, les circonstances, les impératifs culturels et sociaux, seront décodés, reversés dans la consistance individuelle, et recodés dans cette consistance, l'individu étant justifié dans cette opération par ce qu'il a un "moi" qui le détermine dans une appartenance à l'humanité, humanité envisageable en tant qu'espèce, pour le progrès de laquelle un ça-qu'un-pour-soi et un surmoi collectif sont affirmés comme des options viables aux yeux de la science freudienne. Or c'est bien là qu'émerge une différence majeure entre les deux types, le névrosé et le schizophrène : tandis que le premier croit qu'il a par là découvert la réalité et en a accompli le principe, le second vit cela comme une irréalité qu'il réalise pour sa propre survie. La perspective est renversée. Ce qui est réel pour le schizo, c'est sa résistance au devenir, la survenance qu'il parvient à y accomplir, mais il ne dispose pas de l'immédiateté naturelle ou naturalisée du névrosé quant aux codes d'une réalité humaine majoritairement déterminée. C'est bien pour cela que l'individualisme schizophrène ne peut être dit narcissique : l'individualisme dont il fait l'épreuve prend son départ de l'abstrait et se dirige vers le concret, sans croire que le concret tel qu'il le rencontre est le concret "le plus vrai", ou "le plus réel", mais en percevant au contraire en premier lieu qu'il n'est pas tel, ce qu'il éprouve comme une cruauté existentielle ; et la relativité qui reste chez le névrosé dans une dimension socioculturelle humainement envisageable, est compris par le schizophrène comme un chaos. Or si la réalité que je rencontre n'est pas la réalité la plus vraie, et si je n'ai aucun moyen pour rencontrer une telle réalité, comment assurer une consistance à ma réalité ? Selon quel droit ? Dans le processus schizophrénique, c'est en faisant consister l'infini comme une résistance animique dans les circonstances même que je

¹⁸⁴ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit., p. 155.

produit l'immanence du monde avec ma conscience. Il s'agit de constituer l'infini, non dedans, dans une représentation, mais *dehors*, dans les circonstances. En ceci le schizophrène agit non en opposition au névrosé, mais vraiment à l'envers : ce n'est pas qu'il part de son "moi" et projette ses pulsions sur le monde (cet aspect appartenant bien plutôt au contre-fait du droit du névrosé dans son rapport au principe de réalité), mais part de l'envers du monde constitué, asignant et abstrait, et vient au monde dans une naissance qui est elle-même la naissance du monde. Il en résulte que la question de savoir si des jugements *a priori* sont possibles ne se pose pas pour lui, de la même manière que « le problème de la raréfaction / des denrées alimentaires / n'aura plus à se résoudre, / parce qu'il n'aura plus lieu, / même, de se poser »¹⁸⁵. Deleuze et Guattari avancent que pour fabriquer un corps sans organes, il y aura toujours à passer par une fuite hors des jugements *a priori*, lesquels se donnent dans une naturalité de droit avec le réel, jugements dans lesquels nous avons été éduqués et construits et desquels il est donc insensé de prétendre faire table rase. La constitution d'un corps sans organes aura donc lieu non pas à *la place* des jugements *a priori*, mais à *côté* d'eux ; non dans un renversement de la transcendance, mais dans une production d'immanence.

C'est dans une telle vision que la machine désirante va s'inscrire, comme un concept tactique s'inscrivant dans une stratégie de l'imperceptible. Pour constituer un corps sans organes, il faut que l'esprit parvienne à se constituer dans une abstraction de laquelle il puisse se réclamer en droit. Que la substance se constitue en droit à travers le chaos, c'est tout ce qui la protège du néant. Or pour que l'esprit parvienne à l'abstraction, il faut lui enlever ses organes-vecteurs, ses jugements *a priori*, ses jugements absolus, ses représentations, ses grandes idées, qui le ramènent toujours au principe de réalité. Mais si l'on essaye de faire cela en se positionnant sur le même plan, en affirmant une réalité "plus vraie", on risque de se retrouver dans la position même que l'on voulait dissoudre. Il s'agira donc d'entraîner le devenir dans un dehors qui invente ses propres moyens de combat et ne se laisse pas prendre au piège d'une gestion transcendante du territoire dans laquelle l'adversaire est passé maître. Pour l'exemplification de cette ligne stratégique, je cite ici T.E. Lawrence, racontant un combat qu'il conduisit, à la tête des tribus arabes, contre les troupes conventionnelles de l'Empire Ottoman : ces derniers « installeraient sans doute une ligne de tranchées d'un bout à l'autre de la vallée. Il fallait pour cela présumer que nous attaquerions toutes bannières déployées, mais qu'advierait-il si nous fonctionnions de manière plus indéfinie, comme une influence, une idée, une chose invulnérable, intangible, sans front ni arrière, évanescence comme un gaz ? Les armées ressemblaient à des plantes immobiles, profondément enracinées, nourries jusqu'à la tête grâce à leurs longues tiges. Nous, nous pouvions être comme un souffle qui va où bon lui semble. Nos royaumes existaient dans l'esprit de chacun d'entre nous et, de même que rien de matériel ne nous était indispensable pour vivre, il était possible que nous n'offrions rien de concret à tuer. »¹⁸⁶ La stratégie se développe selon trois axes : 1° ne pas offrir de prise aux jugements qui re-territorialiseraient d'emblée la production désirante sur un corps plein, 2° déterminer une substance éthique comme champ d'immanence tracé par une machine abstraite, 3° construire une conceptualité qui permette de développer les forces qui se produisent sur le plan d'immanence ainsi ouvert. Ce sont ces trois axes qui vont guider la création de concepts de Deleuze-Guattari autour des machines désirantes.

La machine désirante est un concept qui entreprend le désir comme un phénomène constructiviste, c'est-à-dire qu'elle se comprend immédiatement dans une immanence. A chaque fois il s'agit de considérer la substance du corps sans organes, schizophréniquement libre de tous jugements *a priori*, sans signification, sans organisation formelle, sans sujet, qui entreprend ainsi le désir, *qui devient désir* ; et d'autre part les significations, les organisations et les modes de subjectivation qui sont produits par la substance, en fonction de tel ou tel

¹⁸⁵ Antonin Artaud, *Le Théâtre de la Cruauté*, in *Pour en finir avec le jugement de dieu*, op.cit., p. 67.

¹⁸⁶ T.E. Lawrence, *Guérilla dans le désert*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1997, pp. 18-19.

degré de développement intensif des forces productives. Ce à quoi il faut bien prendre garde, c'est que ces productions ne sont donc pas dépendantes de formes prédéfinies, mais que ce sont, dans cette perspective qui n'est qu'à la condition du hasard souverain du corps sans organes, toujours les forces qui produisent leurs formes correspondantes. Les formes en elles-mêmes sont pensées comme des artefacts morts, et les formes produites par les forces doivent en être différenciées. C'est l'objet d'une conceptualité particulière — stratification et déstratification — que d'opérer cette différenciation. D'un côté nous aurons les *trois grandes strates*, qui opèrent un mouvement de stratification du désir, le molarisant et le réifiant dans des formes ; d'un autre côté nous aurons trois mouvements de déstratifications, qui entraînent la production désirante hors des formes molaires, dans la création d'un en-dehors immanent. Les trois strates se nomment *organisation*, *subjectivation* et *signifiante*, où il faut entendre "organisation organique des organes", "régime de subjectivation despotique" et "logique du signifiant dans l'ordre de la vérité" ; les trois mouvements de déstratifications sont nommés, en correspondance, d'*articulation*, de *nomadisme* et d'*asignifiante*. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas moins de Réel dans le moléculaire que dans le molaire, la question n'est pas là, et ainsi les déstratifications n'ont pas pour objet de faire rencontrer la vérité ou la pureté du désir, en termes absolus leurs mouvements n'ont pas pour prétention de mener à plus ou moins de pureté que les mouvements de stratification. Mais c'est une production d'immanence, et le seul jugement qui vaille dans une telle immanence, valable en tant qu'il ne détruit pas l'immanence, est un jugement de distance, qui est toujours création de distance, et non recours à une forme prépondérante déjà établie dans l'intellect de tel ou tel individu. Défaire l'organisation du jugement de dieu ou des médecins, l'emmener dans un mouvement de déstratification, ce n'est pas rester désorganisé pour autant, puisque une désorganisation elle-même productrice — et c'est tout l'enjeu — suppose d'une articulation plus fine. Et plus fine, cela ne veut pas dire plus souple, mais plus complexe et plus élaborée, de manière à prendre l'adversaire en aveugle. Défaire un régime de subjectivation, ce n'est pas devenir incapable de dire "je", mais ouvrir à des devenirs-sujet qui échappent aux régimes de subjectivations despotiques. De même pour le mouvement d'asignifiante. Ainsi l'on sent bien dans cette conceptualité qu'il y a d'une part dans les trois mouvements de déstratifications un élément abrasif, créant une porosité accrue par quoi permettre des mouvements d'entrée et de sortie ; mais d'autre part cette abrasion doit être le moyen d'une création de jugements, animiques ceux-ci, pour reprendre mon vocabulaire : je peux devenir "je", je peux articuler mon corps, je peux faire sens de par mes énoncés, sans être repris au compte d'une transcendance. Et c'est là que tout va se jouer, dans ce moment de passage, en ce que, si on ne parvient pas à constituer un corps sans organes à travers le chaos de l'abstraction, et à nous donner dans cette substance un droit de naître au monde, le risque est bien de quitter le monde pour le néant. « Le pire n'est pas de rester stratifié — organisé, signifié, assujetti — mais de précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais. »¹⁸⁷

La machine désirante est pensée comme l'en œuvre de la production désirante moléculaire, et ce n'est pas en ceci qu'elle serait moins contraignante dans l'absolu que la production qui se ferait dans le rapport à un corps plein, mais le sens de la contrainte est différent. En effet, si on parvient à faire verser la production du côté du moléculaire, en se défaisant peu à peu des organes-vecteurs, et en leur survenant dans la mise en place d'organes-machines, alors elle s'élaborera et se vivra au profit d'un corps sans organes, d'une substance qui est libre de la liberté d'affirmer la nécessité cruelle des circonstances et d'y faire jouer le hasard comme une âme dans la machine. Deleuze et Guattari proposent donc avec le concept de machine désirante de changer notre *image* de la production du réel. Et c'est

¹⁸⁷ Deleuze et Guattari, *Comment se faire un Corps sans Organes*, in *Mille Plateaux*, op.cit., p. 199.

bien l'affaire d'un modèle heuristique, mais qui est construction du réel ce faisant. Ainsi, au lieu de penser une source d'énergie et une structure arborescente qui la diversifie, ils proposent de penser la matière-énergie comme étant toujours d'emblée modalisée de partout, avec des densités et des vitesses variables, des ruptures, des sauts, des articulations. Ce n'est plus l'image de l'arbre, mais celle du *rhizome*. Un système incertain d'embranchements, comme dans le cerveau, et « [b]eaucoup de gens ont un arbre planté dans la tête, mais le cerveau lui-même est une herbe beaucoup plus qu'un arbre »¹⁸⁸. Le moléculaire n'est en effet pas ordonné linéairement entre terre et ciel, il ressemblerait plutôt à une jungle vivace aux lignes très fines, chevelure multi-perpendiculaire, avec toujours quantités de connections qui nous baignent dans le tissu créé de leurs interactions. Le rhizome se définit ainsi d'abord par une soustraction : il faut toujours soustraire la grande unité pour pouvoir entrer dans un tel milieu, il faut sortir la pensée de sa concentration autour d'un *axis mundi* qui résumerait à lui seul la production du réel. Sortir la pensée d'une image qui est aussi une image *étatique* de la pensée, nous disent Deleuze et Guattari, et aborder la production désirante en nomade, pour la comprendre dans ses devenirs et ses multiplicités, comme une *machine de guerre*. Lorsque l'Etat fait arbre, la machine de guerre fait rhizome ; lorsque l'Etat crée des infimes dedans, fait fonctionner une machine de capture¹⁸⁹, la machine de guerre crée des dehors infinis, en traçant ce que Deleuze et Guattari appellent des *lignes de fuite*. Les lignes de fuite reprennent le thème d'une création d'immanence, immanence dans laquelle va se faire entraîner la production désirante, que les machines désirantes vont venir peupler, dans un dehors constitué à partir du degré de développement des forces moléculaires¹⁹⁰ à tel ou tel moment.

Toujours selon la même stratégie, Deleuze et Guattari détermineront alors la production désirante comme production de *multiplicités*¹⁹¹, déjouant les jeux de l'Un et du multiple, et par là même, du tout et des parties, dans lesquelles avaient toujours tendance à s'immiscer un jugement moralisant en faveur du tout et en faveur de l'un. Ainsi, l'organe n'est plus pensé comme dirigé nécessairement vers la totalité du corps, ni les pulsions vers la belle complétude du moi, ni les êtres humains vers la globalité d'une grande unité grégaire. De niveau à niveau, les désirs peuvent se jouer et se déjouer des frontières nominales et composer avec ce qui les entoure. « [L]a production désirante est multiplicité pure, c'est-à-dire affirmation irréductible à l'unité », et les multiplicités sont ainsi sans lien ontologique avec une totalité originelle ni avec une totalité de destination. Dans la destination positive de la conceptualité développée par Deleuze et Guattari, l'enjeu n'est donc pas de faire de l'individu son propre modèle totalisant, contre des modèles exogènes eux aussi totalisants. Mais de passer d'une référencialité à un seul modèle (p.ex. le commentaire des *Sentences* par lequel devait passer chaque théologien dans l'université médiévale), par rapport auquel on sera toujours dans une posture d'amoindrissement et de manque de complétude, à une multi-référencialité (plus proche p.ex. de l'art oratoire romain qui recommandait d'avoir cinq modèles ou « épigones ») qui échappe à tous ses modèles, se constitue dans une articulation plus fine, dans des mouvements qui ne s'installent pas à leur tour dans une posture de modèle, dans un langage qui se singularise à l'intérieur et à côté du langage commun, entretenant une émulation du

¹⁸⁸ Deleuze et Guattari, *Introduction : rhizome*, in *Mille Plateaux*, op.cit., p. 24.

¹⁸⁹ Qu'on se souvienne par exemple de la machine de *Dans la colonie pénitentiaire*. S'il me faut insister ici sur le caractère opératoire de la conceptualisation de ces deux types de machines, puisque, aussi bien, un devenir "capture", dans le sens où il s'approprie la matière et la met en relief. Ce qui semble essentiel, c'est de dire que l'appareil d'Etat n'invente rien, mais capte, adapte et calque. Ce qu'il y a de si terrible dans la machine de la colonie pénitentiaire, c'est peut-être alors justement qu'elle est *aussi* une machine de guerre.

¹⁹⁰ « Comme si le cercle tendait lui-même à s'ouvrir sur un futur, en fonction des forces en œuvre qu'il abrite. Et cette fois, c'est pour rejoindre des forces de l'avenir, des forces cosmiques. On s'élançait, on risquait une improvisation. Mais improviser, c'est rejoindre le Monde, ou se confondre avec lui. » Deleuze et Guattari, *De la ritournelle*, in *Mille Plateaux*, op.cit., p. 383.

¹⁹¹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 50. L'expression est reprise de Maurice Blanchot.

désir qui entrera dès lors sous le signe de l'intense. L'avantage est double : d'une part, la dialectique de l'un et du multiple se trouve déprise de son exclusivisme, et inscrite comme cas particulier de la production de multiplicités ; et d'autre part, quittant une image de la pensée comme arborescence pour celle du rhizome, on décline l'attrait des postures de surplomb, en ouvrant des possibles qui demeureraient invisibles aux yeux des majorités de droit. Comme on le voit, une telle image de la pensée est à son tour déterminante, elle amène l'être humain à se comprendre différemment, à entreprendre différemment le réel.

3. La production d'inconscient.

La production d'inconscient aura, chez Deleuze et Guattari, deux enjeux : le premier, battre en brèche l'inconscient freudien, cet inconscient caché, cet inconscient qui est "en bas" et qui contiendrait « tout le mal » de la vie psychique humaine ; le second, d'exprimer la substance qui se fait jour dans l'expérience schizophrénique de la réalité. Cette substance, c'est le corps sans organes, un inconscient moléculaire, obtenu au terme d'une traversée de l'infini et qui survient dans les circonstances, déterminant un envers du monde à retourner sur le monde. Or autant pour Artaud, autant pour n'importe qui qui voudrait en tenter l'expérience, cette substance est à produire, elle n'est jamais donnée toute faite. « L'inconscient, vous devez le produire, produisez-le ou sinon restez avec vos symptômes, votre moi et votre psychanalyste. » La ligne stratégique n'a pas changé : quittez votre psychanalyste, sortez, et faites votre inconscient à côté, comme un dehors qui puissent entreprendre le réel commun de par la singularité de votre devenir. « Produisez de l'inconscient et ce n'est pas facile, ce n'est pas n'importe où, pas avec un lapsus ni un mot d'esprit, pas même avec un rêve. L'inconscient, c'est une substance à fabriquer, à placer, à faire couler, un espace social et politique à conquérir. »¹⁹² Produire de l'inconscient, produire une substance, faire un corps sans organes, Corps sans Organes ou CsO, sont des expressions qui mettent en jeu une même stratégie dans la production du réel. A chaque fois il s'agit de produire une substance à côté des strates, comme un tout, non englobant mais *intensif*, non transcendant mais qui tient dans la tension d'une production d'immanence. L'inconscient produit échappe, en ce sens, à l'inconscient du refoulé tel que Freud l'avait pensé dans son rapport aux strates. Par cette conceptualité, les outils de la psychanalyse apparaissent en effet comme servant à entreprendre l'inconscient stratifié, à saisir les lieux de leur déformation, de leur malformation, afin de les réparer et d'ainsi rendre l'homme, en fonction des strates, au "meilleur" de ses capacités. Mais la psychanalyse risque toujours de détruire l'autre inconscient, le CsO, dans son opération d'assainissement de l'inconscient stratifié, tant elle a tendance à interpréter les productions d'inconscient-CsO comme des défauts qu'on cherchera à transformer en fonction des strates et de leur santé supposée. Elle risque de mener le désir à se barricader, à fermer son immanence, elle risque d'emmener le désir dans son jeu à elle, en ne laissant pas la lutte des forces se faire en fonction de résistances au présent, en faisant avorter la création de règles qui participe de la singularisation d'une relation, et ainsi de sa portée sociale et politique. Quand la psychanalyse porte le désir à s'enregistrer sur un corps plein, fabrique un inconscient troué, la schizo-analyse cherchera à obtenir cet enregistrement sur un corps sans organes, un corps d'affirmation ontologique, sur lequel l'identification n'est pas une fixation de *ce que sont* les circonstances, ce qui entraîne toujours une dose de répression, mais une rencontre singulière des circonstances, qui seront inventées par le désir dans son retour en fonction de tel ou tel degré de développement intensif.

Pour la schizo-analyse, il n'y a en conséquence rien à interpréter, tout ce qui est à comprendre se donne, il n'y a pas à chercher de "caché", ni à découvrir des symboles ou des archétypes "derrière" la production désirante, ni un complexe d'Œdipe qui la conditionnerait.

¹⁹² Gilles Deleuze, *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in *Deux régimes de fous*, op.cit., p. 74.

L'activité schizo-analytique consistera plutôt à faire des cartes de ce qui se passe, à comprendre la carte psychique que déploie un psychisme, dans sa manière de se prendre au jeu de la réalité, tant humaine que non-humaine. Je fais ici référence à la thématization par Deleuze et Guattari d'un sexe humain et d'un sexe non-humain — c'est une distinction qu'ils reprennent de Marx¹⁹³ — : une sexualité « humaine » telle qu'elle existe formée à travers les grands ensembles sociaux, tournée vers les strates, et une sexualité non-humaine qui « est identique au jeu des éléments moléculaires qui constituent ces ensembles ». Dans cette dernière citation, nous retrouvons la manière qu'ont les deux auteurs de créer un dehors opératoire, le moléculaire, et d'aborder depuis là la production désirante sur le plan de la sexualité humaine stratifiée. Mais il faut bien réaliser que le moléculaire n'est pas avant les strates, qu'il n'est pas non plus seulement après : du moment qu'il est produit il devient strictement contemporain de la production désirante. La tâche, nous disent Deleuze et Guattari, est d'accompagner un psychisme dans la fabrication de son inconscient moléculaire, une fabrication qui doit prendre garde à ne pas se confondre avec les strates et qui, d'un autre côté, doit prendre garde à ne pas détruire intégralement les strates. « De l'organisme, il faut en garder suffisamment pour qu'il se reforme à chaque aube ». Les deux penseurs valorisent en ce sens la *patience* et la *prudence*. Déstratifier doucement, faire filer un bout de production désirante entre les lignes, constituer avec elle un début de substance qui puisse faire tenir les êtres composés que nous sommes à travers le chaos, et commencer à désirer à partir de lui, selon cette matière et ce qu'elle nous souffle à l'oreille. Recommencer l'opération, déstratifier, voler à l'organisme des morceaux de matière intense, les entraîner sur l'autre plan, élaborer la machine abstraite qui trace le plan d'immanence et le rend opérant. Jusqu'à ce que la production désirante trouve son lieu — « cet envers sera son véritable endroit » disait Artaud — dans le corps sans organes et non plus dans l'inconscient stratifié, jusqu'à ce que ce soit la substance éthique qui conditionne la production et non plus un ça-qu'un-pour-soi investi de peurs et de soupçons sous l'égide d'un surmoi collectif.

Par rapport à l'inconscient freudien, j'aimerais reprendre maintenant la question du refoulement afin de voir comment elle se repose en face de l'inconscient moléculaire. Ces deux types d'inconscient ne se superposent pas, ce qui implique en l'occurrence qu'à priori l'inconscient moléculaire ne dépend pas du refoulement. Pourtant l'inconscient moléculaire exerce bien une résistance. Telle machine désirante inscrit ses agencements et ses organes-machines sur le corps sans organes, comme des circuits et des disjoncteurs sur un tapis d'électricité qui les animerait. Mais, nous disent Deleuze et Guattari, le corps sans organes ne cesse de repousser aussi les machines-organes, il résiste à leur intrusion, comme un champ magnétique avec des aimants, jusqu'au moment où on aurait trouvé comment tourner l'aimant pour que l'influx puisse passer. Deleuze et Guattari ajoutent : « Nous croyons que le refoulement dit originaire n'a pas d'autre sens : non pas un « contre-investissement », mais cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes. »¹⁹⁴ Un corps sans organes résiste aux machinations du désir, il ne les accepte pas toutes, il opère de fait une sélection, à la manière dont nous avons pensé avec Artaud les *préférences* d'une CoRé. Et au fond la question qui se pose avec cette répulsion est celle-ci : dans quelle mesure un corps sans organes percevra-t-il certaines machines comme répressives et d'autres comme des potentiels ? Mais déjà : en quoi parle-t-on de refoulement, de résistance et de répulsion ?

Le refoulement originaire, si on le sort de son aspect pseudo-historique, si on le considère dans le modèle heuristique que Freud essaye de penser, exprimerait bien une répulsion de la libido non liée, non formée, envers les formes et les ligatures qui l'entreprennent au cours de l'acculturation. Le « meurtre du père » apparaît comme un symbole du refus de se laisser agencer par un agent extérieur, c'est un refus de se vêtir, d'acquérir les strates. Pourtant, dès

¹⁹³ Deleuze et Guattari, *L'anti-Œdipe*, op.cit., p. 350.

¹⁹⁴ Ibid., p. 15.

que les formes culturelles sont intégrées par le psychisme, dès que la résistance de cette répulsion est franchie, ou pour mieux dire *forcée*, il se formerait du refoulé en réaction à la stratification. Ce ne serait d'ailleurs qu'ainsi, dans le rapport aux strates, que la substance non formée prendrait les traits de la liberté intégrale du *père* originaire, parce qu'elle a été « châtrée », comme disait Artaud, par des strates *phallogocratiques*, et qu'a été construite une telle représentation comme le correspondant de ce mode du refoulement. C'est en ceci que le jugement apparaît comme premier sur la répression : c'est en fonction d'un "tu-ne-dois-pas" qu'intègre l'enfant dans son acquisition des strates, que naît le désir de transgresser l'interdit, un désir qui sera refoulé à force de répression. Or à ce point, l'enjeu n'est pas de se passer des strates, en toute cohérence j'incline à penser que la contrainte est toujours un bien relatif, dans la formation socioculturelle ; mais c'est la question de savoir *quand* est-ce que la contrainte devient répression, ou à l'inverse, quand est-ce qu'elle cesse d'être répression.

En termes nietzschéens, la volonté de puissance ne trouve sa voie que dans la lutte des forces, force contre force, résistance contre résistance. Et autant la volonté tyrannique est un plus bas degré de la volonté de puissance, parce que les forces tyrannisées n'opposent plus de résistance intensive, se rétractent et deviennent réactives, ne font plus que réagir à des influx sans lutter, qu'ainsi même les forces dominantes dépérissent et se veulent elles-mêmes de moins en moins ; autant une volonté de non-domination conduit les forces à ne plus se vouloir elles-mêmes, à s'affaiblir lentement sur la pente de la mort. C'est là qu'est toute la difficulté, dans l'éducation : comment faire acquérir les strates à l'enfant, sans que cette acquisition ait à passer par une répression et une émasculatation de la substance désirante ? Il s'agit toujours de contrainte, parce que les formes culturelles ne sont pas du choix de l'enfant, qu'elles lui sont nécessairement imposées du dehors ; mais tout se joue dans la manière d'articuler la contrainte avec la substance, afin de laisser ouvert un accès à la substance et ne pas l'enfermer dans l'espace stratifié. Cette dernière option serait, à mon sens, précisément celle qui provoque la perversion despotique, et l'artificialité du névrosé de divan, qui ne parvient plus à désirer que *selon* les strates, dans un appauvrissement conséquent du désir. Mais le risque encouru par un inconscient pauvre en structure n'est pas moins grand, puisque il est un affaiblissement des résistances, et ramène la production désirante dans le sillage du pervers polymorphe : un inconscient labile, qui peut ensuite être séduit et formé par n'importe quelle engeance, qu'elle soit psychanalytique, gauchiste, capitaliste, fasciste, révolutionnaire ou royaliste. Et n'est-ce pas à ce niveau que certaines attitudes engendrées à la suite de Mai 68 vont renforcer le capitalisme, comme nous verrons Deleuze et Guattari en faire la critique, la valorisation de la souplesse pour elle-même pouvant s'avérer désastreuse ?

Pour autant, lorsqu'un enfant produit un désir et que ce désir ne peut être satisfait, le désir différé n'entre pas nécessairement sous le signe de la répression. La mère prend l'enfant en bas âge dans ses bras, elle le berce, le divertit pour que le désir se déplace, se transforme. Plus tard, la possibilité d'expliquer à l'enfant pourquoi tel désir ne peut être satisfait peut être une manière de conduire le désir dans un dehors, de le balader, d'une ballade qui suppose en ceci l'acquisition d'un langage commun (qu'il soit sémantique ou gestuel). Mais s'il y a une explication qui est une balade, basée sur le raisonnement, il y a une explication qui est répressive : "c'est comme ça", ou bien lorsque "l'adulte" prend "l'enfant" pour un imbécile, autocalquisme et décalcomanie. Ce qui vaut pour les enfants, pour les grands enfants, pour les névrosés, pour les schizophrènes... C'est là que nous rencontrons Bettelheim, Deligny, ainsi que Guattari dans la clinique ouverte de La Borde, mettant l'accent sur ce qu'il convient d'appeler une *pédagogie* : aller chercher l'enfant, autiste ou schizophrène, *là où il est*, pour l'entraîner, à *son* rythme, vers un dehors. L'être, lorsqu'il se sent aimé, se développe vers le monde à la manière d'une substance aimable, alors qu'à l'inverse, s'il se sent rejeté et si des organes-vecteurs sont forcés en lui, ne développera envers le monde qu'une infranchissable

répulsion. Nous retrouvons là le caractère constructiviste du désir, en tant que le mode de sa rencontre avec la réalité détermine la réalité qu'il pourra vivre et ressentir.

Nous pourrions préciser maintenant notre terminologie en disant qu'il y a "refoulement", dans le sens d'un contre-investissement qui inscrit le manque dans l'inconscient, dans la mesure seulement où il y a culpabilité. Dans la mesure, donc, où existent un sujet et un objet de la culpabilité qui se réfléchissent sur ce manque, entrepris dans un *système* du jugement. La culpabilité est créée à chaque fois que le désir est enfermé dans les strates, "c'est ta faute si tu es enfermé", que le désir est amené à se reconnaître dans ce "moi" qui n'est qu'à la condition de la séparation entre un ça et un surmoi, attraction-jugé et expansion-jugement. Ce qui est refoulé dépendrait alors du mode de subjectivation d'un individu ou d'un collectif ; et en ceci on pourrait dire que chaque mode du socius fabrique de l'inconscient comme le refoulé qui correspond au mode de subjectivation qu'il invente dans la sélection. Ainsi le névrosé refoulet-il au profit d'un corps plein d'Œdipe, le chrétien au profit d'un corps plein de Dieu, une substance inconsciente étant ainsi constituée à l'intérieur des strates, dans un infime dedans. Le CsO ne serait donc pas le fruit du refoulement : puisque justement il est dehors, qu'il est une production d'immanence, constitution du désir dans son retour. Et c'est ainsi qu'il est toujours dans un double mouvement d'involution et d'évolution, la substance s'exprimant dans des modes, les modes exprimant la substance. Le CsO est le mouvement involutif quand les machines désirantes opèrent le mouvement évolutif ; mais les machines désirantes ne sont pas seulement le CsO modalisé, tant ce n'est pas le CsO qui produit les machines, qu'il n'y a pas d'enracinement des machines dans le CsO, seulement « peuplement » du CsO par les machines, et constitution du CsO par les machines détournées des grands objets ; le CsO est ce *milieu* qu'on parvient à constituer dans la production des machines désirantes, c'est une « composante de passage » et le lieu de toutes les nuances et vitesses. L'involution, c'est ainsi la manière dont le désir retourne en lui-même, dans son devenir, se réalise dans la différence, est sa propre constitution dans ce retour, en fonction des modes par lesquels il est exprimé, en fonction des machines qui l'ont produit comme dehors dans telles ou telles circonstances.

La contrainte par les formes n'apparaîtrait dès lors comme "répressive" que parce que le degré de développement de la matière intensive rejette les formes en question, mais que la force contraignante ne prend pas en compte ce rejet, ignore la résistance. Or il paraît clair que la matière intensive ne rejette la contrainte que parce que les formes en question menacent de l'affaiblir, ne correspondant pas au dehors dont elle a le potentiel, potentiel dont elle cherche les formes d'expression les plus adéquates, celles qui lui permettront au mieux de se développer et de se vouloir elle-même davantage. Le rejet est un signal que le thérapeute ne devrait donc pas ignorer, puisqu'il risque par là de briser la relation de confiance, produisant des répulsions plus fortes, mauvaise conscience et ressentiment. Nous pouvons dire que la répression au sens strict n'apparaît qu'alors, et nous aurons à nous demander plus loin en quoi le désir en vient-il à un moment donné à désirer une telle répression. Est-ce parce que la substance aurait été enfermée dans l'inconscient stratifié, qu'elle s'y serait pervertie ? Cette perversion aurait-elle modifié le degré de développement des forces au point que celles-ci ne puissent plus se vouloir elles-mêmes qu'au travers de la répression ? Je laisse la question ouverte, pour la reprendre avec Deleuze et Guattari au prochain chapitre.

Dans la production d'inconscient, la question que je souhaite approfondir, est de savoir comment une substance qui est à côté des strates entre en relation avec l'inconscient stratifié. Mais c'est bien de la *même* substance qu'il s'agit, *produite* différemment ici et là... Ce qui déterminera un CsO, c'est une manière de désirer, un ou plusieurs modes de production. Car en tant que nous sommes en prise sur le réel, notre désir fonctionne toujours avec différentes machines sociales, nous ne cessons de nous connecter et de nous identifier au travers de processus institutionnels, que ce soit dans la politique, le cinéma, la télévision, la famille, etc. Y a-t-il par là une production d'inconscient-CsO, ou d'inconscient stratifié ? A mon sens,

cette opposition même risque d'appauvrir la "production d'inconscient". Deleuze et Guattari tendent à dire que le CsO ne se produit que par un mouvement de déstratification : mais de tels mouvements ne cessent-ils pas d'avoir lieu dans la vie quotidienne ? Face à une telle question, ils insisteraient alors sur la prépondérance d'une *pratique* continue et fonctionnelle de la déstratification¹⁹⁵ puisqu'aussi bien, des morceaux d'inconscients qui n'entrent pas strictement dans les deux types qu'ils déterminent on ne cesse d'en produire tous les jours. Mais il y a là quelque chose qui, je crois, les embarrasse : pourquoi n'existerait-il pas un inconscient-CsO qui s'appellerait Dieu, ou qui fonctionnerait avec des archétypes, si la positivité du plan parvient à exister ainsi ? Et que faire de tous ces morceaux d'inconscients bâtards qui se baladent au gré des vents ? En toute cohérence, les deux penseurs répéteraient la portée pragmatique de la production d'inconscient-CsO : libérer les inconscients du manque, les défaire de la fixation du désir sur le plaisir, tel qu'il est désirable aux yeux de telle majorité de droit, déstratifier ainsi pour faire passer le désir sur l'intégrité d'un CsO.

En conséquence, à ce qu'il me semble, le CsO ne peut être pensé dans un soliloque, justement parce qu'il est aux prises avec d'autres inconscients qui sont de même matière, et dont il doit pouvoir s'adapter certains modes de production. Ce qui est déterminant en ce sens, c'est bien le « centre de célérité » de la production, là où la production trouve le *milieu* où elle prend de la vitesse. « On objecte que la machine, en ce sens, renvoie à l'unité d'un machiniste. Mais ce n'est pas vrai : le machiniste est présent dans la machine, « dans le centre de gravité », ou plutôt de célérité, qui la parcourt. »¹⁹⁶ C'est la manière par laquelle le metteur en scène d'Artaud parvenait à constituer l'immanence de sa machination à la machine elle-même. Ce qui montre bien l'importance de la conscience dans un tel processus : il n'y a inconscient machinique que lorsqu'il y a conscience de machine, c'est-à-dire conscience de conscience, conscience de la cruauté des circonstances et de tout l'artifice que constitue à cet égard la survenance animique qui se comprend immédiatement comme cruauté dans une boucle ontologique. L'inconscient-CsO est alors à comprendre comme ce qui fait la singularisation d'un devenir, individuel ou collectif, sa création de distances à travers toutes les productions. C'est un corps *antigravitationnel*, selon le mot de Heinrich Von Kleist¹⁹⁷, un corps qui répartit sur lui des gravités au moyen de la machine abstraite ; un corps de *l'innocence du devenir* pour reprendre encore l'expression de Nietzsche¹⁹⁸, tracé par une volonté artiste. Un corps que les circonstances les plus difficiles n'entament pas, mais qui peut se renforcer du fait de telles circonstances, face auxquelles le désir, dans son effort pour persévérer, est mené à se survenir à lui-même¹⁹⁹. Et aussi bien, comme nous l'avions vu avec Artaud, une telle survenance offre de nouvelles possibilités au désir, lorsque celui-ci n'est

¹⁹⁵ C'est bien la question qu'ils posent au masochiste, dans sa manière de programmer la déstratification à travers laquelle il se constituera un corps sans organes parcouru d'ondes dolorifères. En ceci il faut ajouter que la déstratification est toujours un processus relatif à une stratification : la première se produit donc, tactiquement, en rapport à la seconde, et stratégiquement en fonction du dehors que la première veut produire.

¹⁹⁶ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Editions Flammarion/Champs, Paris, 1996, p. 126.

¹⁹⁷ Heinrich Von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1998. La gravité "normale" de l'être humain détermine ce dernier par ses manques, ses affections, ses manières, ses certitudes. Antigravitationnel signifie en ce sens que ce qui déterminera notre présence à la production désirante ne sera plus dans l'adhésion aveugle à ces illusions pratiques, mais dans ce qui les fera agir en tant qu'illusions, unissant la contingence et la nécessité, dans le corps de la poupée ou du dieu.

¹⁹⁸ « Personne ne peut plus être rendu responsable, les catégories de l'être ne peuvent plus être ramenées à une *causa prima*, le monde n'est pas une unité, ni comme monde sensible, ni comme "esprit" : *cela seul est la grande délivrance*, — par là l'innocence du devenir est rétablie... » Friedrich Nietzsche, Les quatre grandes erreurs, § 8, in *Le Crépuscule des Idoles*.

¹⁹⁹ Il y aurait là aussi des recherches à faire sur la relation entre le *conatus* de Spinoza et le gain en conscience auquel mènent les machines abstraites, comme lorsque le théâtre fait intervenir un *deus ex machina* dont *il est essentiel qu'on voie les fils* qui le font descendre et lui donnent ses mouvements.

plus seulement dans une lutte de survie²⁰⁰. La cruauté des circonstances peut être mise en œuvre, par l'intercession de jugements animiques, jugements de distance, pour produire du réel dans la contemporanéité d'un Corps sans Organes. Ce peut être le théâtre et son double, la création d'une distance-résistance tracée par une machine abstraite. Ce peut être deux personnes qui se font une pratique commune de la discussion, créent un corps sans organes dans leurs échanges, un inconscient de la pensée, comme s'ils gravitaient sur le corps d'un impensable qui développe pour eux la temporalité propre de la discussion. Ce peut être trois cents personnes lors d'un concert, qui créent un CsO dans leur écoute, et gravitent sur le corps d'un inaudible qui développe pour eux les intensités propres de la musique. On verrait bien d'ailleurs, dans ce dernier exemple, comment les artistes useraient eux aussi de pédagogie, en fonction du public qu'ils rencontrent, et comment la création d'un CsO ou d'une distance-résistance ne trouve sa matière que dans une affirmation commune, qui se mène elle-même de dehors en dehors au fur et à mesure de la production.

Le moment d'identité produit-produire, le moment d'enregistrement du désir dans son retour, peut alors se produire comme *événement*. Le corps sans organes apparaît là comme un corps miraculant, réalisant la communion brûlante des machines-organes et du corps sans organes, productrice d'une plus-value énergétique considérable, produisant dans les cas individuels les conversions subites et les vocations et qui, à un niveau collectif, produit les foules en liesse, les paniques, les révolutions. L'événement est le haut lieu de la *production d'inconscient collectif*, c'est pour cela que Deleuze peut nous dire qu'« une révolution, c'est une formidable production d'inconscient » : il y a dans la révolution un point passé lequel les désirs ne sont plus repris au compte d'aucun corps plein, où l'événement peut se faire alors, sans diversion et de plein fouet, et produire des blocs d'inconscient, des dehors, comme milieux d'expérimentation qui ne dépendent plus des jugements normatifs, pour le meilleur et pour le pire. Lorsque une pièce de théâtre, un concert, un discours, *prend*, il se constitue un « peuple », nous disent Deleuze et Guattari, en fonction de l'inconscient collectif qui a été constitué. Le peuple ne préexiste pas, il est ce qui vient *peupler* le corps sans organes au moment de sa constitution, il en produit la contemporanéité. Et toute révolution est alors également dangereuse pour les strates, parce qu'en brisant l'inertie de l'inconscient stratifié, elle met à mal la reproduction sociale-désirante. Mais un courant révolutionnaire est surtout dangereux pour lui-même : il doit être capable de construire des formes neuves, de rencontrer des agencements sociaux, d'entrer en eux, pour les faire muter et se continuer ainsi, puisque autrement, s'il n'y a que déterritorialisation insatiablement chaogène, c'est l'ancienne inertie qui tôt ou tard va reprendre le dessus pour assurer la reproduction du désir, une reterritorialisation d'autant plus dégoûtée dans sa propre trahison.

La révolution comme événement : le rapport de Deleuze et Guattari à Mai 68 n'a pas d'autre sens. De par la terre qui naît de la création d'un dehors, les fabrications d'inconscient stratifié se trouvent mises à nu, non en fonction de ce qu'elles sont en vérité, mais en fonction du dehors qui les entreprend alors. Ce n'est pas une guerre, strates contre strates, c'est un combat nécessairement asymétrique, dans lequel les capacités d'invention et d'émulation sont déterminantes. C'est là à nouveau un trait commun des pensées de Nietzsche et d'Artaud, puisque c'est bien ce type d'événements, d'advenirs intempestifs qu'Artaud cherchait à fabriquer dans le *Théâtre de la Cruauté*, que Nietzsche voyait dans le surhumain qu'il voulait produire par l'entremise de la grande politique. Il s'agit de fabriquer de l'inconscient collectif. De nouvelles manières de désirer deviennent alors possibles, qui ne peuvent se constituer qu'à partir d'une étrangeté à la reproduction sociale. Moments d'ouvertures démoniques, pandémiques, une fabuleuse dégringolade de murs qui tombent comme des dominos et commencent à danser sur la terre comme des ribambelles d'animal-fleurs. Ecllosion, puisque

²⁰⁰ C'est tout le problème de la gestion de ce « luxe excédentaire » de l'humanité dont parlait déjà Nietzsche.

la nature est maintenant partout, que l'industrie est nature, que la nature est culture, et que l'homme désire avec le désir de la Terre. Etrange parousie dont le danger constitue aussi l'attrait, lorsque l'homme prend le risque de vivre dans l'infini dehors.

A son midi, enfanté dans la mer, le désir émerge de son volcan et va, nageant, vers une rive qui apparaît comme le dehors que sa naissance laissait déjà pressentir. Il met le pied sur la terre ferme, construit des cités et s'organise, et vient faire jouer le plasma volcanique dans les circonstances qu'il élabore, pénètre les strates et les transforme avec la grâce d'un créateur de distances. Une grâce qui, tandis qu'elle devient animation des circonstances, se rencontre elle-même dans sa tension tragique. Puisque à la fois fidèle à la terre, elle naît dans une *sincérité* à sa hauteur la plus forte, à un tel zénith de sa volonté de puissance.

III. 3. *Psycho-politique du Corps sans Organes*

Un homme ne se mêlant pas de politique mérite de passer,
non pour un citoyen paisible, mais pour un citoyen inutile.

THUCYDIDE, V^e siècle av.

Jusqu'ici, j'ai essayé de rendre à la fois le constructivisme de la pensée de Deleuze et Guattari, à la fois les concepts qui en étaient issus, et je n'ai cessé de sentir la folle allure du fil qui nous passait sous les pieds tandis que je traçais un chemin entre les ombres qui bordent toutes ces tables illuminées. Dans ce chapitre, c'est à ces ombres que je m'intéresserai, en cherchant à voir comment la pensée s'en défend, comment elle parvient même à les intégrer, les pensant comme ses propres dangers. Comment, dans cette intégration, une nouvelle sorte de jugement se profile ? La première partie de ce chapitre sera consacrée au capitalisme, dans le rapport ambigu que Deleuze et Guattari tissent entre lui et leur propre pensée. La seconde partie traitera d'un problème plus général, celui de l'ensemble éventuel des CsO, ce qui nous mènera à la question de savoir comment les deux auteurs repensent le collectif sous les traits de l'immanence. Enfin, la troisième partie tournera autour de la question des dangers qui menacent le désir dans cette dimension psycho-politique qu'ouvre la conceptualité des machines désirantes : comment faire la distinction entre les trois types de CsO, le plein sans organes, le vide et le cancéreux, dont le dernier sera défini par ce que le désir y désire sa propre répression ? Ce sera là notamment l'occasion d'aborder la question du fascisme, ennemi stratégique de Deleuze et Guattari, quand le capitalisme, nous allons le voir, est un adversaire imposé par les circonstances, l'adversaire immanent à l'expérimentation.

1. **Danser avec l'adversaire.**

En fonction de quoi Deleuze et Guattari se permettraient-ils en effet de condamner le capitalisme ? Quel est le critère ? Selon quel — bien ? Mais le condamnent-ils vraiment ? N'est-ce pas plutôt une critique, au sens du grec *krisis* : distinguer, passer au crible ? Si d'un côté nous sentons bien que le capitalisme n'est pas de leur goût, nous ne cessons d'avoir l'impression que leur pensée le renforce aussi, qu'elle lui a donné certaines armes, certains moyens de se comprendre lui-même, de se transformer, de s'affûter. Ou bien n'est-ce que notre vision, oubliant qu'elle a été formée par la matrice conceptuelle de *L'Anti-Œdipe*, qui verrait le capitalisme de cette manière-là ? Quoiqu'il en soit, et puisque il nous importe d'apprendre ce qui fait la validité de cette pensée dans le problème du jugement, je consacre le chapitre qui s'ouvre à la danse que Deleuze et Guattari ont mené avec le capitalisme, un adversaire pour la pensée qui la fera se rencontrer elle-même dans la lutte.

J'aimerais pour commencer rappeler un morceau de contexte vital. Quelle était la société dans laquelle Deleuze et Guattari ont *commencés* à écrire ? Je donne la parole à Michel Foucault : « Pendant les années 1945-1965 (je parle de l'Europe), il y avait une certaine manière correcte de penser, un certain style du discours politique, une certaine éthique de l'intellectuel. Il fallait être à tu et à toi avec Marx, ne pas laisser ses rêves vagabonder trop loin de Freud, et traiter les systèmes de signes — le signifiant — avec le plus grand respect. (...) Puis vinrent cinq années brèves, passionnées, cinq années de jubilation et d'énigme. »²⁰¹ Pour moi, né onze ans après que cette courte période se soit éteinte, il ne pourra pas être question d'une confrontation de vécus, mais bien, donc, d'une confrontation d'énigmes. Car Mai 68 fait désormais partie d'un ensemble, quasi mythique, que les générations ultérieures ont essayé et essaient d'habiter. Il y a bien là un investissement, une volonté d'appropriation de ce morceau d'inconscient hérité, qui se *représente* sous la forme d'une "libération du désir", libération collective, anti-répression, festivité et esprit de jouissance, ivresse. Il paraît clair que *L'Anti-Œdipe* s'inscrit dans cette ouverture et montre les nouvelles zones de combat qui s'en sont dégagées, incitant en même temps « à aller plus loin »²⁰² comme le dit Foucault ; mais dans quelle direction exactement, cela, personne ne semble le savoir. Ces cinq années ont défini un style de vie, — un ? — non pas, mais plusieurs, dans différentes fidélités à un même événement, suivant la manière dont les êtres se sont voulus à travers cette production d'inconscient. Pour simplifier, disons qu'on trouverait d'un côté une attitude de l'omni-répulsion des limites, érigée en principe, "il est interdit d'interdire", dans un prêche du chaos et du spontanéisme du désir. Mais de l'autre, tout à l'inverse, une attitude d'effacement : dépersonnification de la fonction auteur chez Foucault, désubjectivation chez Deleuze et Guattari, production de multiplicités par soustraction de l'Unité, centre vide, rhizome, en seraient des exemples parmi d'autres. Mais qu'est-ce à dire ? Simplement qu'on veut se débarrasser des postures de pouvoir ? J'essaierai de montrer dans ce chapitre que ces deux attitudes ne mènent pas aux mêmes déterminations, parce qu'elles dépendent de deux manières différentes de s'affirmer, de se vouloir en tant que vie. Ma question est ainsi plus précisément : comment *se veut* la philosophie de Deleuze et Guattari ?

On se souviendra que Socrate et Platon usaient déjà de l'effacement comme d'une tactique rhétorique : l'auteur ou le locuteur s'effacent, et c'est le discours qui envahit l'univers. Au lieu d'un discours qui naît dans l'intériorité d'un auteur et qui peut être à chaque instant rapporté à cette intériorité — ce corps, ce moi, cette époque —, le discours est produit comme un dehors dans lequel est entrepris l'interlocuteur. Héraclite disait déjà : qui écoute « non moi, mais le discours »²⁰³. Il s'agit de constituer le monde, le réel, comme la matrice de la pensée philosophique, de faire en sorte que celui qui pense n'ait plus l'impression d'être celui qui pense, mais celui qui s'efface au profit du monde qu'il a pensé et qui le pense à son tour. C'est un *modus operandi* ; mais qu'apporte alors de le valoriser, d'en faire l'objet d'une « nomadologie » valorisée positivement ? Car n'est-ce pas une axiologie qui se dessine, malgré tous les avertissements de Deleuze et Guattari, dans leur image de la pensée ? Ne risque-t-on pas de s'appauvrir, en transformant cette tactique en stratégie ? Ou bien : est-ce précisément cela que réalise le capitalisme, à la fois socius et désintégration du socius ?

“Changez de monde, faites changer le monde, entraînez le monde dans votre devenir-monde, constituez des dehors et entrez-y et disparaissez de ce monde constitué pour que votre terrain de jeu rejoigne le réel commun”. Certes il y a d'abord là une question de vitalité ; mais n'est-ce pas aussi comme cela que l'on justifie l'ouverture de nouveaux marchés ? Et n'y a-t-il pas une fuite alors, une fuite loin de la lutte entre soi ? Le dehors que l'on cherche à constituer ne serait-il pas qu'un dedans un peu plus lointain ? Nous rencontrons pourtant dans

²⁰¹ Michel Foucault, *Préface*, in *Dits et écrits*, tome 3, op.cit., p. 133.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Héraclite, *Fragments*, trad. par Marcel Conche, PUF/Epiméthée, Paris, 1986, p. 23.

les écrits de Deleuze et Guattari une ligne qui semble dire : “nous, nous ne faisons pas la même chose que le capitalisme”. Et on comprend bien comment une telle ligne peut être importante dans la production de l’œuvre elle-même : n’est-il pas nécessaire de valoriser cette dernière, et de tirer à boulets rouges sur l’adversaire, de chercher la résistance et la lutte ? Si le philosophe veut faire accoucher le capitalisme — depuis Socrate et sa maïeutique, l’*accouchement dirigé* est toujours resté l’une des activités favorites des philosophes —, il commencera aussi par chercher à le séduire, brouillant les codes, codant le brouillage lui-même, se décodant ensuite, en cela cherchant à rendre le processus schizophrénique dans l’écrit ; et se gagnant le cosmos par la mise en abîme, Deleuze et Guattari semblent se servir en effet des machines désirantes pour les faire elles-mêmes passer dans l’adversaire, dans une écriture toute d’émulation qui prendra l’adversaire au piège de son propre désir.

A la manière dont l’orchidée reproduit l’image de la guêpe pour attirer cette dernière²⁰⁴, ils reproduisent l’image du processus impliqué par le capitalisme pour entrer en relation avec lui, faire rhizome avec lui, le transformer avec eux. Et d’après leur propre constructivisme, il n’y a pas de raison a priori de penser que cette image du processus capitaliste existait déjà, avant le moment de sa re/production. Ce n’est ni une production ex nihilo, ni la reproduction d’un processus qui existerait de manière entièrement indépendante : mais dans l’entre-deux, l’observateur influe sur le milieu observé, la rivière de la ligne de fuite rongéant ses deux rives. Il semblerait dès lors que, de la même manière que Freud lorsqu’il se servait de la névrose pour guérir la névrose, les deux acolytes parisiens nous montrent d’emblée les limites du processus en question : si la famille n’est plus inaltérable, la psychanalyse telle que l’a pensée Freud perd de son efficacité, s’applique dans le vide, et si le capitalisme n’est plus le mode prépondérant du socius, toutes les implications du « processus schizophrénique » perdent à leur tour de leur portée. D’où précisément les termes eschatologiques dans lesquels se pose « le problème du rapport final entre la machine analytique, la machine révolutionnaire et les machines désirantes »²⁰⁵ : c’est l’eschatologie d’une pensée qui connaît son espace-temps et l’époque dont elle participe, d’une pensée qui désire en faire accoucher la tension la plus forte, par-delà sa propre limite. Sa stratégie détermine une voie, une attitude éthique, ses concepts servent à ses buts, et le reste ne dépend plus d’elle mais de ces devenirs qu’elle aura pu parvenir à renforcer dans leurs fuites hors des déterminations du manque.

Dans une perspective constructiviste, chaque pensée émet un coup de dés²⁰⁶, mais ce coup de dés n’est pas sans la table où ils vont chuter « chacun en tous », et résonner comme le tonnerre encore longtemps après l’impact. On ne se rendra pas compte immédiatement qu’un coup de dés a été émis, on ne mesurera pas facilement dans l’immédiat ce qui pourra résulter de tel ou tel processus critique, dans un monde aux relations plus complexes et plus abstraites que tout ce que l’humanité a connu jusqu’à ce jour. Mais en même temps, comme nous l’avions dit avec Freud, un tel processus critique n’est opérant que dans la mesure où des lecteurs reconnaîtront effectivement le capitalisme dans l’image que Deleuze et Guattari en re/produisent, dans la mesure *donc* où une telle reconnaissance leur donne de s’accroître, leur ouvre des possibles. Ce à quoi, vu le niveau d’abstraction auxquelles ils atteignent, il faudrait ajouter que cette pensée ne se donne pas nécessairement à tous ses lecteurs dans ce donner-à-voir-le-réel qu’est l’en-acte du constructivisme, mais à un degré moindre, comme une ontologie traditionnelle. Si le désir est constructiviste, il y aurait de toute façon à envisager le lecteur comme ne comprenant que ce qu’il a les capacités mais surtout le désir de comprendre. Freud par exemple : a-t-il eu le public qu’il aurait souhaité ? Si la production d’une pensée émet un coup de dés, la réception résiste à son hasard. Et n’a-t-elle pas raison de le faire, en fonction de ses circonstances à elle ? Pour qui et pour quoi la stratégie de Deleuze-

²⁰⁴ C’est là l’exemple préféré de Deleuze et Guattari pour illustrer ce qu’est une ligne de fuite.

²⁰⁵ Deleuze et Guattari, *L’Anti-Edipe*, op.cit., p. 43.

²⁰⁶ La référence à Mallarmé dans *Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*.

Guattari est-elle santé ? Gageons que cette pensée pourrait apparaître comme répressive pour un autre type de culture ; ou comme malade, dans le sens où cette philosophie entraînerait par exemple la déréliction des sociétés impériales, voir d'un type de société future. S'avèrera-t-elle propice à la santé de la société capitaliste ? Mais le capitalisme ne fonctionne qu'en jouant dans le vide du socius despotique, imposant sa machine abstraite par la répression. La santé n'apparaîtra en conséquence que dans un effacement de plus en plus accentué du socius au profit de l'en-acte du désir. Ainsi, si « la schizophrénie, c'est la production désirante comme limite de la production sociale »²⁰⁷, et si c'est la reproduction sociale capitaliste qui fabrique la production désirante comme cette limite-là, alors il n'y a pas moyen de s'en sortir sans recourir à la schizophrénie, si on pense avec Deleuze et Guattari, le seul moyen est d'essayer de « s'en sortir sans sortir », *en accomplissant le processus*.

On pourrait critiquer une telle théorisation en disant qu'elle risque d'être récupérée au compte d'une subjectivation, même si c'est sous la forme d'une apparente désobjectivation : « si l'avenir se trouve dans le schizo et si vous voulez en être, surtout ne manquez pas le train du capitalisme ». Pourtant il n'en est rien chez Deleuze-Guattari, pour la bonne raison que le schizo ne s'y confond pas avec le processus schizophrénique : le schizo est le produit du capitalisme comme manque toujours plus terrible de déterritorialisation, il est en ceci, comme nous l'avons vu, « l'interruption, ou la continuation dans le vide » du processus schizophrénique. C'est dans le processus affirmé, plein, que se trouve le « potentiel de la révolution »²⁰⁸, pas dans le schizo qui est perdu pour son monde, perverti ou re-territorialisé dans un infime dedans. Il y aurait donc, à un moment donné, entre le schizo et la fuite révolutionnaire, une conversion qui s'effectue, et qui nous fait passer d'une négation de la société présente à son affirmation, non parce que nous la trouverions juste et bonne — c'est même tout le contraire pour Deleuze et Guattari et c'est comme une ritournelle : y en a marre de l'argent, de la patrie, des valeurs et des certitudes privées, « tout ça »²⁰⁹ —, mais nous affirmons alors la société présente parce que *nous en voulons le devenir en nous voulant nous-mêmes*. Une affirmation qui ne sera pas l'affaire d'« un destin personnel, mais le sort de chacun en tous »²¹⁰ comme l'écrivait Blanchot. Il s'agirait alors non seulement de fuir l'infime dedans, mais de *faire fuir* les infimes dedans, de les traverser et d'emmener la production désirante dans l'infini dehors. Le « sort de chacun en tous » reprend ainsi pour partie la thématique nietzschéenne du surhumain qui élève l'humanité comme « un tout supérieur », parce que son existence donnera une nouvelle force de justification à l'existence humaine ; sauf qu'il n'est plus question ici d'une montée mais d'une « chute ». Chez Deleuze et Guattari une telle chute appelle la question du minoritaire, la valorisation positive de ce qu'ils nomment les devenirs-minoritaires, qui sont des constitutions de singularités, un potentiel d'événementialité. Et on peut sur ce point porter la critique suivante — une critique qui pourrait être aussi redondante que l'est chez eux cette thématique — de ne pas faire autre chose que de « rendre possible », de ne pas déterminer une nouvelle sorte de subjectivation de manière positive, mais seulement dans une conceptualisation fonctionnelle, qui forme une subjectivation *quoiqu'il en soit*, comme un mouvement pour rien. Mais ne sentons-nous pas, là aussi, un problème plus vaste qui concerne la vie philosophique ? Question.

L'accomplissement du processus schizophrénique dans la révolution moléculaire est dans cette subjectivation, encore inéclaircie, dans ce sort, dans cette ligne de fuite qui s'efface au

²⁰⁷ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 43.

²⁰⁸ Ibid., p. 408.

²⁰⁹ « Car qu'est-ce que le schizo, sinon d'abord celui qui ne peut plus supporter « tout ça », l'argent, la bourse, les forces de mort, disait Nijinsky — valeurs, morales, patries, religions et certitudes privées ? » in Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 408. La deuxième partie de la phrase est une reprise de Blanchot.

²¹⁰ Deleuze et Guattari, citant Maurice Blanchot, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 409. Cet extrait fait partie d'une citation fétiche de Deleuze et Guattari, lancée à plusieurs reprises et parfois sans être signalée comme citation.

profit d'un « peuple à venir »²¹¹, qui vienne peupler son immanence. Est-ce pour ce peuple qui aura accompli le capitalisme, que ce dernier apparaîtra comme « fin de l'histoire », un peuple qui aura dépassé la mort de l'homme dont parlait Foucault, qui sera passé à d'autres formes, d'autres devenirs que celle de la forme-Homme issue du dix-neuvième siècle²¹² ? Mais n'y a-t-il pas là à nouveau comme une création de mythes ? Mythème de la fin de l'histoire, mythème du dernier homme, mythème du peuple à venir, en partie hérités du dix-neuvième siècle justement ? Et cette mythologie ne voile-t-elle pas une absence de valeurs plus profonde, qui pourrait finalement s'avérer préjudiciable à la « production de possibles » ? Deleuze et Guattari ne sont-ils pas quelque peu optimistes dans leur idée des révolutions, qui ont la plupart du temps trahi précisément ce peuple qui se portait en elles vers son accomplissement ? Est-ce que ce ne sont pas aussi les masses qui, quand bien même la philosophie serait capable de penser des moyens de vivre sans répression, désirent malgré tout la répression ? Voie déterminée par le degré de développement intensif de leurs forces ? Ou bien — est-ce que la philosophie ne serait-elle pas à l'avant-garde de toute répression, en ce qu'elle ouvre des nouveaux champs de possibles dans lesquels l'homme apprendra à se comprendre autrement lui-même, et à opérer une répression pour s'y contraindre avec plus d'efficacité, de rendement ?

Il me semble en conséquence que leur pensée ne peut pas être séparée du capitalisme dans ses aspects les plus « répugnants ». Mais pour autant je ne peux m'accorder avec la thèse qui ferait de la pensée de Deleuze-Guattari un purisme du désir, thèse qu'on retrouve par exemple dès 1973 dans la bouche du sociologue et philosophe Michel Clouscard²¹³, parlant de « deleuzophrénisme » pour décrire une rhétorique idéologique « freudo-marxiste » du désir, dans laquelle on retrouverait la valorisation de la spontanéité, la dissipation de la lutte des classes au profit d'une interpénétration globale, dans un capitalisme de la séduction à visage « libéral libertaire ». Toutes ces équivoques sont bien là, elles sont générées par le style de *L'Anti-Œdipe*, par la pratique eschatologique des deux auteurs, par cette prudence trop prudente sur le point pourtant décisif des valeurs. Mais là où Clouscard se trompe à mon sens complètement, c'est lorsqu'il attribue à Deleuze et Guattari une telle idéologie du désir que *L'Anti-Œdipe* n'a pas moins que son livre pour objet de dévoiler. Guattari disait dans une interview : « La plupart du temps, les intellectuels en question n'ont pas lu ou n'ont pas voulu entendre ce qu'on disait à cette époque post-68. Notre conception du désir était tout le contraire d'une ode au spontanéisme, d'un éloge d'une libération désordonnée. C'est justement pour marquer le caractère artificiel, « constructiviste », du désir, que nous l'avons défini comme « machinique », c'est-à-dire en articulation avec les phylums machiniques les plus actuels, les plus « urgents »... C'est dire que nous étions loin de Reich, loin de la poussée des orgones... »²¹⁴ Cette philosophie, à ce qui me semble être son plus haut niveau, viserait bien plutôt à *surprendre* le caractère constructiviste du désir, avec le corps sans organes.

Si ce n'est donc pas une ode au désir spontanéiste, mais une *pensée* qui entreprend le désir dans ses constructions culturelles, et surtout, dans sa manière d'être aux prises avec l'urgence du présent qui attise son aspect constructiviste, nous pouvons alors distinguer leur pensée du *libéralisme* économique, et saisir en même temps la ligne par laquelle elle le renforce. Un penseur libéral comme Friedrich Hayek écrivait en 1943 : « Il y a un principe fondamental : à savoir que dans la conduite de nos affaires nous devons faire le plus grand

²¹¹ « Pareils cas de chance de la grande réussite ont toujours été possibles et le seront probablement toujours. Et même des tribus, des générations, des peuples entiers peuvent représenter pareil *coup de chance*... » Friedrich Nietzsche, frag. post. 11[413], Novembre 1887. La ligne de fuite est redevable de ce genre de développement.

²¹² Gilles Deleuze, *La vie comme œuvre d'art*, in *Pourparlers*, op.cit., pp. 136-137.

²¹³ Michel Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, éd. Le Castor Astral, Paris, 1999.

²¹⁴ Jean Oury, Félix Guattari, François Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Editions Matrice/Pi, Paris, 1985, p. 62.

usage possible des forces sociales spontanées, et recourir le moins possible à la coercition. »²¹⁵ On voit bien l'option prise à ce niveau par le capitalisme d'après-guerre, dont l'expérience des kolkhozes soviétiques a montré aussi qu'elle était une option valable par rapport au rendement des forces productives. Si l'énergie est plus que jamais le nerf de la guerre, l'encouragement d'un spontanéisme²¹⁶ par les libéralismes économiques et politiques amène du même coup à un accroissement de la productivité et de l'investissement du socius capitaliste. Là où nous retrouvons l'équivoque, c'est lorsque Deleuze et Guattari *disent* que le désir *est* constructiviste, opérant de fait une sédimentation dans le discours commun de ce « caractère ». Dès lors on comprend qu'une critique comme celle de Clouscard puisse surgir contre eux : il y a là soudain quelque chose de *réalisé*. Le capitalisme utilise, et davantage encore dans la tendance néolibérale que nous lui connaissons, met à profit le caractère constructiviste du désir qu'ils ont mis en relief ; et c'est bien ce qu'ils disent d'une certaine manière, on a aménagé « l'urgence » dans la vie quotidienne, et sous le voile du "spontanéisme" le « Capitalisme Mondial Intégré » ne serait pas autre chose qu'une grande machinerie au service de l'exploitation de l'homme par lui-même.

« [A]ssurément le régime du décodage ne signifie pas absence d'organisation, mais la plus sombre organisation, la plus dure comptabilité, l'axiomatique remplaçant les codes, et les comprenant, toujours *a contrario*. »²¹⁷ Le capitalisme est défini comme le négatif de toutes les formations sociales, et il ne tiendrait que parce qu'il réprime sa tendance à les détruire. Et il ne serait guère étonnant, alors, de voir un retour des droites au pouvoir, un regain de leurs forces à chaque fois que le capitalisme franchit une nouvelle limite, déterritorialise un peu plus, décode un peu plus, fait exploser des bulles spéculatives comme des créatures divines qui viennent terroriser les propriétaires de tous pays. Pourtant, dans une vision d'ensemble, ces flux et reflux participent à mon sens d'un devenir plus vaste, celui du nihilisme. Voici la manière dont Nietzsche en parlait, et qui me semble éclairer la difficulté de penser à ce moment-là de l'histoire : « En réalité toute grande croissance entraîne un effritement et une disparition dans des proportions non moins énormes : / la souffrance, les symptômes du déclin appartiennent aux époques d'un énorme aller de l'avant. / tout mouvement fructueux et puissant de l'humanité a simultanément provoqué un mouvement nihiliste. »²¹⁸ Il s'agirait donc, j'y reviens, de *critiquer* le capitalisme : accélérer la destruction de ce qui doit être détruit, accompagner et renforcer les forces de l'avenir. Le schizophrène révolutionnaire prend ainsi la figure du nihiliste actif dont parlait Nietzsche, celui qui détruit les anciennes formes et risque toujours de se détruire avec ce qu'il cherche à détruire. Et le schizo, prolétaire du capitalisme, apparaît à son tour comme le type du nihilisme passif, entraîné à la dérive, à la recherche d'oasis, toujours plus loin dans le désert qui s'étend, vers de toujours plus lointains mirages. Le discours de Deleuze-Guattari autour des re-territorialisations artificielles et perverses irait dans le même sens d'un filtrage des formes du capitalisme-nihilisme. Or la question qui se pose bien sûr est : de quel droit ? De quel droit la philosophie prétend-elle accéder aux formes de la santé future ? Suffit-il de dire que la volonté de vérité est volonté de puissance ? Suffit-il de la vivre, dans un aller-de-l'avant ? Elle anticipe, à son niveau, elle crée des chances. Je ne vois personne faire autre chose que créer des chances...

Et se faire prendre au piège, parfois, des chances que l'on a créées. On rencontre par exemple chez Deleuze-Guattari une volonté d'authenticité, telle déjà qu'elle se révèle par

²¹⁵ Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, Presses universitaires de France, Paris, 1993, p. 20. Hayek est considéré comme l'un des grands-pères du néolibéralisme.

²¹⁶ Le libéralisme promeut le libre arbitre avec pour effet, me semble-t-il, de renforcer le spontanéisme. Autre point d'importance, dans le rapport au libéralisme se pose aussi la question des "droits naturels", que je comprends comme issus d'un jugement *a priori*, inadapté dans un constructivisme comme je l'ai montré.

²¹⁷ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Edipe*, op.cit., p. 180.

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, frag. post. 10 [22], Automne 1887.

différenciation avec les artificialités. Mais *authentique*, c'est surtout dire « valable de par soi », c'est de l'immanence, sans loi négative, sans règle extrinsèque, sans idéal transcendant, qui sont les trois malédictions lancées par le prêtre²¹⁹. Qu'argumenter pourtant, lorsque le capitalisme se saisit du concept philosophique pour en faire un argument commercial ? Entre authenticité et artificialité, c'est une véritable chasse aux sorcières qui s'ouvre, chacun va se réclamer de l'authentique comme d'une nouvelle vérité qu'on pourrait détenir. Le marketing²²⁰ est un « désastre absolu pour la pensée », diront Deleuze et Guattari dans la dernière phrase de l'introduction de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et si je ne peux qu'avoir envie d'être d'accord, au niveau de mes goûts, de mon jugement vital, il y a de quoi s'étonner pourtant et les remettre en question. Deleuze et Guattari ne conseillaient-ils pas dans l'introduction de *Mille Plateaux* d'« écrire par slogans » ? « Ayez des idées courtes »²²¹, voilà une idée courte qui semble ne pas avoir porté les fruits escomptés. Le jeu de la philosophie n'est-il pas ailleurs que dans une pensée courte, uniquement tactique, qui risque toujours de nourrir de tels vautours ? Leur réponse serait affirmative à n'en pas douter. Et si d'une part il faut bien marquer un certain échec de la pop'philosophie, d'autre part, dans sa réception, cette pensée n'en est qu'à ses débuts. Deleuze et Guattari seront en vogue, puis disparaîtront un temps de la circulation, avant de ré-émerger, qui sait, à nouveau dans cent ans ou plus.

Force nous est alors de constater que la pensée ne peut presque rien quant à sa réception, malgré toutes les précisions qu'elle pourrait apporter, malgré les 487 pages de *L'Anti-Œdipe* et les 640 de *Mille Plateaux*. Il y aura toujours des personnes qui liront « mal », ce qui apparaîtrait moins, à mon sens, comme une question de socialisation que comme une question de « cœur »²²² : soit on exerce sa puissance du faux de manière réactive et accaparante, soit on l'exerce de manière active, à la façon du brigand derrière les nuages, et c'est la « vertu qui donne ». Une pensée qui va contre le jugement moral n'est jamais à l'abri d'être récupérée, d'être utilisée dans le sens contraire, comme justification pour une nouvelle sorte de jugement. A la manière dont Nietzsche écrivait : « sur l'antithèse de l'Évangile on a édifié l'Église ». Ou à la manière dont sur l'antithèse de Nietzsche on a édifié le nazisme. Il semble bien que l'une des tâches d'une pensée de l'immanence soit toujours, par rapport à de telles récupérations, de les entreprendre avec elle dans sa réalité, se mettant elle-même, non pas au-dessus, mais à côté de « l'opinion », sans d'autre protection que sa propre affirmation.

2. Le plan de consistance.

Repartons de la vision selon laquelle nous avons toujours plusieurs inconscients, jamais un seul inconscient tout fait. Tel morceau d'inconscient que je ne partage qu'avec une seule personne, tel autre qui fait partie de l'Histoire, et Hiroshima n'est pas loin de l'inconscient que mon lecteur a développé avec et contre moi au cours des pages qui précèdent et des mots qu'il lit maintenant. On n'a pas le choix d'Hiroshima, de désirer ou non la bombe nucléaire, c'est là, quelque part, et des désirs les accompagnent qui nous traversent, dans autant de degrés d'attraction et de répulsion. L'inconscient est en ceci toujours le fruit des tensions désirantes qui ont produit le désir comme matière involuée. Mais que se passe-t-il lorsque l'on met au contact non seulement de l'inconscient stratifié et de l'inconscient-CsO, mais des inconscients-CsO entre eux, des singularisations entre elles ? Entre un maso, un concierge, une nymphomane, un homme d'État, ce sont autant de manières différentes de vivre ce qu'est le désir, autant de manières différentes de désirer, chacune en prise à sa manière sur le réel

²¹⁹ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 191.

²²⁰ Dans le genre, par exemple : « Panasonic, des idées pour la vie », « Barbie, c'est tellement mieux d'être une fille », « C'est bien c'est beau c'est Bosch », « Parce que je le vauds bien » etc. etc.

²²¹ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 36.

²²² « Le génie du cœur, tel que le possède ce grand caché, le dieu tentateur qui est né pour piper les consciences », in Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 295.

majoritaire déterminé par les strates. Or pour bien comprendre cela, nous disent Deleuze et Guattari, il n'y aurait qu'un seul recours : Spinoza. « Finalement le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas *l'Éthique* ? »²²³ Le désir comme substance, substance immanente, se produisant à travers différents *attributs* qui sont autant d'expressions de la substance, ces attributs substantiels n'existant à leur tour que modifiés, les modes produisant l'immanence de la substance dans sa production. Différents degrés de développement des forces intensives amènent à la constitution de corps sans organes de différentes natures : corps sans organes de l'amour courtois (attribut) sur lequel passent des intensités de plaisir (modes), corps sans organes masochiste (a) avec intensités de douleur (m), corps sans organes du drogué avec intensités de froid, ou bien corps sans organes d'un sophiste avec intensités de réputation, corps sans organes du peintre avec intensités de couleurs, etc. Dans l'aspect théorique de cette construction, Deleuze et Guattari postulent ainsi qu'un CsO est une nature seconde de la substance, déterminant une expression immanente de la substance ; et ce serait donc bien sur la substance que s'enregistrent les quantités intensives comme modes d'un attribut-CsO, puisque ils expriment la substance, puisque ils ne sont pas moins, dans une telle théorie, la même substance qui s'exprime dans une immanence intégrale.

Le problème est alors posé, dès que nous considérons qu'un être humain désire toujours de plusieurs manières ; et à la limite, autant l'on peut supposer une infinité de manières différentes de désirer, de faire passer quelque chose, autant l'on peut supposer dès lors une infinité d'attributs-CsO, et une infinité de combinaisons abstraites de CsO entre eux dans un individu, un groupe, un gouvernement, un conseil, une planète, etc. Si l'on ajoute à cela des convergences et des répulsions entre CsO qui paraissent évidentes, on atteint à une saturation suffisante du problème pour nous en révéler l'enjeu : « Le problème d'une même substance pour toutes les substances, d'une substance unique pour tous les attributs devient : y a-t-il un ensemble de tous les CsO ? » Là, il ne s'agira pas de se demander si un tel ensemble préexiste métaphysiquement, mais de se demander si pratiquement un tel ensemble peut être produit. C'est ainsi qu'on parlera de « l'ensemble *éventuel* de tous les CsO »²²⁴, sortant du cadre théorique — et difficilement tenable aujourd'hui malgré toute la superbe du livre 5 de *l'Éthique* de Spinoza — pour poser la question dans les termes d'une pragmatique.

C'est un tel ensemble de CsO que Deleuze et Guattari vont nommer le *plan de consistance*, qui va relier des CsO entre eux et les faire communiquer : « Un plateau est un morceau d'immanence. Chaque CsO est fait de plateaux. Chaque CsO est lui-même un plateau, qui communique avec les autres plateaux sur le plan de consistance. C'est une composante de passage. » Mais qu'est-ce qui fait passage ? Comment se font les passages ? Y a-t-il des frontières, des migrations de quantités intensives d'un CsO sur l'autre ? *Comment arriver au plan de consistance ?* Comment faire que quelque chose passe effectivement, même s'il « y a forcément des croisements monstrueux »²²⁵. Mais Deleuze et Guattari resteront très allusifs, voir spécieux dans leur traitement de ce problème. Comme je l'avais au chapitre précédent, c'est à mon sens en premier lieu une affaire d'affirmation, d'une affirmation d'intégration, d'une unique substance pour tous les attributs. Mais l'affirmation d'un seul est-elle suffisante à l'intégration de tous ? Ce n'est de toute façon pas un donné. C'est une intégration qu'il faudrait comprendre comme s'effectuant au travers de jugements de distance, où il faut bien supposer une machine abstraite qui trace à son tour cette immanence, et se modifie au fil des CsO qu'elle rencontre, et dans la relation auxquels la production d'immanence se singularise dans son expression de la substance.

²²³ Deleuze et Guattari, *Comment se faire un Corps sans Organes ?*, in *Mille Plateaux*, op.cit., pp. 190-191 pour le rapport à Spinoza et des CsO comme attributs.

²²⁴ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 195. Souligné par moi.

²²⁵ Ibid.

Mais à ce niveau se pose déjà la question de savoir si nous *pouvons* connaître d'autres attributs-CsO que ceux auxquels nous participons effectivement. Il semble au contraire qu'il y ait là des distances infranchissables en l'état, mais qui peuvent toujours être tentées, expérimentées. Pourtant je vois mal ce qu'apporterait de commencer à essayer de se fabriquer des CsO de toutes les espèces : il y a bien plutôt des équilibres à trouver, des passerelles, des voies de communication, de conversion, de protection aussi. Mais peuvent-elles être abordées par la pensée ? C'est un enjeu philosophique : penser le désir, dans n'importe quel agencement et suivant les possibles qu'il offre, et parvenir à penser ainsi une économie générale de l'humanité, sur le tranchant tragique d'une volonté de vérité qui se comprend elle-même comme volonté de puissance. Il y aurait là à nouveau une éthique de l'ouverture à tenir, une lutte entre soi propre au devenir-philosophe, dans la construction de concepts qui se différencient nettement des représentations en ce qu'ils déterminent des distances et non des compressions statistiques. Pourtant, il y a toujours là une détermination du réel, qui produit une domination, dans l'ivresse d'une mise en relief singulière, une domination que Deleuze et Guattari ne mettent à mon sens pas assez en lumière (nécessité rhétorique, ou voile inhérent à l'expérimentation qu'ils mènent ?)²²⁶. Comment la machine abstraite qui trace l'immanence philosophique ne porterait-elle pas de jugements ? Des jugements qui ne seraient pas "moraux", uniquement parce qu'ils sont créateurs de distance ?

La distance peut se constituer, à ce qu'il me semble, avec une dureté comparable si ce n'est supérieure à celle qu'exercent les jugements moraux. Là encore, Deleuze ne marque pas suffisamment, à mon sens, l'aspect tragique d'une telle détermination, aspect sans lequel l'éthique me semble au risque de se voir réduite à un mode de vie individualiste qui confine à la banalité. Et l'affirmation d'une substance pour toutes les substances n'est-elle pas ainsi au risque d'une dissolution de la machine abstraite, qui condamnerait la possibilité d'une survivance animique ? Dans le genre "chacun ses goûts, chacun sa manière de désirer", où la culture au sens fort telle que l'entendait Artaud avorte dans la fragmentation. Mais c'est aux circonstances qu'il faut peut-être s'en prendre : si le capitalisme désintègre le socius impérial de "l'humanité", il y aurait alors à déterminer que les reterritorisations ne sont pas définitivement à ranger dans la catégorie des formations artificielles, telles qu'elles sont dévalorisées chez Deleuze-Guattari, mais que l'artifice et la création, dans l'élan d'une affirmation, sont une seule et même production de la réalité. Les expériences de pensée de Frank Herbert par exemple, emportent cette idée de socius déterminés par une machine abstraite, qui peuvent ou non comprendre une instance de culpabilité, mais qui tissent en tous les cas avec le fil de leur propre matière. N'est-ce pas seulement ainsi, dans l'assomption de l'artifice à l'intérieur de la volonté de puissance, que les jugements de distance trouveront toute leur portée ? Pour moi, la pensée de Deleuze et Guattari resterait à ce titre déterminée par les goûts qu'elle véhicule ; par le rêve d'une société qui parviendrait à gérer les flux désirants, sans imposer de contraintes unilatérales, dans une pédagogie utopique.

Mais il faut aller plus loin et pousser cette pensée à son autre extrême, en demandant quelle serait ici la fonction de l'*utopie*, comme improductif, élément d'anti-production de la production conceptuelle de Deleuze et Guattari. Car une telle utopie est revendiquée... L'utopie, nous disent Deleuze et Guattari, est ce « *qui fait la jonction* de la philosophie avec son époque, capitalisme européen, mais déjà aussi cité grecque. Chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque. L'utopie ne se sépare pas du mouvement infini : elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se

²²⁶ C'est aussi le thème chez eux de la *jurisprudence*, valorisée comme « philosophie du droit », qu'il faut comprendre dans l'idée de la production d'immanence, favorisant des devenirs au cas par cas. On remarquera néanmoins que le thème de la loi est peu présent chez Deleuze, et qu'il n'est pas du tout valorisé, comme il peut l'être chez Nietzsche, comme participant *aussi* chez ce dernier d'une création de distance.

connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées dans ce milieu. »²²⁷ C'est sans doute tout l'enjeu de la tentative du système ouvert chez Deleuze et Guattari, un système où les concepts sont toujours re-tournés vers les circonstances, où on ne les laisse pas devenir des universaux, formes dans lesquelles le mouvement infini de la pensée tourne à vide. Là où je trouve cette pensée boiteuse, c'est dans cette idée que la philosophie ne deviendrait politique qu'avec l'utopie, quand on constate au contraire que beaucoup de gens, parmi lesquels des directeurs d'entreprises, des hommes politiques, des travailleurs de tous les secteurs de l'économie, lisent de la philosophie et s'en font une pratique qui les aide à vivre et les incline dans leurs prises de décisions. Dès lors, il me semble plus intéressant de contextualiser cet énoncé : Deleuze et Guattari écrivent cette phrase en 1991, dans leur livre *Qu'est-ce que la philosophie ?*, livre de vieillesse et, à ce qu'il me semble, d'une certaine désillusion, mais une désillusion qu'ils portent alors jusqu'à la déterritorialisation absolue. Qu'est-ce à dire ? Qu'ils quittent la scène du monde ? Qu'ils acceptent de souscrire à l'illusion de l'absolu ? Je crois plutôt qu'il s'agit de rendre *extatique* une résistance animique dont on attend toujours la réalisation, ou qu'on cherche, peut-être, sur le mauvais *endroit*.

Une communauté qui n'impliquerait pas de jugements moraux, qui n'aurait pas besoin d'un corps plein, qui se passerait des répartitions de tous ordres : est-elle possible, ou n'est-elle qu'une sublimation du socius capitaliste ? La question en elle-même ne vaut pas grand-chose. On se demandera plutôt comment un plan de consistance est réalisable sous telles et telles conditions, dans un ensemble restreint, pour lequel la pragmatique constructiviste a une portée réelle, et la pédagogie, espérons-le, de beaux jours devant elle. Car pour ce qu'il en est du plan de consistance de tous les CsO, les contradictions semblent insurmontables : n'y aurait-il pas, en effet, également un inconscient du névrosé qu'il faudrait inviter dans la danse ? Un inconscient du prêtre ? Un inconscient fasciste ? Pratiquement, comment de tels inconscients pourraient être séparés des CsO à proprement parler, sans compter qu'on peut tout à fait concevoir un corps plein sans organes de type fasciste, une survenance fascisante ou tyrannique, où l'animique se confond avec l'absolu. Comment de tels CsO dont Deleuze et Guattari disent qu'ils abritent le manque en leur sein, ne détruiraient-ils pas la constitution d'un ensemble de tous les CsO ? Non qu'ils le détruisent forcément de fait, mais ils chercheront nécessairement à le détruire pour assurer leur CsO à eux, et faire tonner au-dessus de toutes et de tous leur vérité lugubre. Va-t-on alors éliminer les prêtres et tous les portedrapeaux du ressentiment ? Comment ? Par la sélection opérée par un mode du socius, qui poserait dans le ressentiment et la mauvaise conscience un manque-à-être ?

Vanité de chercher à affaiblir la faiblesse. Pourtant, à mes yeux, l'œuvre de Deleuze et Guattari trouve ailleurs sa valeur. Dans leur création de concepts, qui peuvent servir à de nouvelles stratégies, de nouvelles constructions ; dans le renforcement de ces désirs qui sont à la fois les plus riches et les plus fragiles ; et, plus loin, cette pensée de la détermination d'une substance qui traverse le chaos et parvient à faire *tenir droit* les êtres composés que nous sommes, impliquant l'infini dans le jeu des consistances humaines. Dans la prochaine partie, je me propose donc de revenir sept années en arrière, à *Mille Plateaux*, afin de saisir comment, dans la pragmatique qu'ils ont élaborée, Deleuze et Guattari peuvent nourrir la réflexion que j'ai menée sur le problème du jugement et le corps sans organes, dans une mise en garde des dangers qui menacent toujours la production d'une telle animation de notre être.

3. Les quatre dangers du désir.

« Nous faisons partie d'une génération dont la conscience politique est née dans l'enthousiasme et la naïveté de la Libération, avec sa mythologie conjuratoire du fascisme. Et

²²⁷ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit., pp. 95-96.

les questions laissées en suspens par cette autre révolution avortée que fut Mai 68 se sont développées pour nous selon un contrepoint d'autant plus troublant que nous nous inquiétons, comme beaucoup d'autres, des lendemains qu'on nous prépare et qui pourraient bien chanter, ceux-là, les hymnes d'un fascisme nouvelle mouture, à vous faire regretter celui du bon vieux temps. »²²⁸ Le questionnement du fascisme, du totalitarisme et de leurs suites fut au cours de la deuxième partie du vingtième siècle un lieu de passage quasi inévitable pour les penseurs, un lieu de pression, accompagné, comme on le voit dans cette citation, d'un sentiment d'urgence. Le problème pour la pensée est redoublé par les implications de certains philosophes et théoriciens dans le fascisme, à la manière d'un Heidegger d'une part, d'autre part à la manière de Nietzsche, de Freud ou de Darwin, aussi différents soient-ils, parce que ces penseurs, ayant thématiqué la question des masses, du « troupeau », du père originaire, du surhumain, de l'évolution, etc., auraient renforcé la probabilité de tels advenirs politiques. Comme nous l'avons vu avec le problème du constructivisme, la question est d'emblée à ce point de fusion entre pensée et réalité, dans une présence où se dévoile le risque propre de la philosophie. Mais le « fascisme » exprimera aussi autre chose chez Deleuze et Guattari, parce qu'il est pris comme adversaire stratégique, et qu'en fonction d'une telle ligne, leur champ d'action se déploie d'une manière qui pourra sembler lacunaire à une ligne qui ne suit pas le même objectif. Le fascisme, tel qu'ils en forment le concept, sera pour eux une manière d'aborder un problème que nous avons côtoyé dans ces pages : comment le désir en vient-il à désirer sa propre répression ?

Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi les hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsque il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.²²⁹

C'est là une première formulation du problème que l'on rencontre dans *L'Anti-Œdipe*, axée comme on le voit sur la question du désir de la servitude. Dans la deuxième moitié de cette citation cependant, nous voyons comment leur pensée glisse vers le fascisme jusqu'au terme de « perversion ». La perversion se pense chez eux selon la ligne de l'artifice : lorsque nous comprendrions la loi comme un artifice édifiant de la production désirante, le pervers se définit comme celui qui s'attelle à produire davantage d'artificialité que la production désirante n'en exigerait strictement. La perversion invente des lois comme si c'était un but en soi, et il désire la loi comme un lieu de pouvoir, sclérosant et mortifiant la production désirante. Mais comment alors les machines désirantes en viennent-elles à désirer leur propre répression, comment les individus en viennent-ils à mettre la détermination de leurs désirs entre les mains d'un régime social pervers ? Sont-elles elles aussi touchées par cette perversion ? Qu'obtient-on dans une telle soumission ? Pour tenter de répondre à cette question et nous mener à la conceptualisation de Deleuze et Guattari, je vais commencer par jouer et tester ici différentes formulations du problème, remobilisant certaines données du travail que j'ai accompli jusqu'ici. Il me semble tout d'abord adéquat de différencier deux niveaux quant à l'éventualité de la perversion : celui où la perversion est impliquée dans la

²²⁸ Guattari parle, dans *Deleuze et Guattari s'expliquent...*, in *L'île déserte et autres textes*, op.cit., p. 301.

²²⁹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., pp. 36-37.

respiration sociale comme un moment (génération réciproque des contraires), et celui où la perversion existerait comme telle dans tous les moments de telle ou telle reproduction sociale, sans qu'existent comme une constante inverse des contre-pouvoirs qui cherchent à rétablir le strict degré de contrainte artificielle nécessaire à la reproduction sociale intensive²³⁰. Autrement dit, qu'est-ce qui fait qu'à tel ou tel moment de l'histoire d'une société, le désir de contrainte, avec son corrélat répressif optimisé, se mue en désir de répression, dans une maximisation du rendement de la majorité que cette société favorise dans la sélection ?

La question se posait déjà dans la vision d'Artaud : comment les êtres en viennent-ils à désirer la mort, et non seulement la mort des autres, mais leur propre mort au service de la machine sociale qui les exploite ? Il y aurait là une première manière de désirer la répression, en désirant un jugement absolu qui soit justiciable de l'existence humaine. Mais est-ce là une perversion ? Je vois mal ce qu'apporterait de dénommé comme "perverses" toutes les sociétés de droit divin ; à moins qu'on entende cette perversion dans le sens de la labilité polymorphe du désir, si aisément séduite ? Prendre le problème au niveau de jugements socioculturels fut, au cours de ma réflexion, un moyen de contraster cette éventualité. C'est la question que nous avons posée à Freud, sur les avantages que peut tirer l'être humain d'une soumission au principe de réalité modalisé dans un surmoi collectif. Un surmoi collectif nivelle les forces dans un réel commun, les contraignant par la culpabilité et la répression ; mais en même temps il permet une tenue stable de la collectivité, et une élaboration des forces à l'intérieur d'un cône de transcendance, selon des ordres hiérarchiques qui favorisent et cadrent l'instinct à se distinguer. Il y aurait là une deuxième manière de désirer la répression, en désirant un système social qui fait fonctionner des jugements socioculturels, et non des jugements moraux absolus, mais où une transcendance existe néanmoins en ce que le désir de la répression est impliqué par la certitude philosophique ou scientifique de sa nécessité. Le désir de la répression semble dès lors moins dépendre d'une séduction, que d'un degré de développement intensif des forces productives, qui appelle à une telle extériorité pour l'entreprendre ; où il y a à prendre en compte tout d'abord les circonstances vitales, mais également l'inertie, l'ignorance et la volonté de pouvoir grégaire. Mais que se produit-il lorsque les conditions d'une telle société se délitent ? Que se produit-il lorsque une collectivité perd le sentiment de justice qu'elle éprouvait vis-à-vis d'elle-même et des circonstances de son devenir ? Le désir de la répression comme opération de rassemblement vertical perd alors de sa tenue, on cherche des êtres capables de redonner une réalité à ce qui a été perdu, au risque de choisir, dans l'affolement de la faiblesse, un tyran pervers pour sauveur, troisième manière de désirer la répression. Et il suffit de peu de chose pour qu'une telle entreprise se résolve dans un désir de mort qui ne connaît plus de frein, lorsque l'inertie de la reproduction sociale, emmenée par son tyran, fonctionne en vase clos et se pousse elle-même à une horrible intensification pour conserver le peu de consistance qu'il lui reste. En tout cela, le problème me paraît à chaque fois, dans chaque cas, d'une grande complexité, qu'il faudrait analyser dans ses circonstances particulières. Deleuze et Guattari ne se prennent pourtant pas à ce jeu-là ; ils pratiqueront une coupe des circonstances, traversant cette problématique par quatre concepts qui l'entreprennent, comme nous allons le voir maintenant, au travers de quatre *affects*.

Le cadre plus général de cette pensée me semble toujours être celui de la volonté de puissance : comment la vie humaine trouve-t-elle le moyen de se vouloir elle-même, jusque dans ses pires états de déliquescence, mais pas seulement ? Comment se désire-t-elle pour se sentir le droit d'exister ? Comment, en inversant la question, le désir se mène-t-il dans de tels états où il se met au risque de la régression et du suicide ? Jusqu'ici nous avons surtout senti

²³⁰ C'est bien là à nouveau la question de l'organisme, « il faut en garder suffisamment pour qu'il se reforme à chaque aube » ; à mon avis, ce n'est pas une question de pure reproduction, mais bien aussi d'édification, de culture au sens fort. Il s'agirait, en ce sens, de chercher un optimum, plutôt qu'un minimum, et en aucun cas "d'affamer la bête", question qui se pose aussi bien en regard du néolibéralisme que de l'ascétisme.

le danger du côté d'une molarisation trop forte, étouffoir répressif qui rabat la production désirante vers les objets complets d'une grégarisation, la sécurité, la morale, l'absolu, les valeurs, autant de fuites devant le devenir. Mais ce n'était que le premier des « quatre dangers » pour le désir : la **peur**.²³¹ C'est la fabrication d'un infime dedans, ce sont les névroses avec leur peur de perdre leur « moi », et de perdre le référent absolu d'un pouvoir, c'est la réactivité et la passivité face à la loi. La peur est un mouvement de reflux devant les lignes molaires, qui laisse se faire former le désir dans une intégration des dichotomies que génèrent ces lignes dures : bien et mal, que la Loi soit le bien ou le mal, l'essentiel étant que cette dynamique mène dans une seule direction qui définit une répression et une intégration du manque correspondant au socius de telle ou telle majorité de droit.

Mais le deuxième danger concerne les lignes souples, le désir dans sa molécularité lorsqu'il croit avoir découvert la vérité dans son propre mouvement, lorsqu'il constitue alors son propre mouvement autour de cette vérité qui trouve le devenir des autres. Ce second danger c'est la **clarté**. Se forment des individus ou des groupes qui se distinguent les uns des autres de manière quasi absolue : abritant un trou noir en leur sein, chacun est persuadé d'avoir *la* vérité, et il juge tous les autres en fonction de sa petite vérité, depuis le creux moléculaire qu'il a découvert entre les lignes molaires et qu'il a investi. « Au lieu de la grande peur paranoïaque, nous nous trouvons pris dans mille petites monomanies, des évidences et des clartés qui jaillissent de chaque trou noir, lumières aveuglantes qui donnent à n'importe qui la mission d'un juge, d'un justicier, d'un policier pour son compte ». Tous ne cessent d'en référer pourtant à une humanité molaire de tous ces chacun-pour-soi moléculaires. C'est que cette manière d'aborder le réel découle directement des lignes molaires, « elle en est la compensation directe ». Elle fabrique, en réaction à la molarisation des grands ensembles, des territoires autonomes, où s'exerce un contrôle des plus durs en fonction de la pensée qui domine en leurs seins, ce que les grands ensembles ne peinent guère à récupérer — par exemple la perversion qui assure la fluidité vitale du technocrate —, ou, le cas échéant, à réprimer. Ce tissu moléculaire de la clarté, c'est ce que Deleuze et Guattari appellent aussi du terme de *micro-fascisme*, un fascisme moléculaire qui permet seul l'émergence d'un fascisme molaire qui vient s'y enraciner. Un des intérêts de cette conceptualité est qu'elle reprend la manière dont ils avaient pensé la manière par laquelle un surcodage étatique vient s'enraciner dans les relations souples qui ne cessent d'aller et venir entre les strates et des créations d'extériorités qui assurent la respiration des machines sociales : dans le cas du micro-fascisme cette respiration est corrompue par les « trous noirs » d'un exclusivisme morbide.

Pour le troisième danger, le **pouvoir**, nous allons voir qu'il concerne les lignes dures *et* les lignes souples, à la manière dont un homme de pouvoir peut tenter de tirer à lui à la fois les objets complets d'une grégarisation et à la fois les codes souples qui l'accomplissent, jouant tour à tour le grand seigneur et le populiste. L'aboutissement politique propre à ce troisième danger est, nous disent Deleuze et Guattari, la forme *totalitaire* de l'Etat, ce qui se comprend comme suit. Les lignes dures et les lignes souples, le molaire et le moléculaire, sont toujours avec un troisième type de ligne, les lignes de fuite ; les lignes de fuite n'assurent ni le surcodage ni le tissu de stratification-déstratification où le surcodage vient s'enraciner, mais font fonctionner une machine abstraite de décodage et de déterritorialisation des flux. Le mode du socius propre à un Etat à la fois *fait* fonctionner une machine de surcodage, qui fixe les désirs dans des lignes organisantes, signifiantes et subjectivantes (les trois grandes strates), et à la fois *est* fonctionné par une machine de mutation qui défait les strates au profit d'un devenir qui est toujours à sa limite. L'actif et le passif expriment ici le fait que, si la machine de surcodage a besoin d'un Etat pour fonctionner, est mise en œuvre par un appareil d'Etat,

²³¹ Pour cet exposé des quatre dangers, Deleuze et Guattari reprennent les paroles de Don Juan, le sorcier indien de *L'herbe du diable et la petite fumée* de Carlos Castaneda. Voir sur ce passage dans *Micropolitique et segmentarité*, in *Mille Plateaux*, op.cit., pp. 277-283.

les flux mutants ne cessent de lui échapper et de le déborder (par exemple la machine abstraite du capital dont les flux débordent la capacité de jugulation des Etats). Deleuze et Guattari distinguent alors les « grands hommes d'Etat » qui prennent la tête de lignes de fuite, et les « hommes d'Etat médiocre » qui cherchent à arrêter les lignes de fuite, à les forcer à rester dans l'appareil d'Etat. Le totalitarisme apparaît dans ce dernier cas lorsque l'on cherche (comme Mussolini l'a fait) à faire entrer et à fixer la machine de mutation dans l'appareil d'Etat, de manière à obtenir un contrôle sur tous les flux en « vase clos », dans un espace autarcique, rendu artificiellement indépendant des relations avec les Etats voisins et avec le monde. On parvient ainsi à créer l'illusion d'un Etat qui peut résister à la mutation impliquée par le devenir-ensemble du monde, en faisant le *vide* à l'intérieur du vase clos : ainsi aucun des flux entrepris par la machine d'Etat ne pourra-t-il entrer en résonance ou en conjugaison avec des flux d'autres Etats, trans-étatiques, extra-étatiques, déterritorialisant. Or cette question se pose à peine différemment du point de vue de l'individu, puisque il s'agit bien de ce danger que nous avons reconnu dans la volonté de puissance : lorsqu'on l'entendrait en tant qu'axiologie. Question de la perte de maîtrise, qui après la peur et la clarté, cherche à capter les devenirs des autres pour en nourrir sa propre désolation.

Il y a enfin le quatrième danger, la **vieillesse**, le Grand Dégoût. Et c'est là que nous allons rejoindre et la question du fascisme, et la question de la production d'immanence. Car ce danger concerne en fait spécifiquement la ligne de fuite, cette ligne qui s'élance à travers les mouvements de déstratification pour tracer la substance d'un CsO à côté des strates. C'est dans ce mouvement que la ligne de fuite trouve son plus grand danger, dans la déterritorialisation de matière désirante qu'elle opère, lorsqu'elle ne revient pas entreprendre les strates en se retournant sur leur réalité, réinventant les circonstances au fil d'une stratégie singulière. La ligne de fuite devient alors vieillesse et dégoût, parce qu'elle préfère la mort et le vide à la difficulté d'entreprendre les réalités stratifiées. Elle se refuse aux circonstances : son mouvement animique se désire comme un absolu et croit pouvoir soumettre le réel à ses conditions. Ce serait ainsi, après être parvenue à entraîner la matière désirante dans un dehors, à lui avoir fait franchir les barrières de la peur, à l'avoir fait sortir des trous noirs de la clarté, à l'avoir fait tenir dans une ouverture à d'autres devenirs, qu'elle franchirait un seuil au-delà duquel tout devient possible, dans une abstraction qui ne parvient à rejoindre le réel qu'au travers de la destruction. Le dégoût définit en ceci une *hybris* propre à la ligne de fuite, et la production de CsO qui est comme nous l'avons vu toujours au risque du chaos et du néant, se dissout alors en leur identifiant le désir : le chaos pour le chaos, le néant pour le néant.

« Pourquoi la ligne de fuite est-elle une guerre d'où l'on risque tant de sortir défait, détruit, après avoir détruit tout ce qu'on pouvait ? Voilà précisément le quatrième danger : que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois, *elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition.* » Une telle *hybris* ne concerne donc pas seulement le « fascisme », elle serait un danger pour toutes les lignes de fuite, dans l'art autant que dans la politique, dans la philosophie autant que dans l'athlétisme par exemple. Et Deleuze et Guattari de nous dire qu'il en aurait été ainsi pour Artaud : en finir, une fois pour toutes, avec le jugement de dieu, c'était aller trop loin, c'était vouloir se passer complètement des strates. « Même si Artaud n'a pas réussi pour lui-même, il est certain que, par lui, quelque chose a été réussi pour nous tous »²³². A mon sens, Antonin Artaud prendrait assez tristement la figure d'un saint... est-il transformé en personnage conceptuel, comme Freud le devient souvent ? Un signal ? une marque ? Quelle lutte reste-t-il ? Ne devrions-nous pas voir aussi comment Artaud fut lâché par les strates, comment, son émission de radio refusée d'antenne, il lui devint extrêmement difficile de rencontrer d'autres lignes et « d'augmenter ses

²³² Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 202.

valences » ? Deleuze et Guattari semblent oublier que si le corps sans organes d'Artaud se déterminait dans une survenance aux circonstances, il n'en était pas moins dans un déterminisme intégral, ce qui créait précisément la conscience-résistance dans sa valeur-ontologique limite. C'est une critique qu'on pourrait parfois leur faire : de ne pas prendre en compte le coup de dés qui se joue *avec* les circonstances dans toute production d'immanence. *Parfois*, parce que le CsO, en tant qu'il est attirance et répulsion, est bien en prise sur le réel des circonstances, et c'est ce qui fait la force de cette détermination des quatre dangers au travers d'affects : comment les *sentir* venir²³³, en soi-même, au cours de la production, pour pouvoir éventuellement changer la donne ? Car si le corps sans organes ne se détermine que dans l'envers de lui-même, et non plus comme l'endroit d'un autre envers, ne sera-t-il pas, en effet, devenu abstraitement tout ce qui existe ? Ne se sera-t-il pas confondu avec l'infini des possibles ? C'est une survenance qui fait jouer un zéro non plus infini mais fini, c'est une immanence qui n'est plus immanence à rien, c'est une matrice immobile, un absolu stérile parce qu'il est la négation du plan des organes où le désir se préserve.

La ligne de fuite ne devrait donc jamais dépasser le moment où sa réalité — toute la réalité — continue de lui être valeur. Non dans le sens où tout serait à valoriser positivement, dans un pôle unique du Bien, mais en ce que le plan des strates et le plan d'un CsO doivent pouvoir communiquer. C'est bien la question de l'*affirmation*. Mais lorsqu'on se passe de cette valorisation de fait, lorsque une ligne de fuite ne se veut plus que contre les strates, c'est le risque du néant : « il y a dans le fascisme un nihilisme réalisé »²³⁴ écrivent Deleuze et Guattari. C'est une ligne de fuite qui prétend se passer du devenir des autres, qui veut tout contrôler, tout articuler à sa guise, mais où l'articulation tourne à la stratification la plus répressive. A l'exemple de la machine de guerre nazie, qui, sur sa ligne de fuite, s'empare de l'Etat, le démembré, répartit les fonctions régaliennes entre les dirigeants et les membres influents du parti, puis se referme sur elle-même en vase clos. Le fascisme se double alors d'un totalitarisme, et fait porter le vide de plus en plus loin ; et c'est alors que se produit la machine de mort instituée, la machine suicidaire et génocidaire. Peur, clarté et pouvoir se trouvent cumulés dans le grand dégoût, danger qui résume tous les autres dangers. C'est pour cela que les strates doivent être protégées « à tout prix »²³⁵, parce qu'elles préviennent de cette mainmise totalisante. Produire un CsO est un ouvrage qui ne peut pas *s'accomplir*, si l'on a repoussé les strates et les autres CsO dans le non-être. D'emblée se fabriquer un CsO a trait à affirmer l'intégralité du désir, donnant à tout ce qui est le caractère ontologique positif que l'on reconnaît à nos propres désirs. Excluez par vos peurs ou vos clartés, faites le vide par le pouvoir, faites la mort par le dégoût, et vous avez perdu le CsO, et peut-être pire encore, perdu les strates qui vous permettait d'exister et de construire un CsO. Car si la santé se trouve dans la possibilité de l'avenir, elle n'est possible que par l'existence entière du temps, dans un *présent affirmé*, où l'affirmation est précisément ce qui constitue, fait tenir droit, l'intervention singularisante d'un CsO dans les circonstances.

Tout l'enjeu du Corps sans Organes, de comment se faire un CsO, est de pouvoir faire se *produire l'avenir avant le passé*. C'est dans cet horizon qu'il faut protéger la reproduction sociale de ses dangers, prendre garde à d'autres dangers qu'on ne rencontre que sur la route d'un corps sans organes. Et à ce niveau-là, un des dangers principaux serait de croire que le CsO *est* avant l'organisme, alors qu'il « y est adjacent, et ne cesse pas de se faire. S'il est lié à l'enfance, ce n'est pas au sens où l'adulte régresserait à l'enfant, et l'enfant à la Mère, mais au sens où l'enfant, tel le jumeau dogon qui emporte avec lui un morceau de placenta, arrache à la forme organique de la Mère une matière intense et déstratifiée qui constitue au contraire sa rupture perpétuelle avec le passé, son expérience, son expérimentation actuelles. » Le CsO

²³³ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Edipe*, op.cit., p. 25.

²³⁴ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op.cit., p. 281.

²³⁵ Ibid., p. 201.

non moins que l'organisme sont du devenir, si bien que l'on se tromperait à dire d'un CsO qu'il préexiste, quand c'est justement pour délivrer le préexistant qu'il sera constitué. Le présent laissé au passé étouffe, mais le présent laissé à l'avenir étouffe également, écrasé par une téléologie, un fantasme de groupe qui se déprend des forces en présence, et se trahit par son impatience. Le présent, il faudrait donc essayer de le tenir ouvert, et le corps sans organes se comprend ainsi comme un corps d'accouchement, lorsque l'organisme est le corps accouché. Du CsO qui est de l'intempestif, « rupture perpétuelle avec le passé », aux strates qui font la continuité perpétuelle avec le passé, le présent est l'affirmation d'une « résistance au présent » de la substance comme hétérogénèse immanente.

« L'épreuve du désir : non pas dénoncer de faux désirs, mais dans le désir distinguer ce qui renvoie à la prolifération de strate, ou bien à la déstratification trop violente, et ce qui renvoie à la construction du plan de consistance (surveiller jusqu'en nous le fasciste, et aussi le suicidaire et le dément) ». On voit bien comment dans cette citation c'est d'emblée du plan de consistance dont il s'agit, ce plan qui, par rapport à la discussion que nous menions tout à l'heure, trouve à mes yeux sa valeur en ce qu'il est affirmation de la positivité de l'être entier, non moins des strates que des CsO, affirmation et fidélité à la terre. Dès lors, la question n'est pas du tout d'être de gauche ou de droite, d'adhérer à telles ou telles valeurs, « [l]es organisations de gauche ne sont pas les dernières à sécréter leurs micros-fascismes. C'est trop facile d'être anti-fasciste au niveau molaire, sans voir le fasciste qu'on est soi-même, qu'on entretient et nourrit, qu'on chérit soi-même, avec des molécules, personnelles et collectives. »²³⁶ Il s'agit, dans le désir, en tant qu'il est force, composition de forces, appel à se vouloir davantage, et ainsi dans la résistance que nous pouvons y faire jouer — c'est l'épreuve du désir —, d'être attentifs aux tendances, glissements, débuts de trous noirs qui pourraient se développer, qu'il s'agit non pas alors de réprimer, mais de faire fuir en les traversant d'une ligne intense et tendue au-delà de nous-mêmes, dans l'infini dehors, qui emporte la matière qui risquait de s'effondrer. Voilà ce que signifierait « surveiller », en toute cohérence : non pas menacer, ni contrôler, mais sauvegarder, un devenir-attentif qui est un survol du plan de consistance, dans la lutte entre soi, au travers des distances qu'une telle lutte *peut* ouvrir, et dans la lutte à l'intérieur de la collectivité, une lutte *sincère* pour la possibilité de laquelle il s'agit de rendre attentif aux lignes de fuite qui risqueraient de tourner en lignes d'abolition, aux replis sur soi qui risqueraient de vider le désir de sa substance.

Il n'y a pas d'école de schizo-analyse. Pas de revendication de paternité non plus. Apprendre par l'expérimentation, par l'épreuve du désir : et n'y allez pas trop fort, prenez votre temps, évaluez les chances, les terrains, les circonstances, soyez méticuleux, stratège et tacticien, éprouvez le réel avant de décider quoi faire. Sans doute n'ai-je cessé de faire de la schizo-analyse dans ce mémoire, avec mes erreurs, mes ratés, les feux, en reprenant, en réessayant autrement à chaque fois quand ça n'allait pas. Et bien sûr nous sommes nombreux à l'utiliser chaque jour sans qu'il soit d'ailleurs d'une quelconque importance qu'on appelle cela schizo-analyse ou autre chose. Vivre : en essayant de prêter le moins possible d'intentions aux autres, en ne les enfermant pas derrière les barreaux de la signifiante et de la subjectivation, ne s'y enfermant pas soi-même, sachant repérer aussi dans une interprétation la volonté faible qui se rêve déjà notre maître. Vivre sans rien exclure, le front haut, en se voulant soi-même comme vie au contact de la vie des autres, avertis de notre conscience, attentifs, aux désirs qui se tissent, comme aux risques qui pourraient en détruire la trame.

²³⁶ Deleuze et Guattari, *Micropolitique et segmentarité*, in *Mille Plateaux*, op.cit., p. 262.

IV. 7. Pour en finir avec le jugement

La vie commence maintenant,
et... maintenant, et... maintenant.

NOIR DÉSIR, 2001.

Au chapitre XV de *Critique et clinique*, ouvrage publié en 1993, un texte nous interpelle, étrangement sobre, qui se termine sans fanfare. Ce texte est titré ainsi : *Pour en finir avec le jugement*, nous rappelant bien sûr le titre de l'émission radiophonique d'Antonin Artaud, avec cette extension indéterminée provoquée par l'absence de « dieu ». Deleuze y propose une analyse du jugement et des moyens qu'ont trouvés différents auteurs — Nietzsche, Kafka, Artaud, D.H. Lawrence — d'outrepasser le jugement et de renverser la vapeur. De quel jugement s'agit-il ? Du jugement moral principalement, mais plus largement de tout jugement qui tournerait à l'absolutisme et prendrait la forme d'une doctrine systématique. Deleuze n'est donc pas, dans ce texte, en train de faire son "apocalypse", mais de montrer comment d'autres en ont déjà terminé avec le jugement. Non qu'ils auraient résolu l'énigme du sphinx, mais, avec suffisamment de sérieux et d'innocence, ont su passer leur chemin. C'est ainsi que ce texte rassemble aussi la pensée de la production d'immanence, une telle production dévoilant la fermeture des systèmes comme la contre-partie de l'effort qu'elle a du produire pour s'en échapper et pouvoir vivre dans la marge, dans le droit qu'elle est parvenue à se donner.

La question n'est ainsi pas de savoir si nous en aurions fini avec le jugement, et la raison en est simple : il y aura du jugement tant que les hommes feront du jugement un problème plutôt qu'une pure question de forces. Le jugement absolu, qu'il soit de vérité ou de valeur, produit des formes, et entreprend la réalité à travers un surplomb formel. Dans la sémiologie des forces nietzschéennes, poser la supériorité ontologique des formes sur les forces est une faiblesse, quand c'est une force au contraire de désirer les changements de formes dans lesquels nous mène le devenir des forces. Le jugement animique détermine en ceci non un surplomb formel, mais une survenance aformelle, qui dans son affirmation constitue la possibilité pour les forces de se donner des formes en regard d'un corps sans organes. Or ce n'est pas en jugeant cette attitude faible comme ontologiquement inférieure qu'on parviendra à un quelconque résultat. Au contraire, il serait préférable d'éviter l'insinuation de la honte, de la culpabilité et de la mauvaise conscience, afin que l'homme, avec le sentiment de sa propre consistance, puisse naître au désir de telles créations de distance. Ce n'est donc pas une tendance qu'on renversera du jour au lendemain, mais une œuvre de longue haleine, patiente et pragmatique, sans « grandes idées » ni nouvelle religion. Il s'agirait de produire des mouvements de déstratifications, de les traverser d'une ligne de fuite, d'apprendre à sentir autrement, à penser autrement, à désirer autrement qu'en fonction des strates, d'une majorité de droit, du désir par lequel une telle majorité parvient à se désirer, pour toujours déjà revenir vers elle et entraîner tous et chacun à se comprendre comme une minorité, à se vivre comme un morceau de devenir qui participe au devenir des autres, « chacun en tous ».

Ontologiquement, toutes les vies sont *une vie*²³⁷ : « vie de pure immanence, neutre, au-delà du bien et du mal, puisque seul le sujet qui l'incarnait au milieu des choses la rendait bonne ou mauvaise. » Sortir de la représentation de l'un et du multiple pour entrer dans la pragmatique des multiplicités, ne plus s'accrocher à un être-sujet, ni rabattre « l'autre » d'une telle manière, entrer dans une physique du mouvement et de l'imperceptible, tels sont les moyens, nous l'avons vu, que Deleuze et Guattari ont conceptualisé pour rejoindre cette vie de pure immanence. La *pureté* dont parle Deleuze dans ce texte, le dernier publié avant qu'il se donne la mort le 4 novembre 1995, rejoint à mon sens l'utopie dont nous avons parlé. Elle

²³⁷ Voir dans *L'immanence : une vie...* (1995), in *Deux régimes de fous*, op.cit. p. 358.

rend à mon oreille l'élégance d'une étrange tristesse, étrange, parce qu'elle ne naît que de la joie de penser. Elle touche dans l'élan qui est le sien, dans la bonté de cet élan, à la question de l'être en tant qu'être, du *deus sive natura*, si difficile à l'être humain et si désirable, mais dont le philosophe sait qu'elle n'est réalisable que dans l'effort de la fidélité à la terre. Deleuze, qui appréciait la manière qu'ont les orientaux de penser en partant de l'horizon, se serait peut-être retrouvé dans les mots de Lao Tseu, disant que le sage préfère le yang, mais qu'il demeure dans le yin, pour cette raison même qui fait toute la hauteur de son amour.

Mais si nous n'en avons pas fini avec le jugement, demanderons-nous, avec quoi Deleuze veut-il alors en finir ? Il veut en finir avec le *problème du jugement*. Le jugement n'a plus à être un problème, dès lors qu'on pense dans un constructivisme, dès lors que l'être humain est d'emblée dans l'infini dehors où les jugements absolus n'expriment plus que des forces parmi d'autres forces, des forces qui cherchent à capturer, où la capture contribue à créer ce qu'elle capture. La tâche de l'intellectuel est de débusquer les nouvelles formes de jugement, de les exposer, pour pousser les désirs qui s'y abandonnent à sortir, *dehors*. C'est dans la création de concepts que se trouve chez eux la possibilité d'autre chose, dans leur création et leur mise en scène, non pas en dénonçant seulement un dedans, mais en créant un dehors, un dehors entraînant comme nous l'avons vu avec le capitalisme, qui se façonne au risque du devenir. On pourrait résumer ce processus en deux phases. 1° Lorsque nous demandons de quel bien un jugement et sa problématisation se réclament, en fonction de quels présupposés, selon quels buts, quels désirs, bref, *comment ça fonctionne ?* nous pervertissons le jugement. Car le jugement se reconnaît dans sa problématisation, croit qu'on est entré dans son jeu, alors que la perversion philosophique lui fait courir le plus grand risque. 2° Et très vite il faut quitter ce lieu qui nous garderait dans une posture transcendante de connaissance, et entrer dans un deuxième mouvement qui trahit le premier, pour retourner à la Terre (« double détournement »). Cette Terre, ce sera de l'immanence produite dans l'entre-deux du devenir : volonté de puissance, substance spinoziste, désir moléculaire, corps sans organes.

La philosophie ne tient plus au « philosophe », ni à la « vérité », elle les trahit pour produire autre chose. Elle trahit la trahison au désir qu'était la morale et la connaissance pour elle-même. Mais si Deleuze n'est alors en rien un créateur de nouvelles tables, ce n'est pas, à mon sens, parce qu'il aurait une meilleure solution, mais « parce qu'on en a marre de tout ça ». Simple, peut-être, parce que ses forces à lui ne l'inclinaient pas à une telle production ? Ce ne fut pas son style. Cependant, il existe bien une polarisation des valeurs chez Deleuze, largement héritée de Nietzsche et de la tradition secrète dont il se réclame, dans la valorisation de l'esprit libre, de l'intempestif et d'un aristocratie de l'affirmation. Mais ce sont aussi *ses* valeurs, parce qu'elles correspondent chez lui à un degré de développement des forces et à des circonstances vitales. En allant contre la morale du porteur, nous allons aussi nécessairement contre cette morale en philosophie : tel être humain traite des problèmes qui lui conviennent dans son devenir-philosophe, il n'a pas à se forcer dans les « grands problèmes » de l'histoire de la philosophie, pour lesquels il risquerait d'ailleurs d'être tout juste bon à répéter autrement ce qui a déjà été dit, produisant des montagnes qui accoucheront d'une souris, mais que le profane continuera à admirer dans la joyeuse illusion de son esprit. C'est tout le rapport entre ésotérisme et exotérisme tel que le comprenait Nietzsche : le premier voit les choses de *haut en bas*, quand le second lève toujours les yeux vers des réalités « supérieures »²³⁸. Or si la pensée engendre des visions de ce qu'est la vie, de ce qui est vie, et participe déjà par là à la détermination de ce qui est désirable comme vie, c'est un commencement qu'on peut souhaiter à la pensée que de ne pas donner prise à un tel regard qui cherche des modèles, mais de vivre dans l'effort que n'importe qui doit aussi engendrer d'entre ses propres forces pour la production de la vie la plus fertile en devenirs.

²³⁸ Friedrich Nietzsche, L'esprit libre, § 30, in *Par-delà le bien et le mal*.

La seule question qu'il nous reste serait donc celle-ci : comment le jugement ne serait-il plus un problème ? Et là, c'est toute la philosophie de Deleuze qui nous répond qu'elle a précisément tout fait pour que ce ne soit plus un problème, pour permettre une pensée sans jugement absolu, une pensée qui se donne plutôt qu'une pensée qui capte. « Œdipe, c'est comme Dieu ; le père, c'est comme Dieu ; le problème n'est résolu que lorsqu'on supprime *et le problème et la solution.* »²³⁹ Dieu, le père, le jugement, la morale, la transcendance, sont des problèmes qui se posent et se poseront encore, mais la production d'immanence vise précisément à libérer l'attention de ces points fixes, pour l'entraîner ailleurs. Des "points fixes", c'est en tous cas ainsi que les perçoivent les pensées du devenir, des pensées dont notre époque a sans doute beaucoup à apprendre, dans les torrents qui sont les siens. Et la question n'est ainsi pas tant celle de Dieu, le problème que soulève Deleuze n'est pas en soi celui du jugement, mais de ce qui se donne dans une société comme un absolu et constitue une transcendance qui simplifie les rapports entre les êtres. « Nietzsche voulait qu'on passe enfin aux choses sérieuses. De la mort de Dieu, il donne douze ou treize versions, pour faire bonne mesure et qu'on n'en parle plus, pour rendre l'événement comique. [...] Dieu mort ou pas mort, le père mort ou pas mort, ça revient au même, puisque la même répression et le même refoulement se poursuivent, ici au nom de Dieu ou d'un père vivant, là au nom de l'homme ou du père mort intériorisé »²⁴⁰ Dès qu'il y a jugement absolu — et certains jugements socioculturels et vitaux tendent à l'absolu lorsqu'ils ignorent leurs propres conditions de possibilité, lorsqu'ils ignorent le caractère constructiviste du désir — c'est une simplification énorme qui a lieu, c'est une manière de se protéger de la cruauté de toute décision. *On ne sait pas ce qu'est la vie.* Et l'affirmation du devenir est là, dans le jeu tragique de notre venue au monde, limite immanente de nos naissances passées, présentes et futures.

La question n'est plus dès lors comment, mais QUAND ? Quand le jugement cesse-t-il d'être un problème ? — Une fois que le désir a atteint au « point focal où le réactif est vaincu (ressentiment et mauvaise conscience), et où le négatif fait place à l'affirmation », ce moment qui est celui du surhumain de Nietzsche, du corps sans organes d'Artaud et de la béatitude de Spinoza. — Toutes choses qui ne peuvent avoir lieu qu'en pleine vie, en plein vent, balayées d'odeurs sauvages, désirant à même la terre dans la lutte, mangeant le devenir à même le sol, *pendant qu'il naît*, à même le dehors dans la transmission et la transformation des forces qui ne cessent de devenir autres et de nous emmener avec elles, avec nous : une vie. Vouloir sa justice immanente, la grande justice. Vouloir la volonté et l'immanence à travers ce regard qui cligne des yeux et s'enfuit à la nuit tombée. Vouloir les aurores maculées, les fondations sanglantes, les bris de glace bleus et noirs, étendues coupantes où notre animation vient jouer les cartes de son hasard souverain. En aurons-nous jamais fini ? Avons-nous envie d'en finir ? N'est-il pas temps — de passer à d'autres désirs ? Mirages, miroirs, minotaures...

Dehors, milieu d'après-midi, le vent souffle, le soleil sérieux valse dans les herbes et les feuillages, vagues lumineuses où mon front appuie le corps d'une présence aux yeux de noisette et d'agate. Dans les entre-temps de mon regard, une bourrasque arrache par centaines des morceaux de rouges et d'ors aux arbres couronnés. Elle les porte au loin, virevoltant, jusque sur un champ de terre labourée où ils continuent de glisser en s'encoublant, telle une horde d'étoiles végétales. Plus loin encore, sur le lac, agitations minuscules, le vent révèle le grand âge de la matière, dix mille cils blancs me voilent le regard de l'eau.

*

²³⁹ Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op.cit., p. 97.

²⁴⁰ Ibid., p. 126.

CONCLUSION

La pensée et le chaos

Et par la grâce de ta lèvre arme la mienne.

PAUL ELUARD, 1941.

Le corps sans organes, on le produit là où on est. C'est une tension, un être-tendu sur le réel, qui produit notre conscience, dans une immanence aux circonstances. Ce peut être sur une lande aux contours inéclaircis, foulant une herbe menthe sous un ciel cendré, où des vagues amènent et rejettent par bourrasques des poudres grenat, à la faveur de deux grands yeux sombres. C'était aussi, jour après jour, la bibliothèque, comme une langue creusée de larges fenêtres par où pénétraient la lumière et la neige, mais pas beaucoup, juste assez pour qu'elles glissent, telle une gaze, sur cette petite bouche rose ébréchée d'ellipses.

Là où on est, ce n'est pas le chaos, c'est le chaos. Le chaos, on le produit lorsqu'on veut s'y produire, lorsqu'il correspond à ce qu'on attend de la vie, ou plutôt à ce qu'on a cessé d'attendre. Dès lors, on ne pense pas le chaos, on le suppose comme un préliminaire amoureux, tout en le produisant à travers les lignes mélodiques du désir. C'est tout le problème du CsO : ne pas défaire le chaos, ne pas le figer, alors même que l'on fait consister à travers lui une substance, sans laquelle nos mélodies ne se distingueraient pas, dans tout ce brouillamini. Condition qui n'en est pas une, qu'on acquiert sans s'en rendre compte, comme si l'acquisition de cette condition de possibilité annulait la possibilité de toute condition, dans une tension qui ne s'éclaircit que par endroits. Deleuze et Guattari écrivaient que la pensée fait consister des concepts sur un plan, que toute l'éthique de la création de concepts tient ainsi à ne pas perdre le mouvement de l'infini, lorsqu'on fait consister le chaos. Et ce n'est pas alors faire consister le chaos à "quelque chose", ce serait arrêter la danse ; mais dans des processus, des mouvements singuliers, ductiles, constituer des lignes de devenir qui nous donnent à entendre le réel. Que ce soit le corps antigravitationnel de la marionnette, la puissance génésique de l'embryon, ou bien un corps aux dix mille éclats ramassés, à chaque fois c'est la production d'un principe de vie, *anima*, dans une détermination intégrale de la machine. Intégral ne signifiant pas ici absolu ; mais bien une production d'intégrité, le corps sans organes naissant aux circonstances, de par les mouvements obliques déterminés par la machine abstraite. C'est ainsi que toute l'écriture de ce mémoire pourrait être signalée par une machine, aux traits définitivement épurés : printemps, été, automne, à la manière de Coré, la fille de Déméter, une échappée belle, un étrange *avant*, toujours contemporain des noces de Perséphone. Car c'est bien toute la difficulté que j'ai ressentie durant ces mois : résister à l'alliance de l'esprit et de la tristesse, en essayant d'y jouer une folie supérieure.

Une chose m'est apparue clairement pendant mon travail : c'est que j'éprouve une répulsion à écrire ce qui ne correspond pas, d'une manière ou d'une autre, avec le dehors qu'appellent mes forces présentes. C'est d'abord que j'ai avec l'écriture un lien de sang, au point que je puisse me demander s'il me serait seulement possible de faire autrement. Certainement je me suis contraint vers un certain langage, vers une certaine clarté des énoncés, vers une certaine consistance de véracité, épaulé en cela par mes professeurs, amis, parents. Mais les problèmes que j'ai traités dans ce mémoire et, surtout, ma manière de traiter ces problèmes, de les envisager, parlent autant du développement intensif dont je suis l'une des multitudes de foyers, que de mes propres aspirations en tant qu'homme. Ce mémoire exprime, c'est pour moi une évidence, une rupture et sa traversée. Chacune des trois sections consiste ainsi avec un affect dominant : un aller-de-l'avant plein de brisures et d'effritements ; des contournements sans fin, des hésitations, des répulsions ; des retrouvailles. Trois sections qui se développent en conséquence selon trois styles différents, ce qui fait la bâtardise de

l'ensemble, mais aussi son charme sans doute. Le serpent se développe par volumes courbes, suite de croissants de lune et de fuites fauves, avec certaines touffeurs, par pudeur, par obstination, parfois par faiblesse, parfois... par enthousiasme.

Antonin Artaud, c'était d'abord pour moi l'occasion d'un hommage, à celui qui m'a équilibré durant mes études comme l'exact contrepoids de l'académie. Le faire passer dans l'académie, en respectant son incompréhensible, et faire passer l'académie à travers lui, c'était tout l'enjeu de la transformation que devait accomplir mon mémoire de fin d'étude. Mais pour cela, bizarrement, il fallait partir de rien, tout recommencer à zéro. Une des raisons en est peut-être la pièce de théâtre à la création de laquelle je participais dans les premiers mois de cette année : apprendre le jeu de la mise en scène me demanda de développer de nouvelles attitudes, de développer mes forces dans un dehors, et Artaud me servit de guide. Je le redécouvris donc doublement. C'est d'ailleurs avec Artaud que le mimétisme de la ligne de fuite était le plus délicat à gérer. La précision de la langue d'Artaud, sa manière de toucher, la force de cette tension, étaient plus séduisantes que la théorie que je parvenais à articuler, d'abord faiblement, de sa pensée. J'ai pourtant fini par tirer mon épingle du jeu, en sortant plusieurs fois, en entrant plusieurs fois, les distances ne se créant que dans ce mouvement d'aller et retour par lesquels Artaud m'apparaissait chaque fois un peu différemment, un peu plus concret. Antonin Artaud a existé, ce n'est pas un mythe...

Puis vint Freud. Cela m'amuse beaucoup d'écrire "Puis vint Freud", parce que la possibilité mentale de me comprendre moi-même comme un névrosé se développa tout d'abord comme une éventualité inacceptable : lutte à mort contre l'oppresseur, contre-héroïsation, arrogance, piraterie. C'était sans compter sur un appel que j'avais lancé *avant* d'aborder Freud, et sans lequel l'éventualité même d'un tel abordage ne se serait peut-être pas présentée : je voudrais parler ainsi de Michel Vanni comme d'un intercesseur de ma pensée. Mais j'aimerais surtout souligner toute la valeur qu'a eu pour moi la lutte des forces qui s'est engagée d'entre nos luttes entre soi respectives. Comment des embarcations qui naviguent sur des bras de mer si différents peuvent-elles se rencontrer, non sur le même pont, mais par des résonances, à la manière dont un toucher de matière, observé même de très loin, enseigne le geste singulier d'une domination ? Ce qu'il me faut ajouter à cela : c'est que j'avais dans mes bagages une lettre de marque, qui m'autorisait, en y mettant les règles, à faire le corsaire au nom de l'Académie... Bref, après avoir joué à Don Quichotte au milieu des vagues, j'ai dérivé longuement sur ma barque, parmi des larmes auxquelles j'ai connu le malheur d'abandonner, parfois, la détermination de ma ligne de flottaison. Après quarante jours de pure mélancolie maritime, j'ai vu Spinoza : le phare de l'immanence. Face à ce que je ne voulais pas admettre, d'exercer la puissance de mon esprit me fut salvateur. Et ce n'est qu'à la suite de ces péripéties que j'ai repris la section sur Freud, l'ai retravaillée, redonnant de la terre. Seul le tournant de ma conclusion est venu un peu plus tard, avec Deleuze, et Foucault. Je la dois à la tessiture d'un second intercesseur, Hugues Poltier. Ses encouragements à la nuance, son œil de terre perçante. Mais le tournant dans lequel Foucault finit par émerger, c'est bien sûr Nietzsche. Penseur qui reste d'une grande importance dans mon éducation philosophique, et, comme le dit Deleuze, le penseur qui plus souvent qu'à l'inverse vous fait des enfants dans le dos. Deleuze disait tendre vers une synthèse de Spinoza et de Nietzsche, on allait bien voir...

A la sortie de ma convalescence, survenue avec une brutalité que je m'appropriais immédiatement, l'ouverture de la section sur Deleuze se donna tout d'abord dans une marche forcée, une fuite. La puissance revenait, pas encore la lucidité. La première version en fut traversée de longues bandes d'affolements, d'effacements, tant j'avais moi-même l'esprit lissé par une volonté d'idéal. Comment ne pas sentir cependant, une fois achevé ce mouvement, qu'il était insuffisant à me rendre ma consistance ? C'est alors que j'ai commencé à oublier : pratique de la déstratification affective, je réapprenais à peupler le désert. Je retrouvai la machine abstraite, la marionnette, telle que je l'avais déjà rencontrée en 2001, 2003, 2006. Je

comprenais enfin *pourquoi* j'avais entrepris ce mémoire (parce que tu crois que la réponse est différente de toi). J'ai donc tout repris, chantier de haute couture, en essayant de faire au mieux dans le laps de temps qu'il me restait. Ce n'était pas atteindre à la perfection, mais accomplir le processus. En dernier ressort, la philosophie de Gilles Deleuze apparaissait bien comme ne tenant pas sans ses deux références, Spinoza et Nietzsche, et spécialement, me semblait s'aplatir considérablement en l'absence du philosophe tragique. Là où Deleuze opère partout la soustraction des transcendances, a tendance à les dévaloriser, Nietzsche parvenait à intégrer la transcendance dans la volonté de puissance. Autrement dit, si on n'entend pas Spinoza et Nietzsche derrière Deleuze, il y a toutes les chances pour que l'on passe à côté de Deleuze. L'apport du constructivisme en philosophie me paraît, dans ces conditions, décisif. S'y donne une pensée comme effort, non d'érudition, non de rhétorique, mais de production de réels. Avec rigueur et générosité, comme disait Spinoza ; avec une âme artiste, ajoute Nietzsche. Ce qu'il me paraît dès lors important de comprendre chez Deleuze, c'est comment la transcendance a trait pour lui à la finitude, au "point", à l'état fixe, à l'étalon, à l'arbre ; et d'un côté, il est peut-être dommage, dommageable, d'arrêter la transcendance à une telle vision ; mais d'un autre côté, il faut voir comment, chez Deleuze et Guattari, c'est aussi la critique d'un ordre phallique, du "progrès" des majorités, dans le service à la machine abstraite capitaliste, celle de la « plus sombre organisation », la société de contrôle. Le danger ne vient plus seulement du côté de la répression morale — je parle pour nous autres, esprits libres —, mais de la machine à faire du rien, emplit de la certitude de sa clarté, réseautant les devenirs de multitudes d'angles morts. On aurait envie de dire que la pensée de *Capitalisme et schizophrénie* est d'une actualité criante... je préfère dire que c'est un destin.

Peut-être qu'en l'occurrence, parler du corps sans organes n'était-il qu'un moyen détourné pour chercher du côté de la question de l'âme. J'ai montré quel lien étroit entretenait une telle question avec le problème du jugement, le jugement ne devenant un problème que dans ce rapport précisément. Qu'est-ce qui est jugé ? L'expérience d'Artaud m'a donné la possibilité de rencontrer ce problème, à nouveau, alors qu'il me semblait perdu ou lointain. Avec Deleuze, la question rejoignait aussi celle que posent actuellement les neurosciences : la pensée est une production du cerveau, mais ce n'est pas, comme le dit Deleuze, ce qu'elle revendique *en droit*. Ce que la pensée revendique en droit, nous dit-il, c'est le mouvement infini, le mouvement de l'infini. Et à son tour, elle ne peut le revendiquer que lorsqu'elle parvient à faire consister ce mouvement dans les circonstances, amenant à la fusion l'infini et l'expérience de ce qui nous limite. C'est à ce titre qu'il y a corps sans organes, qu'il y a âme, dans ce que tourné vers la terre, émergeant à la terre après avoir traversé l'infini, sincère envers notre volonté de vie la plus forte, notre esprit ne se découvre plus pris au piège d'une finitude, mais donne le droit qu'il a acquis à cette terre d'où il est né.

Dans un monde de plus en plus mécanisé et contrôlé, la survenance animique détermine une éthique de la résistance au nivellement qui se constate jusque dans la philosophie. Car, ce que peut apporter une telle pensée sur le plan pratique, c'est bien qu'elle n'est elle-même rien d'autre qu'une pratique. Par exemple, la question des organes chez Artaud, de la tolérance aux organes, pris en tant qu'ils participent de la machinerie inhérente à notre production, se pose avec acuité dans toutes les histoires de greffes : un rein, un cœur, artificiel ou animal, ou comme cela a été fait récemment, la main d'un autre homme, la peau du visage d'un mort. Comment certaines personnes, à qui ont été greffés des membres artificiels, parviennent-elles à développer une sensibilité de la matière inerte ? C'est encore la question que pose un film comme *Ghost in the Shell*, et avec lui toute la cybernétique : non pas en quoi l'homme se différencierait de la mécanique, mais *comment* il peut faire jouer la mécanique dans ses agencements machiniques sans perdre la vie ?

On se pose toujours la question de savoir : comment reconnaître qu'un concept est tourné dans les circonstances, qu'une survenance animique est produite réellement ?

Suffirait-il de voir ce qu'elle ouvre et ce qu'elle ferme ?

Car s'il semble en effet que toute ouverture est contrainte, toute contrainte n'est pas
ouverture dans la même proportion.

La fidélité à la terre relance le devenir à travers la machine abstraite vers les
circonstances, la sincérité relance le devenir à travers les circonstances vers la volonté de
puissance, spirale de la production d'immanence, de l'immanence des devenirs à leur propre
production en tant que devenirs.

Dans la volonté de puissance se donnerait alors la détermination du degré d'amplitude de
la production d'immanence.

L'expérimentation *fait* la mesure, elle la produit sur l'envers de la balance,
incompréhensible, extatique, qui deviendra notre « véritable endroit ».

L'affirmation est la seule garantie du droit.

... il y a là suffisamment de problèmes à construire — ou davantage encore !

Manger l'esprit à même le sol,

pendant qu'il naît.

*

BIBLIOGRAPHIE

Antonin Artaud

L'Ombilic des Limbes, Editions Gallimard/poésie, Paris, 1968.

Le théâtre et son double, Editions Gallimard/folio essais, Paris, 1964.

Héliogabale ou l'anarchiste couronné, Editions Gallimard/L'imaginaire, Paris, 1979.

Pour en finir avec le jugement de dieu, Editions Gallimard/Poésie, Paris, 2003.

Les Tarahumaras, Œuvres complètes t. IX, Editions Gallimard/nrf, 1971.

Aliénation et magie noire, enregistrement sonore, 1946, disponible sur internet.

Pour en finir avec le jugement de dieu & Van Gogh, le suicidé de la société, deux émissions de René Farabet, Editions A. Dimanche, Marseille, 1995.

Sigmund Freud

Essais de psychanalyse, Editions Payot & Rivages, Paris, 2001.

Névrose, psychose et perversion, Presses universitaires de France, Paris, 1973.

Trois essais sur la théorie sexuelle, Editions Gallimard, Paris, 1987.

Moïse et le monothéisme, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1967.

*

Sarah Kofman, *L'énigme de la femme, la femme dans les textes de Freud*, Editions Galilée, 1980.

Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Editions Payot, Paris, 1981.

Paul-Laurent Assoun, *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1984.

Collectif, *Autour du « Malaise dans la culture » de Freud*, Presse universitaires de France, Paris, 1998.

Gilles Deleuze et Félix Guattari

L'Anti-Œdipe, Les Editions de Minuit, Paris, 1972

Mille Plateaux, Les Editions de Minuit, Paris, 1980.

Qu'est-ce que la philosophie ?, Les Editions de Minuit, Paris, 1991.

*

Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993.

Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes, textes et entretiens 1953-1974*, Les Editions de Minuit, Paris, 2002.

Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003.

Gilles Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990*, Les Editions de Minuit, Paris, 1990.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, téléfilm produit et réalisé par Pierre-André Boutang, 1988.

Instincts et institutions / textes choisis et présentés par Gilles Deleuze, Editions Hachette, Paris, 1971.

Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Editions Flammarion/Champs, Paris, 1996.

Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.

Félix Guattari, *Les trois écologies*, Editions Galilée, Paris, 1989.

Jean Oury, Félix Guattari, François Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Editions Matrice/Pi, Paris, 1985.

*

Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome 3, Editions Gallimard, Paris, 1994.

Michel Cressol, *Deleuze*, Editions universitaires/psychothèque, Paris, 1973.

Michel Clouscard, *Néo-fascisme et idéologie du désir*, éd. Le Castor Astral, Paris, 1999.

Autres ouvrages

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Editions Gallimard/nrf, Paris.
Les extraits de *La Naissance de la Tragédie*, *Aurore*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Par-delà le bien et le mal*, *Le Crépuscule des Idoles*, sont tirés de *Œuvres*, Editions Robert Laffont, Paris, 1993.

Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. par Bernard Pautrat, Editions du Seuil/Points essais, Paris, 1999.

Héraclite, *Fragments*, trad. par Marcel Conche, puf/Epiméthée, Paris, 1986.

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Gallimard, Paris, 1961.

Michel Foucault, *Le souci de soi*, Editions Gallimard/Tel, Paris, 1984.

Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Editions Gallimard/Tel, Paris, 1984.

Platon, *La République*, Editions Flammarion, Paris, 1966.

Franz Kafka, *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, Editions Flammarion, Paris, 1991.

Thomas Edward Lawrence, *Guérilla dans le désert*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1997.

Heinrich Von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes*, Editions Mille et une nuits, Paris, 1998.

Georges Bataille, *Œuvres complètes*, tome VIII, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1976.

Monique Dixsaut, *Etudes platoniciennes I*, Editions Vrin, Paris, 2000.

L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme, dir. par P. Watzlawick, Seuil, Paris, 1988.

DSM IV TR, Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, texte révisé, Masson, Paris, 2003.

Florence de Mèredieu, *Sur l'électrochoc : le cas Antonin Artaud*, Blusson, Paris, 1996.

Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Dunod, Paris, 1995.

Georg Groddeck, *Le Livre du Ça*, Editions Gallimard/Tel, Paris, 1963.

Carl Gustav Jung, *Les racines de la conscience*, Buchet/Chastel, Paris, 1971.

Ghèrasim Luca, *Héros-Limite*, Editions Gallimard/Poésie, Paris, 2001.

Goethe, *Faust I et II*, Editions Flammarion/GF, Paris, 1984.

Hermann Hesse, *Le jeu des perles de verre*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

Samuel Beckett, *L'innommable*, Les Editions de Minuit, Paris, 1953.

William Blake, *Le mariage du Ciel et de l'Enfer*, Editions José Corti, Paris, 2003.

Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2007.

Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.

Radiohead, *Hail to the Thief*, Parlophone, 2003.

Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, Editions Gallimard/nrf, Paris, 1914.

Sabrina Gitto, *Les ribambelles froides*, Lausanne, 2001-2002.

Noir Désir, *Des visages des figures*, Barclay, 2001.

Francis Bacon, *L'art de l'impossible*, Editions Albert Skira, Genève, 1976.

Frank Herbert, *Le cycle de Dune*, Editions Robert Laffont/Pocket-SF, Paris, 1970-1986.

Lao Zi, *Dao De Jing*, Traduction de Claude Larre, Editions Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Wolfgang Amadeus Mozart, *Sonatas*, M. Argerich & A. Rabinovitch, Teldec, 1994.

Ghost in the Shell, I & II, dir. par Mamoru Oshii, 1995, 2004.

Illustrations

Hans Bellmer, *Bellmer graveur*, Musée-galerie de la Seita, Paris, 1997.

Francisco Goya, série les *Caprices*, Museum of Fine Arts, Boston.

Albert-Edgard Yersin, *Catalogue raisonné de l'oeuvre gravé et lithographié de A.-E. Yersin / établi par Françoise Simecek*, Fondation William Cuendet & Atelier de Saint-Prex, Lausanne, 1983.

