

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE II – LE MIRAIL
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
UNIVERSITÉ DE SAO CARLOS

Master 2

ERASMUS MUNDUS EUROPHILOSOPHIE

Razvan Ioan

L'Instinct de Mort dans la Pensée de Deleuze

Mémoire de recherche dirigé par Jean-Christophe GODDARD.

Soutenu le juin 2010.

Pour un philosophe constamment préoccupé par la vie, intéressé par l'affirmation de la puissance, de la force, le sujet de la mort peut sembler tabou. C'est, au contraire, un thème qui est omniprésent dans la philosophie de Gilles Deleuze, un thème, qui, comme nous allons le voir, peut être un repère pour s'orienter à l'intérieur de sa pensée. Le plan de ce travail est de clarifier, premièrement, ce qu'une philosophie de la vie rejette dans le thème de la mort, comment est-ce qu'une telle philosophie transforme la mort, lui donne un sens. Une courte investigation, de nature historique, concentrée sur la figure philosophique de Spinoza, toujours présente pour Deleuze, va nous offrir précisément les moyens de voir quelle signification peut avoir la mort dans une philosophie qui nie le néant.

Les implications de la découverte d'une mort qui n'est pas le négatif, qui n'annonce pas la destruction, sont immenses. Ce n'est pas le but de ce travail d'essayer de les exposer en totalité. En examinant non seulement la pensée de Deleuze mais en essayant de rester fidèle à l'esprit de sa philosophie, nous allons utiliser des recherches philosophiques pour avoir une lecture non-scientifique des sciences. La philosophie ne peut pas rester fermée dans son coin, isolée dans des abstractions, dans un absolu confus. Elle se manifeste, elle doit se manifester en poursuivant le chemin de ce qui est son objet-la production sans-arrêt. L'avantage de la philosophie, ce qui la fait différer des autres disciplines de la connaissance humaine, est qu'elle peut se plier sur/à son objet. La philosophie, dans la tradition que Deleuze reprend et interprète - de Lucrèce et Spinoza à Bergson et Nietzsche - met en question toute transcendance de la philosophie par rapport à l'être, au monde. Il n'y a pas d'organisation du monde qui vienne d'en haut, qui s'impose, mais il y a de l'immanence qui produit sa propre organisation instable. D'ici découle l'originalité de la philosophie : elle n'accepte pas de se donner un objet, elle ne poursuit pas une méthode mais elle le crée. D'ici découle aussi une grande responsabilité : de ne jamais s'éloigner de soi-même, de ne jamais se faire l'illusion qu'elle découvre un nouveau monde, meilleur que celui-ci et qu'elle doit rendre la réalité digne de cette invention.

L'expérience de la mort, l'instinct de mort qui ne s'accomplit jamais mais reste un continuel devenir est le noyau de ce que Deleuze voit comme tâche de la philosophie : défaire les structures tyranniques, despotiques qui empêchent l'expression des puissances expressives afin de pouvoir poursuivre l'aventure de l'être qui ne fatigue jamais à se donner des nouvelles formes et relations de composition. Le jeu philosophique que Deleuze nous propose est de repenser toutes les notions que nous croyons établies une fois pour toute, de les réinvestir dans un sens inattendu. Il semble que Deleuze ne se fatigue pas de jouer le rôle du raie torpille

qui rend silencieuse la représentation et ses lieux communs pour rendre possible une investigation authentique de l'être. Ce jeu est, finalement, ce qui place la philosophie de Deleuze dans la série des penseurs qu'il admire tant et le succès de ces efforts ce qui le rend actuel pour celui qui est intéressé non pas simplement par l'histoire de la philosophie occidentale mais par tous les efforts de donner du sens à l'être des activités humaines. Cet avant-propos n'est pas une justification pour l'étude de la philosophie deleuzienne ou une apologie de son projet, qui n'en a pas besoin, mais elle est une constatation de la fertilité de son point de vue. Maintenant, suivons-le.

La mort et l'instinct de mort

a) La personne et l'individu

La notion de conatus fait son apparition chez Spinoza dans le troisième livre de l'*Ethique*. A ce moment là, Spinoza avait déjà fait l'exposition de la substance infinie et avait déjà accompli le passage de la substance à l'individu. Il avait déjà parlé de l'individu et de la relation entre âme et corps qui peut exister dans son système (relation de parallélisme conceptuel). Le conatus apparaît seulement quand Spinoza commence à développer sa théorie des passions : leur nature et leur origine. Les affects sont des notions fondamentales pour la constitution d'un individu, d'un mode. L'essence actuelle d'une chose est, en effet, son conatus, son effort de se maintenir en existence ou, comme Spinoza l'écrit en III.P7.Dem., le conatus est la puissance d'agir d'une chose. Le pouvoir d'agir n'est pas quelque chose d'accidentelle, une propriété des corps mais, pour Spinoza, elle est la nature d'une chose et un mode n'existe pas s'il n'a pas d'effets (I.P36). Si nous prenons la liberté de considérer que l'essence actuelle d'une chose et sa nature sont des synonymes, nous commençons à voir quel est le fondement de l'interprétation deleuzienne du spinozisme. Dieu exprime sa puissance, et les modes, les choses, ne font rien autre que d'être des expressions de la nature de la substance. L'expression est la puissance de produire des effets et l'absence de cette puissance ne veut dire rien d'autre que le fait que le mode soit détruit, que l'individu soit mort. La puissance d'agir est la vie, et l'absence des effets est l'anéantissement de l'individu. Mais il faut se rappeler qu'une chose est, dans l'ordre géométrique de Spinoza, sa définition. Quelle est précisément le rapport entre la définition d'une chose et son conatus ? La clé se trouve dans l'analyse de l'existence, de la durée d'un mode. La définition d'une chose contient son affirmation, jamais sa négation. (III.P4.Dem.) La chose ne peut pas être détruite sans une cause extérieure, sans être détruite par une autre chose. En même temps, il faut nous rappeler que l'existence découle de l'essence, de la définition d'une chose, seulement pour Dieu. Cela veut dire que la définition d'une chose singulière implique son existence non d'une façon infinie mais de manière indéfinie. Nous savons que Dieu ne va jamais arrêter d'exister car il ne peut être limité par aucune chose : il est infiniment infini, infini dans tous ses attributs. Un mode qui n'est pas infini (c'est à dire coextensif avec son attribut comme le sont le *facies totius universi* ou l'entendement de Dieu, le mouvement et le repos) a une définition qui ne dit rien sur son existence. La conséquence est que, dans l'ordre des essences singulières, c'est-à-

dire quand nous considérons la nature des choses, il est impossible de dire si la chose va exister à un moment donné ou non - nous pouvons dire seulement que le mode existe dans la substance. Il y a, quand-même, un autre « ordre », une autre façon de considérer les choses. C'est ce qui est appelé par Spinoza l'ordre de la nature, l'ordre du devenir et ce que Deleuze va caractériser comme ordre des rencontres. C'est seulement de ce point de vue que l'idée de mort peut avoir un sens. Pour chaque essence singulière dans la substance divine, immanente, la *natura naturans*, il y a une « relation caractéristique » qui lui correspond, un ensemble des éléments simples qui forment chaque individu. Cette *natura naturata* n'introduit pas une dualité dans la nature et elle est l'effet de la *natura naturans* non pas en tant qu'effet transitif mais immanent. Pour utiliser une distinction de Schelling, il y a une différence entre la nature considérée du point de vue dynamique et la nature de point de vue descriptif, cinétique, sans que les deux natures soient vraiment différentes. (Schelling, SN). La mort est la destruction de cette relation caractéristique, de l'actualisation de l'essence singulière virtuelle. Le modèle que Spinoza utilise pour penser la mort est le poison : les essences de l'individu et du poison sont bien sûr en accord comme toutes les essences, sont en accord en Dieu, mais la rencontre de leurs relations caractéristiques, la façon dont elles se rencontrent, ne convient pas à la relation caractéristique de l'individu. La relation caractéristique va être détruite ou au moins diminuée, c'est-à-dire que le pouvoir d'agir de l'individu va être réduit. Les mauvaises rencontres mènent à la diminution du pouvoir d'expression de l'individu, le manque d'expression adéquate de l'essence singulière du corps. Ces rencontres mènent donc à des passions : des affects passifs, qui trouvent leur cause en dehors du corps. La mort survient quand les passions éliminent les affections positives, celles qui expriment le pouvoir même de l'individu.

L'importance de toute cette analyse de la mort trouve son expression dans la proposition LXVII du quatrième livre de l'*Ethique* : *La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point la méditation de la mort, mais de la vie.* Pour penser la mort, il sera nécessaire de connaître l'ordre de la nature, chose impossible pour un entendement fini comme celui des individus limités. Etant donné que toute connaissance est un affect positif, la vérité agrandit toujours notre pouvoir d'agir mais Spinoza prend soin de nous rappeler dans la démonstration de la même proposition qu'il faut agir suivant la règle de notre propre intérêt. Penser à une rencontre mauvaise sera une conduite dominée par la crainte, par la peur des affects passifs. Pour penser la nature du poison, de l'élément avec lequel nous avons la mauvaise rencontre, il faut passer au troisième genre de connaissance,

connaissance des essences singulières ou, comme nous l'avons déjà dit, il n'y a pas d'incompatibilité entre les essences. Si nous restons à la connaissance du deuxième genre, la connaissance des mauvaises rencontres n'est pas bénéfique. Il peut sembler paradoxal de dire qu'il y a un type de connaissance qui n'est pas utile mais est en effet mauvais. Toutefois, il ne faut pas oublier que la vraie connaissance est la connaissance qui découle de notre nature, la connaissance adéquate est la connaissance qui a notre corps ou intellect comme cause, et donc aucune rencontre mauvaise ne peut pas avoir notre corps comme cause. Toute rencontre mauvaise peut être comprise seulement à partir d'un autre corps. C'est en effet ce type de connaissance, connaissance par un autre, qui est le vrai paradoxe. Dans le troisième genre de connaissance, comme on va voir, cette aporie est dépassée grâce à la nature même de l'inclusion de notre essence dans la substance.

Chez Spinoza, les idées adéquates (ou vraies IV.P34) peuvent se rencontrer dans le deuxième ainsi que dans le troisième genre de connaissance : c'est-à-dire dans la connaissance des notions communes (comme les attributs) et dans la connaissance des essences singulières (les affections de la substance). Les idées adéquates se trouvent de la même façon en Dieu et en nous, « en tant que Dieu constitue l'essence de notre âme ». (II.P34.Dem.) S'il y avait un mode qui avait seulement des idées adéquates, exprimant la nature de Dieu qui constitue son âme, il sera libre. Un tel mode, en tant que libre, n'aurait aucune idée du bien et du mal. Le mal est le passage d'un mode à une moindre perfection, passage qui signifie que le mode n'a plus des idées adéquates. (IV.P64.Dem) Ce passage est la mort. Il n'y a aucune raison de penser que seule la transformation de l'homme en cadavre signifie la mort (IV.P39.Sch.). Toute transformation de la relation de mouvement et de repos dans le corps mène à la mort si cette altération ne correspond plus à l'essence du corps humain - *ce qui constitue l'essence, la forme du corps humain, c'est que ses parties (parties qui forment le corps) se communiquent leur mouvement dans un rapport déterminé.* (IV.P39.Dem) Notre définition du conatus doit être mieux déterminée : le conatus est l'expression de notre essence en tant que Dieu la constitue mais elle est aussi désir de conservation du rapport des parties qui correspond à cette essence. Dans le troisième genre de connaissance cet aspect n'apparaît pas vivement mais, en tant que notre conatus est aussi désir de conservation de notre corps, il est indéfini et non pas infini comme notre essence dans Dieu. La complémentarité du deuxième et du troisième types de connaissance devient visible en s'arrêtant sur le conatus et sur la mort: Plus nous avons de connaissance vraie, moins la mort est nuisible (V.P38) ; mais cette connaissance même, en tant que nous sommes limités, est elle aussi limitée et, ce qui est essentiel ici c'est qu'il est

utile que cette connaissance soit limitée. Autrement, nous serions anéantis. Finalement, cette interprétation n'est rien d'autre qu'un essai de penser la connexion entre la plus grande partie de l'*Ethique* et le cinquième livre qui, après la proposition vingt, change de registre. La conjecture ici est que le changement se fait en poursuivant le passage du deuxième au troisième genre de connaissance (conjecture aussi soutenu par Deleuze-SPE, 278). Ce qui est souligné ici est l'ambivalence de la notion de conatus accompagnée par l'observation du danger impliqué dans l'idée de la mort. En effet, la connaissance de notre propre mort nous reste inaccessible en tant que nous existons, en tant que notre conatus existe. Nous sommes, pour Spinoza, si nous le voulons ou non, déterminés par notre essence, le rapport qui constitue notre corps. Tout glissement vers une autre essence sera notre mort et, par IV.P67, en tant que libres, ce glissement est la chose du monde auquel nous devons penser le moins. C'est dans ce contexte que l'interprétation deleuzienne de Spinoza, en reconsidérant la notion d'essence, va introduire dans le spinozisme un petit changement qui va finir par avoir les plus grandes conséquences possibles.

Chez Spinoza il est possible de parler d'une essence pour tous les modes, description qui inclue, bien-sûr, les individus humains. L'essence est un rapport déterminé, un pouvoir qui a une limite inférieure aussi bien qu'une limite supérieure. Dépasser une de ces deux limites mène à la mort de l'individu, la destruction du rapport spécifique. Le point de vue subjectif n'est jamais oublié par Spinoza en tant qu'il prend soin de protéger l'intégrité de l'individu, son intérêt personnel. Le rôle fondamental de l'intérêt de chaque sujet est peut-être plus évident dans la théorie politique que Spinoza présente, théorie dans laquelle l'état existe et impose des limitations aux hommes avec le seul but de permettre la continuation de leur existence et l'agrandissement de leur pouvoir d'agir (dans les limites de leurs essences). En profitant des développements dans la compréhension de la notion de l'individu, développements venus après Spinoza, Deleuze introduit une distinction essentielle : entre l'individu et la personne. En traçant certains développements dans l'œuvre de Deleuze, en commençant avec *Différence et Répétition* et son premier commentaire sur Spinoza jusqu'à *l'Anti-Œdipe* et les *Milles Plateaux*, l'idée de l'individu assume plusieurs visages : l'individu est sa libido, son désir ou une heccité, une intensité. Toutes ces descriptions restent interconnectées et cohérentes. Une des caractéristiques de ces descriptions, trait qui reste constant, est l'absence de toute forme de fixité, de stabilité pour l'individu. Il n'y a rien dans toutes ces descriptions qui se rapproche d'une conception de l'immortalité de l'âme, de la persistance de l'individu dans l'existence. Même la fameuse proposition de Spinoza « la plus

grande partie de notre âmes est éternelle » (V. P39) est interprétée comme contraire à toute éternité, continuité dans le temps. C'est l'absence de stabilité de l'individu qui constitue la source de la philosophie, de toute question philosophique comme elle est présentée dans *Différence et Répétition*. Tout problème, qui est un paradoxe, est un élément créatif : il crée la possibilité des réponses philosophiques, de la création des concepts comme réaction à l'incertitude constitutive de l'existence de l'individu. Si l'individu est toujours confronté à sa propre nature qui est source des questionnements de nature philosophique, la personne est une construction conceptuelle d'une nature complètement différente. La notion de personne est l'expression d'une illusion de l'identité, de la mêmeté de l'individu qui reste inaltérable en dépit de tout changement, changement qui est perçu comme quelque chose d'extérieur, d'inessentiel à la structure de l'homme. Elle est fondée par la croyance dans des structures de nature imaginaire ou symbolique (par exemple le mythe d'Oedipe). Une des tâches de la philosophie pour Deleuze est de détecter et découvrir des illusions, de rendre manifeste la domination d'un principe qui empêche les individus d'exprimer leur pouvoir d'agir. Cette tâche est de nature positive car elle libère les individus de la domination des idéaux comme de ceux de la personne, idéaux qui mènent à l'apparition de phénomènes comme la mauvaise conscience et le ressentiment.

Les essences singulières qui sont des affections de la substance ne sont pas des personnes, ils sont des individus. Cette description a la vertu d'être applicable à tous modes. L'objet de ce travail n'est pas d'examiner comment et à quoi il faut appliquer le concept de mode chez Spinoza, mais on peut observer que la description, dans les termes que Deleuze propose, peut s'appliquer aux êtres humains ainsi qu'aux animaux ou à des êtres inanimés. L'absence de privilège pour les formes organiques de vie ou pour les hommes est l'aspect peut-être le plus démystifiant de la théorie de l'individualité chez Deleuze, projet qui, bien sûr, n'est pas étranger au projet philosophique de Spinoza lui-même. Il ne faut pas penser que cette initiative est seulement une continuation ou une formulation philosophique de ce que Darwin a fait dans la biologie en montrant la continuité de l'espèce humaine avec les animaux, l'absence de la Création divine de l'homme. Même les pierres sont incluses dans la « vie inorganique », même les pierres ont un conatus comme tous les animaux, même si leur constitution n'est pas aussi complexe. (Cela semble un truisme de dire que la constitution de la matière inanimée est plus simple que celle des animaux mais, si on questionne un cosmologue ou un physicien sur la théorie de la relativité ou la mécanique quantique, nous changerons d'avis sur la simplicité présumée de la matière) Nous pouvons donc voir

comment il est possible d'avoir une communauté des essences dans la nature qui les produisent toutes et qui est le fondement de la vie inorganique qui traverse tous les corps. Toute cette vie inorganique, manifestation de l'aspect dynamique de la nature est au-delà de la mort. La mort, la destruction ne la touche pas de la même façon que la limitation. Les essences singulières se distinguent comme des nuances de blanc se distinguent sur un mur – non pas comme des entités qui s'excluent en se délimitant les unes par rapport aux autres mais en tant qu'intensités différentes de la même couleur qui sont disjointes, distinctes sans se repousser. (SPE, 179) La vie inorganique, qui n'est pas consciente mais est présente dans toute la nature, ne connaît pas la limitation, le non, la mort. Deleuze retrouve Freud ici. (DR, 150) Mais, au même temps, l'inconscient ne connaît que la mort (Dr, 150). De quelle mort est-ce qu'il s'agit, comment est-ce que Deleuze utilise son héritage spinoziste pour trouver une mort qui est dans l'intérêt de l'individu et qui rend l'homme digne de la philosophie ?

b) La répétition de Thanatos

Le problème de la mort chez Deleuze ne peut jamais être bien abordé si l'on ignore une distinction fondamentale qui nous mène au noyau du discours philosophique deleuzien sur la mort et que Deleuze reprend de Blanchot. Il s'agit de la distinction entre mort personnelle et mort impersonnelle. Dans un paragraphe de *Différence et Répétition*, qui commence à la page 148, Deleuze utilise une citation assez longue de Blanchot pour mettre en évidence la distinction entre les deux. Pour commencer, on peut remarquer que la différence primaire est que la mort personnelle est la mort d'un « Je », d'un « Moi », la disparition de la personne mais que la mort impersonnelle n'a aucune relation avec le moi, avec la personne. Cette distinction, même si elle est fondamentale, ne dit encore grand-chose - il faut la développer. Nous avons, d'un côté, la mort personnelle qui vient toujours du dehors. (DR, 149) Pour les lecteurs de Spinoza, la référence ici est évidente. Le conatus, chez Spinoza, ne contient rien qui peut conduire à son propre anéantissement. Voir une connexion avec Spinoza ici est justifiable également par la date de parution de *Différence et Répétition*, en 1968, la même année que le premier livre que Deleuze a écrit sur Spinoza, *Spinoza et le Problème de l'Expression*. En faisant appel à l'expression que Deleuze utilise dans ce livre, le conatus est la « fonction existentielle de l'essence » singulière d'un mode. Le conatus exprime l'essence d'un mode et est, comme Spinoza le dit, l'effort d'un mode de se maintenir en existence. La mort vient du dehors d'un mode et contredit son conatus quand elle anéantit l'existence du

mode. Penser à cette mort est, chez Spinoza, infertile pour le penser. La fameuse proposition IV. 67 le montre. Il y a, en effet, le problème de penser notre propre mort. Il n'y a pas, comme nous avons déjà vu, chez Spinoza une connaissance adéquate possible de notre propre mort. Le problème de la mort sera le passage du fini à l'infini. Schelling analyse ce passage, que dès ses premiers travaux il voit comme donnant sens à la philosophie. Il n'y a pas de passage de l'infini au fini mais il y a une tendance immanente du fini d'arriver à l'infini. (LDC, 101) La différence entre le fini et l'infini est que le fini est limité. Le fini ne possède pas de lois propres, une causalité propre, mais est une partie de la causalité infinie. C'est pour cela que dans le dogmatisme, Schelling écrit, il est possible que le fini tende vers l'infini. Le passage du fini à l'infini est possible seulement s'il n'y a pas une contradiction entre les deux, si les deux causalités ne sont pas de différentes natures. En conclusion, Spinoza va changer d'idée quant au sujet, il va penser un moi qui n'appartient pas à soi-même mais a une réalité infinie. (LDC, 103) Comme cela le passage ne sera pas la mort, la destruction du sujet, mais le sujet s'élargira jusqu'à la substance. (LDC, 117) Le principe de cet élargissement, de la contemplation de l'objectif par le sujet est que nous ne nous perdons pas dans le monde objectif, mais c'est lui qui se perd dans notre contemplation. (LDC, 111) Nous ne pouvons pas, à proprement parler, penser notre propre destruction car il est impossible de penser un monde qu'on observe sans être dans le monde. Il y a une stricte impossibilité de penser notre mort, notre propre disparition d'une manière adéquate.

C'est dans ce contexte que nous pouvons comprendre la référence de Deleuze à Freud. Dans *Au-delà du principe de plaisir* Freud arrive à spéculer sur la nature de la distinction entre une pulsion de vie et une pulsion de mort. Le terme pulsion ou instinct (*Trieb*) signifie que la source de telles forces est interne, une excitation interne (APP, 85). A la page 88 il va préciser qu'une pulsion est l'essai pour un organisme de rétablir un état de chose précédent. La conséquence de cette façon de penser est la conclusion tirée par Freud que toute mort est immanente (APP, 92). L'organisme meurt à cause de facteurs internes, à cause de l'état inanimé qui existait avant la vie. Même dans ces sombres spéculations, Freud trouve de la place pour des pulsions qui ne sont pas complètement destructrices. Il s'agit ici des pulsions sexuelles, germinales. (APP, 93) Le problème introduit par l'existence de ces pulsions constructives est qu'elles introduisent un dualisme des instincts. Il faut avoir les deux pulsions, complémentaires, pour expliquer la vie. Il faut avoir une répétition du même, de l'état inanimé dans la pulsion de mort, état vers lequel tous les corps vont (APP, 68) ; mais ce qui étonne Freud est l'absence d'une telle répétition dans la pulsion sexuelle, dans la libido.

(APP, 116) Les deux problèmes majeurs que Freud pose dans ce texte au sujet de la mort sont la nature même de l'instinct de mort et la connexion de l'instinct de mort avec la vie. En contraste avec Spinoza, Freud considère la possibilité d'une mort immanente, une répétition du même et il envisage une relation dialectique entre l'instinct de mort et la pulsion germinale. Ce que Deleuze va faire est d'élaborer la mort impersonnelle comme un instinct de mort qui n'est pas répétition du même mais de la différence, des essences individuelles. La mort impersonnelle, l'instinct transcendantal de mort a plus à voir avec la vie, avec la conatus, qu'avec toute destruction ou décomposition.

La mort personnelle est caractérisée par la formule « Je meurs ». Je rencontre cette mort personnelle dans le présent, un présent qui fait tout passer. (DR, 148) Le changement radical que Deleuze veut introduire et qui est inspiré par Blanchot est de penser une mort qui n'a aucune relation avec le moi. Le « Je » est une forme, une formule figée (que plus tard Deleuze appellera molaire) qui emprisonne les différences, les intensités pré-personnelles qui sont déjà des éléments constitutifs de l'ontologie deleuzienne dans *Différence et Répétition*. La formule qui correspond à cette deuxième signification de la notion de la mort est la formule « on meurt ». Elle est présentée par Deleuze comme plus profonde que la mort personnelle. Cette prééminence de la mort impersonnelle trouve son origine dans l'accès que cette mort nous offre à un monde au-delà de la représentation. La personne est une notion qui se retrouve dans une vue du monde qui est fondée par ce que Deleuze appelle les quatre postulats fondamentaux de la représentation. Toute différence reconnaissable dans la représentation est celle qui est subordonnée à l'identité du concept, à l'opposition du prédicat, à l'analogie du jugement ou à la ressemblance de la perception. Ces racines de la représentation excluent les différences qui sont trop grandes ou trop petites. En effet, la représentation exclut toute différence qui n'a pas un principe qui la justifie. (DR, 337) Si Deleuze veut penser l'individu, les essences, au-delà de la personne, il doit penser les différences trop grandes ou trop petites pour la représentation.

L'état des différences libres, expérience fondamentale qui « exclut ma propre cohérence », présente deux aspects qui seront capitale pour tracer le développement du thème de la mort chez Deleuze. Il y a la considération de la mort comme facteur transcendantal, facteur constitutif qui a le rôle du fondement et qui désigne l'état des différences libres. Mais la mort est aussi une expérience (même impersonnelle). Deleuze la caractérise comme « aventure multiple incessante » (DR, 148), une sorte d'ascèse, exercice rigoureux qui va nous amener au-delà de la représentation et du moi. Comme aventure incessante, le temps propre à

la mort est l'avenir, cette mort est à venir. Elle n'est pas comme la mort personnelle une décomposition définitive, irréversible, mais ce qui ne s'accomplit jamais, ce qui revient toujours comme éternel retour. Elle est une question qui se répète sans cesse, question qui est plus qu'une interrogation personnelle et subjective.

Dans un livre écrit peu avant *Différence et Répétition*, Deleuze, en traitant du masochisme, prend l'occasion de développer ses vues sur Freud, la psychanalyse et, chose qui est surtout intéressant pour le sujet traité ici, l'instinct de mort. Comme on a déjà vu chez Freud, l'instinct de mort, le Thanatos, est orienté vers un retour à un état inanimé. Deleuze essaye de trouver dans la notion de Thanatos, d'instinct de mort, une signification qui, même si elle est étrangère aux intentions de Freud, montre le rôle qu'elle joue comme fondement, dans le Ça. L'instinct de mort ne peut plus trouver sa signification dans le contexte limité de la psychanalyse mais devient un élément fondamental de la réalité, devient un élément ontologique. L'action fondamentale que Deleuze opère dans son interprétation de Freud et du texte *Au-delà du principe de plaisir* est de faire une distinction entre des principes transcendants et empiriques (PSM, 96-97). Le principe de plaisir existe sans doute, et tous les phénomènes analysés par Freud peuvent être réconciliés avec ce principe. La nuance importante ici est que ce principe règne sur tous les phénomènes mais ne peut pas être la cause de leur liaison. Ce principe ne peut pas gouverner tous les phénomènes. Deleuze dit que tout n'est pas réductible au principe de plaisir. C'est pour cette raison que le principe de plaisir est seulement empirique. Si nous voulons faire une analyse génétique des phénomènes nous avons besoin des principes transcendants qui soumettent le Ça, l'inconscient, au principe de plaisir. Il s'agit ici du mot transcendantal dans le sens donné par l'idéalisme allemand après Kant. Il ne suffit pas de faire une déduction transcendantale des principes mais il faut expliquer la genèse des principes. Comme Deleuze le dit, « le propre d'une recherche transcendantale est qu'on ne peut pas l'arrêter quand on veut » (PSM, 98). Dans des termes nietzschéens qui annoncent déjà *Différence et Répétition* le principe transcendantal qui soumet tout au principe de plaisir est ce qui détermine la valeur de principe du plaisir. (PSM, 97) Le principe transcendantal a le rôle d'évaluation des principes empiriques. C'est exactement ce rôle qui le rend fondamental. En effet, Deleuze lui-même suggère que le vrai problème ici est le fondement du principe du plaisir (PSM, 98)

Le plaisir, considéré comme principe, est la recherche systématique du plaisir. Comme Freud le montre, il y a des plaisirs et déplaisirs qui existent, non-liés. En effet, c'est la liaison qui rend possible le principe de plaisir. Deleuze va maintenant présenter l'Eros, la liaison,

comme fondement du principe empirique de plaisir. Ce fondement, Deleuze va le caractériser comme répétition (PSM, 98) et, plus tard, il va nuancer cette description en caractérisant l'Eros comme répétition qui lie, répétition caractéristique au présent. (PSM, 99) Cette répétition est caractéristique pour le présent parce que toute répétition est, comme facteur transcendantal, synthèse du temps. Cependant, il est impossible de penser un fondement sans aller au-delà du fondement, sans trouver le sans fond d'où le fond apparaît (PSM, 98) C'est dans le sans fond que Deleuze va identifier le Thanatos comme un deuxième type de répétition. Cette fois-ci il ne s'agit pas d'une répétition qui lie mais, au contraire, une répétition-gomme qui tend à nier la puissance d'Eros. (PSM, 99) Comme on peut le deviner, cette répétition correspond au passé, à l'antériorité. Cette répétition, profonde et silencieuse, est terrible, elle est une énergie liée par Thanatos qui n'apparaît jamais dans un état pur mais qui peut être considérée, d'une certaine façon, comme constituant, tout avec l'Eros, une dualité. Cette dualité est vue comme une dualité qualitative, entre le principe érotique de construction et le principe de destruction. Quand il s'agit des pulsions, l'Eros et le Thanatos surgissent toujours ensemble, dans des différentes combinaisons, mélangés dans le Ça. (PSM, 100) C'est à partir de ces deux répétitions que Deleuze va découvrir la possibilité d'une troisième, orientée vers le futur. Cette troisième répétition, qui s'oriente vers le futur a le rôle de libérer, de sauver mais peut aussi échouer. C'est un sujet qui se trouve beaucoup mieux élaboré plus tard, dans *Différence et Répétition*.

Fidèle au fait que le principe de plaisir ne puisse jamais être démenti, Deleuze cherche dans différentes hypostases de la libido le principe qui le guide et qui soumet toutes ces hypostases au principe empirique de plaisir. Quand nous arrêtons de considérer le Ça et que nous continuons à examiner la structure du moi et du sur-moi, nous découvrons des phénomènes de déssexualisation. (PSM, 100) Le phénomène de déssexualisation a déjà été considéré par Freud mais, comme Deleuze le montre, seulement du point de vue de la complémentarité fonctionnelle avec la sexualisation. (PSM, 101) Il est, bien sûr, possible d'associer le moi avec l'idéalisation, l'imagination qui produit des phantasmes et le surmoi avec la sublimation de libido dans la pensée. Ces associations peuvent introduire des complications pour le principe du plaisir mais il n'est jamais abandonné, même quand il y a des difficultés dans son application. Une situation qui est, peut-être, beaucoup plus intéressante du point de vue philosophique est la scission entre le moi et le sur-moi, scission qui renvoie à la notion de perversion. L'avantage de considérer ce phénomène est de voir comment la libido, l'énergie sexuelle d'Eros ne surgit jamais seule et comme elle se trouve

toujours combinée avec le Thanatos qui reste, de son côté, toujours silencieux. Il s'agit ici d'un processus de déssexualisation et resexualisation qui sont des forces libidinales. Pour les lecteurs de *Mille Plateaux*, ces termes rappellent immédiatement la déterritorialisation et la reterritorialisation et la conjecture que ces notions précèdent les analyses de *Mille Plateaux* est vraisemblable. Les processus de déssexualisation et resexualisation ne sont pas décrits comme contraires. Ils sont, en effet complémentaires. Ils surgissent non comme dualisme mais comme des agencements enregistrés sur la force, l'énergie de l'Eros. Si nous désirons une formule rapide pour circonscrire ces notions, nous pouvons parler d'un monisme ontologique accompagné par un dualisme conceptuel. La question qui reste ouverte ici est comment est-ce que le non-fond, le *Ungrund* du Thanatos agit, quel est son rôle et comment est-ce qu'il est une cause dans l'enregistrement des processus de sexualisation et déssexualisation sur la force de la libido ? Pour mieux comprendre le rôle de Thanatos, il est impératif de nous rappeler que Thanatos renvoie à la répétition. Il est une répétition terrible, silencieuse. La déssexualisation et la resexualisation nous montrent, dans leur liaison avec la douleur et le plaisir, que les relations de la libido au plaisir et à la douleur sont des effets (PSM, 105) Ce qui oriente la libido, ce qui la soumet au plaisir dans les liaisons opérées par l'Eros et gouvernées par le principe du plaisir, ce qui la fonde dans la douleur de la déssexualisation, propre au sadisme ou au masochisme, est la répétition de l'instinct du mort. La douleur en effet est valorisée par la répétition qui conditionne son usage (PSM, 103). La douleur des perversions a un sens seulement dans la répétition de la douleur. La conclusion qu'on peut tirer de cette analyse est que seulement une investigation de la notion de répétition peut nous fournir les moyens et le contexte pour comprendre les processus de déssexualisation (déterritorialisation) de resexualisation (reterritorialisation) et leur enregistrement sur la libido, ces processus étant la clé de compréhension de la pensée deleuzienne.

Dans *Différence et Répétition*, Deleuze va réévaluer son discours sur l'instinct du mort et préciser des changements majeurs dans son interprétation de cette notion de la psychanalyse. Maintenant il ne peut pas accepter une distinction entre Eros et Thanatos fondée dans une différence de nature entre deux forces ou une différence de rythme. Dans la *Présentation de Sacher Masoch* il était encore prêt à accepter ces deux possibilités, considérant l'ambiguïté des textes freudiens. (PSM, 99) Maintenant, ces deux solutions renvoient à une différence déjà donnée, et Deleuze, en restant fidèle à son principe d'investigation transcendantale, génétique, pense que la distinction entre Eros et Thanatos ne peut être autrement que constituée. La différence entre Eros et Thanatos est maintenant

synthétique, engendrée et non plus analytique, donnée. (DR, 149) Le Thanatos est la désexualisation de l'Eros, la formation d'une énergie déplaçable et neutre qui va constituer la force du penser. Il y a trois éléments essentiels qui découlent de ces changements. La différence entre Eros et Thanatos n'est pas diminuée. La différence entre Eros et Thanatos est, comme dans la *Présentation de Sacher Masoch*, une différence entre deux synthèses du temps mais maintenant Thanatos n'est pas une synthèse du passé. Le Thanatos est la troisième synthèse, l'instinct de mort s'ouvre vers l'avenir. Le Thanatos n'est plus lié au Mnemosyne. En effet, le Temps perd sa figure circulaire et l'instinct du mort le mène vers une ligne droite, impitoyable. La deuxième conséquence est que l'instinct du mort joue un rôle fondamental dans l'apparition de la pensée. Maintenant, il est possible d'avoir une expérience de la mort (DR, 150) et cette expérience ne peut être que pensée. Le penser est engendré, crée dans la troisième synthèse, il s'ouvre vers l'avenir. La troisième conséquence est que le Thanatos ne peut pas rester le sans-fond de l'Eros comme passé, comme ce qui vient avant l'Eros. Le Thanatos est maintenant construit sur les débris de l'Eros, il est une désexualisation de l'Eros (DR, 150) et donc tout son rapport avec la deuxième synthèse doit être repensé.

La possibilité de penser la mort survient chez Deleuze après qu'il ait introduit dans sa lecture de Spinoza la distinction entre individu, essence singulière et concept de personne. En pensant la mort, Deleuze pense la mort de la représentation, la destruction des liaisons qui réduisent les différences libres à des structures figées, achevées. En identifiant des illusions connectées avec la représentation et avec la notion de personnalité, Deleuze peut voir comment l'instinct de mort, la répétition terrible du Thanatos va fonder la représentation. Il s'agit, donc, dans un premier moment, de voir comment la mort est fondement et, après que le surgissement du fond ait été suivi, il sera possible d'analyser la signification du fond pour l'instinct de mort: les avantages et désavantages de la déterritorialisation et de la reterritorialisation. Après avoir considéré la mort pour soi et en soi, en tant que non-fond, il nous sera permis de voir ce qu'est l'expérience de la mort, de l'avenir en tant qu'événement et ce que cela signifie pour la pensée philosophique.

Chapitre 2-La mort et le fondement

Le titre de ce chapitre doit premièrement mettre en évidence la distinction entre les notions de mort et de fondement et leur relation privilégiée. Les deux ne sont pas dans une simple relation de connexion, disons de type causal. Au même temps ils ne sont pas dans une relation de disjonction (inclusive ou exclusive, si on veut utiliser les formules de l'*Anti-Œdipe*). Ils sont dans une relation qui est celle du sans-fond au fondement, de l'*Urgrund* (qui est *Ungrund*) au *Grund*. Pour avancer, prenons la première et la troisième différence que nous venons d'établir entre la *Présentation de Sacher-Masoch* et *Différence et Répétition* à la fin de la dernière section, et voyons si leur synthèse fait progresser l'analyse.

Nous avons déjà dit que Thanatos est la troisième synthèse, mais nous sommes loin d'avoir précisé la signification de cette proposition. La troisième synthèse est orientée vers l'avenir. Elle n'est plus liée au Ça, comme dans *PSM*, mais elle annonce la destruction du Ça et du moi dans le surmoi. L'avenir annonce la destruction du passé et du présent. L'avenir est une ligne droite mais qui finit en se tournant sur elle-même. Nous entrons dans le domaine de l'éternel retour, répétition spécifique à l'avenir et qui ne fait pas tout revenir. Dans l'éternel retour ce qui revient est l'inégal, l'excessif. Au même temps, la troisième synthèse réunit le passé et le présent aussi. Elle les réorganise mais seulement à partir de l'éternel retour. (DR, 151) En effet, ces deux façons de considérer le Thanatos correspondent à deux aspects de l'instinct de mort. Dans un premier moment il est considéré en soi même, comme pure répétition. Le deuxième moment présente le Thanatos comme le sans-fond du temps, des deux autres synthèses. Le deuxième moment présente le Thanatos avec l'Eros, avec le Ça et le moi. Le passé et le présent obtiennent leur sens seulement à partir de l'avenir. Deleuze confirme cette interprétation quand il dit que la troisième synthèse désigne le sans-fond. (DR, 151) Pour marquer sa nouvelle élaboration de la notion de sans-fond il ajoute que le fondement lui-même nous précipite dans le sans-fond.

Le sans-fond et la violence

As Dans un essai écrit avant de rédiger sa troisième variante pour „La Mort d'Empédocle” Hölderlin, dans la deuxième section de cet essai, utilise cette occasion pour différencier l'ode tragique du poème tragique et ainsi pour caractériser le poème. Le Poème, écrit-il, exprime

„l'intériorité la plus profonde”. L'ode aussi présente l'intériorité mais plutôt dans la forme. Le poème tragique a la liberté d'aller jusqu'au bout, dans la matière. Le poème peut faire cela parce qu'en lui le poète sort de sa subjectivité et présente ce qui est plus profond dans l'univers et communique avec son univers, son âme. La forme a plutôt un caractère d'opposition et de séparation, elle est caractéristique pour l'ode. L'ode tragique présente, dit Hölderlin, des différences en opposition, mais ces différences sont positives. La question se pose de savoir s'il s'agit ici d'un processus dialectique. Dans le cas de l'ode, dans la présentation du style que Hölderlin fait dans la première partie de l'essai, il semble qu'il s'agisse d'une dialectique qui a comme synthèse le style naturel, sensible, naïf. Mais, pour le poème, la dialectique ne peut pas trouver sa place. Le poème agit dans la matière, au delà de la séparation et dans une intériorité infinie qui nie son fondement. Dans cette mesure, l'image de l'intériorité que Hölderlin présente se rapproche „toujours davantage du symbole”. La communauté du poète avec l'univers fonde en même temps la communication engendrée par le symbole entre l'esprit du poète et la matière du poème qui n'exprime pas directement l'âme du poète mais de l'univers et aussi l'hétérogénéité des formes, l'hétérogénéité du style du poème. Les différences ne s'anéantissent pas dans l'intérieur, dans le sans fond, mais persistent ou plutôt insistent dans la matière artistique. La différenciation est plus profonde tant que le sentiment qui la fonde est plus intérieur. Il ne s'agit pas ici d'un gouffre mais d'un inexprimable. Un inexprimable qui fonde la distinction de l'homme et de l'élément de sa sensibilité. Il est presque inévitable de mentionner ici une lettre que Hölderlin a envoyée à Hegel le 26 janvier 1795 et dans laquelle il expose, d'une manière très brève, une partie de la philosophie de Fichte. C'est là que Hölderlin montre comment le fondement de la philosophie de Fichte, le Moi absolu n'est en effet rien pour le moi subjectif, un „moi” qui est déjà conscient et donc a besoin d'un objet-„sans objet la conscience n'a pas du sens”. Le sans-fond n'est rien, il est inexprimable pour moi, mais il existe.

La troisième section de l'essai commence avec une explication de la notion d'opposition. Hölderlin pense l'opposition comme une différence harmonique qui n'est pas une contradiction. La nature et l'art sont complémentaires - ce qui montre que nous avons une façon de penser trop rigide en croyant que le tragique avec ses oppositions de style était tributaire de la pensée dialectique. Même si Hölderlin ne pense pas d'une façon dialectique, négative, il a quand-même une pensée orientée par l'idée d'une *archè* qu'il appelle vie pure. Nature et Art composent ce tout, et chacun s'unit avec l'autre en comblant la lacune de l'autre. Il pense que la lacune des deux est inévitable car les deux sont des objets singuliers.

Toutefois, Hölderlin pense, après la vie pure, une phase de séparation - d'un côté le réflexif et de l'autre l'illimité, la nature. L'union des deux, l'aboutissement des deux tendances, est le sentiment le plus élevé que l'homme puisse éprouver ou le lien avec la nature est „plus infini”. Cet état de confusion, d'union, est caractérisé par la lutte et la mort de l'individu. L'individu, l'organique, le réflexif doivent aller vers l'inorganique, se généraliser tandis que le général doit s'individualiser. Au milieu de ces mouvements se trouve l'individu qui se dépouille de son Moi et trouve sa réalité dans une lutte suprême. L'individu perd son individualité et l'*aorgique* son universalité dans cette lutte qui n'est pas une confusion. Hölderlin écrit que la réconciliation suprême se réalise dans la naissance de l'hostilité suprême. Il faut ajouter que cette description de lutte a beaucoup plus de sens du point de vue de l'individu qui va perdre son individualité, son Moi, dans cette lutte et va mourir. Du point de vue de la nature, l'*aorgique*, la tendance vers l'individuel peut être violente mais il n'y a pas de sujet subissant la violence, seulement un objet qui peut être détruit. Si nous voulons penser la destruction du sujet et de l'objet, il est peut-être mieux de la penser comme décomposition car le concept de violence présente encore des traces de subjectivité.

Empédocle est le produit de l'antagonisme de nature et de l'art qui se trouve dans leur union profonde. En lui l'*aorgique* présente son pouvoir et par là l'organique, à son tour, fusionne avec la nature. Ce qui, dans les hommes, est le plus subjectif-la détermination, les distinctions-en Empédocle sont objectives. Ce qui est organique achève le mouvement de l'inorganique. Empédocle présente une manière non-consciente d'agir, il agit moins par la pensée consciente que par la nature *aorgique* qui se manifeste en lui. Cette synthèse présente dans la personne d'Empédocle est appelée par Hölderlin momentanée et il juge qu'elle est appelée à se détruire pour devenir quelque chose de plus. (H-662) Cette chose de plus est l'unité obtenue par un sacrifice. La fusion dans laquelle se trouve Empédocle est une fusion prématurée, sensible, fusion qui résout le problème du destin mais d'une façon qui fait que le général se perd dans un individu et que, donc, l'univers s'éteindra dans une singularité (H-663). Le sacrifice détruit l'excès de discorde intérieure que provoque toute discorde. L'intériorité qui subsiste est une intériorité „murie, authentique, pure et universelle”. (H-663) La question qui demeure est : est-ce que le sacrifice n'abolit pas la singularité, l'individualité en cherchant le général, l'universalité ? Qu'est-ce que cette intériorité murie pour qu'elle puisse réaliser une union qui ne favorise pas un seul côté? Car, autrement, nous serions face à une simple négation, une limite imposée arbitrairement qui nie l'individualité sur les bases de ce que Hegel appelle un mauvais infini. La fusion d'Empédocle ne persiste pas parce que la

solution qu'il présente est apparente. La solution au destin qu'il trouve est apparente. La manière tragique de résoudre le problème présenté par le destin se montre précaire et ainsi le personnage se présente éventuellement comme victime. Empédocle cherchait, avec un instinct naturel, le contraire de la négation, c'est à dire l'inconnu de la nature. Empédocle cherchait à s'identifier à la Nature, à s'égarer dans la nature comme dans un gouffre. Empédocle trouve que la conciliation qu'il représente est en effet apparente, il n'est pas un avec le peuple car il cherche la conciliation sur le plan de la nature. C'est son adversaire qui le complète car son adversaire cherche l'art du côté du négatif, de la conscience.

Il est fondamental de voir pourquoi la tragédie d'Empédocle, écrite et réécrite par Hölderlin dans trois variantes n'arrive jamais à être accomplie. La source de l'inaccomplissement ne se trouve pas dans les accidents et les contingences de la vie du poète mais dans le fait que le projet est, par nature, condamné à n'être jamais achevé. La façon dont Hölderlin pense les notions qui jouent le rôle essentiel dans la tragédie d'Empédocle sert à poser un problème, à ouvrir la possibilité d'un questionnement sans le penser jusqu'au bout dans le cadre de la tragédie. C'est pour cette raison que, dans la tragédie, Empédocle n'arrive pas à mourir. C'est Heidegger qui va essayer de trouver une réponse dans les poèmes de Hölderlin et c'est Deleuze qui va offrir un appareil conceptuel apte à penser la tragédie moderne jusque dans ses dernières conséquences.

L'Urgrund, l'indifférence qui est fondement, est ce que Hölderlin ne réussit pas à penser dans ses déterminations. Il n'arrive pas à conceptualiser l'*Urgrund* car il manque une voie pour arriver à l'*Urgrund*. Hölderlin manque le concept adéquat du sacrifice, de la mort - seule expérience qui peut donner à penser, qui ouvre véritablement la possibilité du penser. La conséquence est que, dans ce contexte, la mort n'a aucune autre utilité que la négation du sujet. C'est la mort impersonnelle que Deleuze va opposer à la mort personnelle et c'est ce concept de la mort qu'Heidegger va attaquer en disant que, au lieu d'être la possibilité suprême du Dasein qui rend possible l'analytique existentielle, il conduit seulement à la crainte de la mort et à l'existence inauthentique. Hölderlin voit comment un *Urgrund* devient un *Ungrund* mais il n'arrive pas à se décider sur la nature de cet *Ungrund* et il faut faire appel à Heidegger et à Deleuze pour voir la signification. Hölderlin lui-même présentait une explication pour l'inachèvement : les modernes sont structurellement inadaptés pour écrire des tragédies comme les Grecs. C'est pour cela qu'il va traduire des tragédies Grecques et qu'il va penser la différence entre les modernes et les grecs. Nous, les modernes, nous avons oublié l'immanence, nous essayons de dominer. C'est pour cette raison que la philosophie

peut seulement être grecque. (TS-137) Nous voulons connaître et nous manquons l'affectivité propre aux Grecs qui leur ont permis d'expérimenter le tragique. L'exception évidente à cette présentation des modernes est la philosophie qu'Hegel a vue comme la présence de l'orient dans la modernité: le spinozisme. L'immanence de la substance, la connaissance qui est toujours aussi un affect, semble précisément le lieu où il est possible de penser la fin d'Empédocle.

La proposition LXVII de Livre 4 de l'*Ethique* est déjà connue: *La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point la méditation de la mort, mais de la vie.* La mort n'est rien d'autre, dans la philosophie de Spinoza, qu'un des exemples les plus clairs de la domination de l'imagination et des idées inadéquates. Le sage pense à la vie, à la liberté et à sa finitude mais dans le contexte de son appartenance à Dieu. La connaissance de la finitude de l'âme conduit à la liberté. La connaissance de la finitude implique l'identité (partielle) de la pensée de l'homme avec l'entendement divin. L'âme explique la substance, elle contient la substance comme quantité intensive et, en même temps, est idée du corps, est limitée. L'âme se trouve entre l'infini de la substance et la finitude qui est la détermination du corps. Il est possible de rester attaché au fragment qu'Hegel utilise avec tant d'application : *omnia determinatio est negatio*, ou il est possible de voir la finitude de l'âme, cette détermination, comme un degré d'intensité connu par l'intuition intellectuelle. Hölderlin pense le sacrifice, la violence, pour arriver à la mort comme union de l'art et de la nature et pour penser la différence. Il n'y a rien de plus contraire à l'esprit du spinozisme qu'une admiration de la violence (cela implique précisément une connaissance de la réalité de la violence) mais c'est Spinoza qui pense l'absolu comme quelque chose de plus que la nuit où toutes les vaches sont noires - l'absolu est les différences. C'est pour cela qu'Hegel l'invoque à la fin de la logique objective et que Deleuze va utiliser ses concepts pour penser le plan d'immanence qui contient les différences - sans les totaliser, bien sûr. Deleuze doit penser comment la violence (le sacrifice chez Hölderlin) nous amène à une philosophie de la différence, présente dans la substance spinoziste.

Dans une conférence sur Hölderlin intitulée „Le Poème”, Heidegger, dans un paragraphe très court mais représentatif pour la philosophie heideggérienne, donne une explication très concentrée sur la nature du langage. Il associe le langage, le nommer, avec un appel. Inévitablement, un appel implique la distance et donc la langue est présentée comme ce qui rapproche mais, au même temps, éloigne. (AH-249) Cette nature duale de la langue est fondamentale dans la relation du poète avec l'être, le *Grund*. A cause de l'éloignement

inévitabile qui est impliqué par la nature de la langue, le *Grund* ne peut jamais être approprié, il se présente comme un *Ungrund*, ce qui au même temps éclaircie comme *Lichtung* et échappe à la compréhension. La nature a-rationnelle (non pas irrationnelle) du sens de cet *Ungrund* est analysé en détail dans un autre texte de Heidegger: *Heimkunft*. La relation privilégiée du poète avec l'*Ungrund* est montrée dans la distinction qui existe entre le poète et ses amis. Ces amis peuvent l'aider mais, finalement, ils restent en dehors du destin du poète de formuler le sens de l'être. (AH-37) Le poète se rapproche avec pudeur de l'être qui lui échappe, qu'il ne peut retrouver que comme quelque chose d'étrange. (AH-188) Dans le poème *Heimkunft*, le poète rentre dans son pays, son village natal mais ne peut pas échapper à l'angoisse, au *Sorge* de ce retour. Il est chez lui mais comme résultat d'un voyage qui lui ouvre les yeux sur un sens plus profond de ce qu'il pense et de ce qu'il retrouve chez-soi. Le poème de retour n'est pas dominé par un sentiment de joie, de contentement d'être chez soi mais par la réalisation que le poète ne peut pas retrouver le familier comme tel. (AH-15-16) Il y a, plus profondément, un abîme, un gouffre de sens que le poète est destiné à percevoir. Cette description de retour qui provoque le poète à penser l'être et l'*Ungrund* est dominée par le principe d'une certaine semblance, continuité entre la pensée inauthentique et la pensée véritable. L'expérience de la pensée authentique est un don, elle n'est pas l'expression d'une révolution, d'une violence qui lui permet d'exister. La rencontre fondamentale de l'étrange, le *unheimlich*, n'implique pas le sacrifice. L'expérience qui donne à penser, la mort dans *Sein und Zeit*, n'est jamais une expérience factuelle qui peut être effectuée. Elle est l'horizon dans lequel l'authenticité est possible. Dans le rejet de la violence Heidegger retrouve Spinoza mais il pense le *Urgrund* dans un sens qui reste contraire à la substance spinoziste. La différence est, pour utiliser une métaphore visuelle, celle entre Vermeer (ou la lumière est partout) et Rembrandt (ou la lumière existe grâce à l'obscurité, la retraite du fondement) (TF). Heidegger interprète Hölderlin pour nous amener vers une expérience non-violente du don de la pensée de l'être. Cette voie nie l'importance de la violence dans la tragédie d'Empédocle pour accentuer la possibilité que cette tragédie ouvre pour penser le *Urgrund* comme sens de l'être et de la connaissance qui élimine la dualité entre art et nature afin d'arriver à une connaissance authentique qui connaît les différences. Deleuze va nous donner un moyen de réintroduire la violence mais, en remplaçant la connaissance authentique par la connaissance intuitive du troisième genre, il ne va pas renoncer à penser le monisme au-delà de la séparation sujet-objet.

Il est possible d'utiliser la pensée de Deleuze pour ce projet en soulignant, dès la début, le fait que Deleuze voit la rencontre fondamentale qui rend possible la pensée comme violente. Le penser quotidien et le penser scientifique trouvent leur source dans le sens commun et le bon sens-dans une image de la pensée qui présuppose un accord essentiel entre les sujets. (DR-chapitre sur l'image de la pensée) La violence a la vertu de rompre avec cette image de la pensée. Deleuze reprend ici, même si non explicitement, l'allégorie de la caverne. Celui qui est libéré dans la caverne, ne veut pas montrer vers le dehors, il ne veut pas voir les idées. Il doit être forcé, il doit être obligé de sortir de la caverne (Livre VII-515e). Deleuze retrouve cette détermination essentielle de la pensée philosophique, trait qui est tombé dans l'oubli dans la métaphysique occidentale. Penser les différences non liées est un projet impossible tant que nous restons dans une philosophie de la subjectivité. La mort, le sacrifice joue le rôle de facteur libérateur des différences. Le sacrifice nous mène à penser les essences singulières, la substance déterminée dans un régime existentiel qui est inaccessible au penser quotidien, au penser qui n'a pas passé l'épreuve de la violence. En retrouvant la signification de la violence pour la pensée philosophique, Deleuze dévoile ce qui reste impensé chez Hölderlin, ce qui manque dans la tragédie moderne. Le fond différencié qui trouve son expression poétique chez Hölderlin et la formulation philosophique chez Spinoza n'est pas accessible à une pensée de la paix, à une philosophie qui présente une pensée réflexive, caractéristique du philosophe comme le résultat d'un don. La pensée doit être obtenue par force, elle est le résultat d'une contrainte, d'un sacrifice de soi qui rend les différences accessibles. L'importance de la pensée deleuzienne dans ce contexte est de souligner la voie d'accès à ce qui est l'essence de la philosophie, son *Grund*.

Dans ce qui est peut-être la plus systématique de toutes ses œuvres, avec une architecture inspirée par la méthode géométrique utilisée par Spinoza, (MS) Schelling commence avec une définition de ce qu'il appelle raison absolue. La définition, qui est appelée par Schelling éclaircissement, est : « j'appelle raison la raison absolue, ou la raison pensée comme indifférence totale du subjectif et de l'objectif ». Le but de cet éclaircissement est d'arriver à l'en-soi de la raison, l'« en-soi vrai » qui est entre le subjectif et l'objectif. Pour arriver à ce point on a besoin de ce que Schelling appelle « réflexion ». Cette réflexion doit faire abstraction du pensant, du subjectif et donc, par conséquent, de l'objectif qui est possible seulement par opposition à un pensant. La réflexion nous amène donc à un point d'indifférence du subjectif et de l'objectif. La raison ou la raison absolue connaît les choses comme elles sont en soi, en dehors de toute succession et toute extériorité dans le temps ou

dans l'imagination. Le problème identifié par Fichte dans ses notes sur ce livre est que cette première définition donnée par Schelling n'offre pas la possibilité du développement dynamique de la raison. Fichte accuse Schelling de donner une définition réelle qui présente l'objet comme achevé, comme un objet fini. La raison, l'objet de cet éclaircissement est donc présenté comme mort, c'est à dire achevé et déterminé. Cette présentation a deux inconvénients majeurs. D'un côté, tout commencement doit être fait avec ce qui est le plus indéterminé, le moins fini, autrement il est difficile de voir comment on peut progresser à partir de ce commencement pour arriver à n'importe quelle détermination. De l'autre cote, si l'objet est présenté comme achevé cela va nous empêcher de voir ce que la philosophie devrait nous faire voir: le processus dynamique, transcendantal, par lequel les déterminations s'accomplissent. Nous risquons donc de manquer la genèse des déterminations de la raison. S'il y a un processus présenté à partir de ce commencement, Fichte dit que ce processus sera historique, et présentera une construction déjà achevé. Pour trouver la source de ces deux inconvénients, Fichte propose de s'intéresser à l'indifférence de l'en-soi que Schelling cherche. Fichte écrit que la raison absolue ne peut pas être cette indifférence mais que nous avons aussi besoin d'une raison différenciante. La raison absolue est l'indifférence du subjectif et de l'objectif mais elle doit aussi être la différence des deux. De toute façon, Schelling doit garder une raison différenciante tacite qui lui permet d'aller plus loin que l'indifférence vide, achevée et morte. La critique de Fichte peut être finalement réduite à ce point essentiel : Schelling ne réussit pas à donner les facteurs génétiques qui permettent une déduction transcendantale : il ne voit pas la complémentarité de l'indifférence et du différenciant, complémentarité qui est nécessaire.

Dans les derniers pages du *Traite sur la Liberté Humaine*, Schelling cherche la source de la distinction entre l'être comme fond et l'être en tant qu'il existe. (RLH, 406) Schelling nous rappelle le résultat de ses investigations jusqu'à ce moment, résultat qui nous permet d'affirmer qu'il y a un être antérieur, un fondement pour tout être ou existence. Les deux ne sont pas des principes indépendants mais surgissent de ce que Schelling appelle fond originaire ou non-fond (*Urgrund* ou *Ungrund*). Cet *Ungrund* se caractérise par l'absence des oppositions, l'indifférence. Ce démarche peut être vue, en effet, comme un essai de penser de nouveau le commencement du Système de 1801. Ce qui est nouveau ici c'est que les deux principes de l'être et de l'existence, du réel et de l'idéal sont prédiqués du non-fond mais d'une manière complètement nouvelle-ce que Schelling appelle un « éclaircissement dialectique ». (RLH, 407) Cette formule nous renvoie au commencement du traité écrit par

Schelling, à un paragraphe dans lequel le philosophe allemand explique le sens de l'identité, de la copule dans le jugement, identité qui est souvent méconnue et qu'il appelle « immaturité dialectique » (RLH, 342). L'identité, la copule « est » ne signifie pas simplement mêmeté ou connexion sans médiation. La copule peut indiquer deux perspectives différentes sur la même chose (ex. gr. Une chose peut être corps mais aussi bleu et alors on dit « le corps est bleu ») ou elle peut indiquer aussi qu'un des termes dans l'identité résulte de l'autre (ex.gr. « Le bien est le mal ») (RLH, 341). La signification dialectique de la copule, qui intéresse le plus Schelling, c'est la distinction entre sujet et prédicat comme *antecedens* et *consequens*, distinction qui exprime « le sens réel du principe d'identité. » (RLH, 342) Une identité n'est pas une simple tautologie mais le sujet est le *antecedens*, ce qui reste implicite (dans le cas du système de Schelling c'est le non-fond) et qui va être explicité comme *consequens* dans le prédicat, dans l'être et l'existence qui découle du sans fond, de l'indifférence. Là est la vraie relation entre l'*Ungrund* et ce qui commence dans soi. Maintenant, en ce qui concerne la relation des principes entre eux, l'idéal et le réel sont prédiqués du non-fond et tant qu'indifférents l'un par rapport à l'autre. L'indifférence ne doit pas être confondue avec l'opposition. S'il y avait une relation d'opposition dans le non-fond, l'idéal et le réel seraient dans le non-fond en même temps et le non fond, alors, n'existerait pas. Le non fond est seulement s'il est de la même manière dans l'idéal et le réel, si les deux sont prédiqués du non-fond à titre de non-opposition. (RLH, 407) Ce type de prédication est de type « disjonctive ». Seulement dans la prédication disjonctive, qui n'inclue pas l'opposition, nous pouvons poser une dualité effective. Par là, la distinction entre le fond et l'existant, posée dans le non-fond, n'est pas une distinction simplement logique ou peut-être illusoire mais elle est une « distinction très réelle ». Pour avoir cette distinction réelle, pour poser les deux commencements dans le non-fond, Schelling réalise qu'il est nécessaire que le non-fond se « scinde effectivement » (*wirklich in zwei Wesen scheidet*).

Toute cette investigation du sans-fond, de l'abîme transcendantal est, semble-t-il, fatalement liée à la notion de violence, soit dans l'*Ungrund* comme tel, soit dans ses expressions dans l'esprit ou dans la nature. Il faut dire, dès le départ, que toute recherche sur la violence dans ce contexte est condamnée à rester inachevée sans une distinction précise des différentes significations de concepts tout à fait différents qui sont rassemblés sous le même mot. Nous pouvons commencer par la violence comprise dans un sens moral ou politique-la violence faite au sujet. Elle peut prendre la forme terrible des utopies qui cherchent la création d'un homme nouveau, à l'image et la ressemblance de l'idéologie dominante. Mais il y a aussi

la violence comme soustraction, la violence faite au sujet en tant que le sujet n'est rien. Une violence qui est, plutôt, la connaissance de la précarité des structures qui créent des personnes, des personnalités. Elle est la connaissance du changement perpétuel des personnes, changement cause par le fait que les personnes ne sont pas l'élément le plus simple, constitutif du monde. La violence est monstrueuse quand elle veut remplacer un sujet avec un autre et ne réalise pas la relativité de la deuxième idée du sujet, qui est prise pour absolue. À la violence faite au sujet il y a un corrélat, la décomposition de l'objet. Un autre mot que celui de violence est peut-être préférable ici car il n'y a pas un attachement habituel de type moral aux objets qui soit analogue au soin libéral pour le sujet. Mais, au-delà des considérations morales, le processus est très similaire-il y a une décomposition de l'objet seulement parce que l'objet soi-même n'est pas absolu. Il y a toujours des décompositions qui mènent à de nouvelles compositions. Les deux mouvements sont également positifs, créatifs. La connaissance de cette complémentarité nous conduit vers la signification essentiellement philosophique de la violence. Elle n'est pas cruauté ou terreur, ni destruction mais, dans sa positivité, elle est séparation, manifestation indépendante des tendances déjà présentes dans le sans-fond. Ce que la violence crée, ce qu'elle exprime dans sa positivité est, peut-être, insuffisamment exprimée par une distinction entre être et pensée, âme et étendu, les deux attributs auxquelles Hegel réduit le spinozisme. C'est Spinoza qui voit que la violence transcendantale donne naissance à une production infinie ou plutôt infiniment infinie. Il y a quand-même une séparation peut-être plus fondamentale entre deux tendances. Nous pouvons voir l'acte de la violence de la création comme fondamentalement heureux ou comme malheureux, le surgissement du non-fond qui devrait rester caché et qui menace d'anéantir la pureté et la clarté de l'entendement. (VS, 153). Si nous poursuivons cette séparation, qui dépasse toute discussion de division de la substance ou du non fond dans des attributs qui peuvent être comptés, nous arrivons à une distinction potentielle de deux traditions, deux points de vue fondamentalement irréductibles l'un à l'autre : penser l'apparition du monde comme l'événement le plus heureux et l'existence du monde comme développement du pouvoir du non-fond de s'exprimer ou, au contraire, penser la création comme le péché originel, l'abandon d'un monde qui sera pour toujours corrompu et angoissé.

Rappelons-nous pour un moment la profession de foi philosophique de Deleuze : l'analyse transcendantale ne s'arrête pas quand on veut. Risquons-nous donc à examiner un peu plus : la séparation, la distinction de ces deux voies, deux images de l'acte transcendantal ne reste, peut-être pas disjonctive. Il y a des synthèses disjonctives entre tout ce qui est

produit par la substance, entre toutes les intensités sur le corps sans organes, mais la nature même de ces intensités présente une ambiguïté, une nature problématique dont même la description ne peut nous satisfaire. La solution proposée par Deleuze est de penser jusqu'au bout la positivité dans les essences qui expriment la substance, la gloire de Dieu. La positivité n'est rien qu'un pouvoir, un pouvoir efficace sans lequel toute création serait une notion vide, sans aucun sens. Le sans fond qui reste obscur et qui accompagne le fond et l'existence reste toujours avec les intensités. Le fondement, les essences singulières ne peuvent pas être comprises sans le pouvoir obscur qui devrait rester caché mais qui surgit. La positivité signifie pour Deleuze la manière dont le paradoxe qui les accompagne n'est pas en opposition avec la joie, ce que selon Deleuze nous pouvons dire seulement après avoir analysé les répétitions qui constituent le monde.

La troisième synthèse passive du temps

L'élément fondamental de toute investigation transcendantale, élément introduit dans l'activité philosophique par Kant, est le temps. Deleuze montre, dans la section dédiée à la troisième répétition, la différence de nature entre le Cogito cartésien et le sujet transcendantal chez Kant. Descartes ne montre pas comment une détermination, la pensée, peut déterminer ce qui est indéterminé, l'existence. Kant va plus loin parce qu'il introduit l'élément du déterminable, ce qui rend possible le passage de l'indéterminé jusqu'à la détermination. Le sujet est donc déterminé, il est passif car il est déterminable en vertu de la fêlure que le temps introduit dans le moi. Kant a essayé de couvrir cette nouveauté radicale dans sa notion du sujet et il a, surtout dans la morale qu'il a développé, maintenu le moi et son corrélat, Dieu. Il a fait cela en voilant le caractère passif de la synthèse qui donne le temps. Chez Kant toute synthèse est active, et donc le temps ne peut pas être donné par une synthèse mais doit être donné comme entier. Ce que Deleuze voit comme un approfondissement de la théorie du temps par rapport à l'esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, c'est la découverte de la synthèse passive qui donne le temps et qui décompose, déconstruit le Je comme substance pensante (chez Descartes) ou comme fondement et but dans certaines interprétations de la philosophie transcendantale. (DR,) Mais la nature de cette répétition qui correspond au temps comme facteur génétique transcendantal n'est pas du tout facile à découvrir. Deleuze va passer par deux autres synthèses passives, celle de l'habitude et celle de la mémoire jusqu'à arriver au temps comme abîme, sens, sans fond qui crée tout fondement.

Le temps qui correspond à la troisième synthèse du temps est le futur, l'avenir, la répétition comme éternel retour. L'avenir annonce la destruction du passé et du présent, du Ça et du moi en faveur du surmoi, d'un dépassement de la subjectivité par la libération des différences, des intensités. L'éternel retour est un événement dans le sens qu'il n'arrive jamais mais qu'il produit ses effets dans le moi. Il est, comme tel, un événement plus grand que moi-même, que le sujet, un événement qu'un sujet déjà formé, achevé ne peut pas supporter. C'est seulement un embryon, non pas un adulte qui peut subir les transformations produites par l'éternel retour. (DR, 156) L'abîme de l'éternel retour, le fait qu'il n'est pas un fondement ou n'a pas de fond ne doit pas être confondu avec l'idée que l'éternel retour est une forme vide. Il est, en effet, l'élément producteur par excellence. Il est ce qui donne le sens de tout autre et qui doit donc rester un non-sens. Le « non » ici, Deleuze nous en averti, n'est pas une privation, une négation, mais le signe de quelque chose de plus, d'un élément créateur, c'est-à-dire le signe d'un problème ou d'une question. C'est la question qui fournit un fondement qui crée le fond représenté par les réponses possibles, virtuelles qui viennent seulement après la question. L'élément ontologique essentiel ici, le sans fond, est la question. L'éternel retour comme événement plus grand que moi n'est pas autre chose qu'un problème qui demande des réponses sans pouvoir jamais recevoir de réponse finale. Maintenant, nous voyons pourquoi l'éternel retour n'est pas du tout un élément vide, une case vide mais ce qui, au contraire, abonde en énergie créatrice. C'est dans la nature même du sans-fond, (s'il nous est permis de parler de nature ici simplement pour dire que cette nature n'est pas l'observateur), de manifester une certaine ambiguïté. L'éternel retour se montre, oriente la flèche du temps mais, au même temps, il reste caché. Le temps dans la troisième synthèse, forme vide mais non pas néant, chaos qui est aussi cosmos, donne l'ordre du temps, l'ensemble et le but finale du temps. (Dr, 125) Le but ici n'a rien à voir avec la téléologie car la forme du temps vide, hors de ses gonds de la troisième répétition est celle d'un cercle mais d'un cercle excentrique, d'un centre qui manque précisément d'ordre, de forme, qui n'est pas soumis au principe de l'Un. Comme non-sens, forme vide mais créateur, l'éternel retour oriente la flèche du temps vers les singularités ou, plus précisément, vers le surpassement des liaisons du principe de plaisir, du moi dans la libération des intensités.

Le précurseur sombre qui donne sens aux séries dont Deleuze parle à la page 156 de *Différence et Répétition* est, en effet, le sans fond des séries. Il n'est pas un simple fondement, il ne se donne pas entièrement. Il n'est pas une simple investigation qui arrête d'exister après que la réponse ait été donnée, mais une question qui insiste et qui détermine toujours à

nouveau, la disposition des séries et comme tel il reste toujours, lui-même, déplacé et déguisé. Il est un objet= x , un objet partiel mais partiel sans négation. La référence ici, en dehors de Mélanie Klein et la psychanalyse, référence reprise dans l'*Anti-Oedipe*, est Kant et l'objet transcendantal qui, dans la *Critique de la Raison Pure* est, lui aussi, $=x$. L'objet= x n'est pas un simple sujet à qui on attribue des déterminations qui sont ses prédicats. L'objet transcendantal est le Grund originel de toute attribution, il est ce qui ne peut pas être déterminé mais sur lequel les prédicats sont attribués à un sujet. En effet, du point de vue de la théorie transcendantale déjà développée par Kant, le sujet et les prédicats sont, ensemble, des déterminations de l'objet transcendantal= x . Mais l'attribution n'est pas simple. L'objet transcendantal n'est pas un simple fondement comme chez Descartes, Deleuze ne veut pas laisser ce point très profond de la philosophie kantienne prendre une apparence classique. L'objet transcendantal est l'abîme, le sans-fond, non pas le fond, parce qu'il est la copule dans tout jugement, copule qui, comme nous avons déjà vu chez Schelling, dit beaucoup plus qu'une simple identité, tautologie ou mêmeté. La copule est, en effet, la partie la plus importante du jugement, par ses propriétés spéculatives. Elle reste indéterminée, l'être pur qui se montre autant qu'il se cache et qui est donc déterminable, en tant qu'il se montre, par différents prédicats. L'objet= x , la copule est traversée par une fêlure, une scission produite par le temps vide et qui donc, en tant que fêlée, ne peut pas rester dans un abîme absolu, dans le sans-fond, mais se manifeste, se répète et donc produit d'autres répétitions. Le mouvement qui reste chez Schelling inexplicable, au moins aux yeux de Fichte, gagne maintenant chez Deleuze une expression plus spécifique grâce à la troisième synthèse du temps. Le sans fond est scindé dans de multiples séries, des différences intensives qui ne sont pas liées. En découvrant un concept spécifique à la différence, à la multiplicité, Deleuze veut dépasser le point de vue de l'idéalisme allemand avec sa préférence pour l'idéal et le réel. Comme chez Spinoza, dans la doctrine des attributs infiniment infinis, Deleuze montre comment la multiplicité qui n'est pas soumise à l'Un peut répondre à une investigation de nature transcendantale, génétique. Commencer à compter les différences, les intensités va seulement rendre toute cette explication aussi incompréhensible que Hegel rend le spinozisme quand il dit que la substance a seulement deux attributs.

La nature transcendantale du temps, de l'ordre du temps n'échappe pas aux hommes de science qui, après les grands changements du vingtième siècle dans la physique (la théorie de la relativité et la physique quantique) ont été obligés de penser la nature du temps d'une façon inimaginable dans la physique classique, newtonienne. La théorie de la relativité

développée par Einstein ne fait pas, contrairement à un stéréotype assez répandu, une confusion entre temps et espace. C'est vrai que les deux sont présentés comme constituant une réalité en quatre dimensions mais cela veut seulement dire que la distinction classique entre temps et espace n'était pas suffisante. (NPW, 37) Un livre écrit seulement quelques années après le commencement des grands changements dans la physique, par un *Gifford Lecturer* et qui a pour but de montrer la relation entre les développements dans la science et les intérêts plus larges de la connaissance humaine (NPW, XVI), montre quelle sorte de spéculations philosophiques le nouveau concept de temps peut susciter. La théorie physique d'Einstein nous offre, en effet, un moyen de distinguer absolument entre l'espace qui est toujours hors de nous, et d'autre part le temps qui est passé ou futur absolu. La nature du temps se présente comme très différente de celle de l'espace et beaucoup plus mystérieuse car nous avons une voie tout à fait unique pour expérimenter le temps : notre conscience. (NPW, 51) Einstein montre comment le temps dans la physique peut dépasser le temps conventionnel, une simple unité de mesure pour rencontrer la durée véritable dans un dialogue qu'Eddington imagine entre un physicien newtonien et Bergson. (NPW, 36) Une des difficultés majeures pour un physicien à l'égard du temps est que la physique classique, avec des lois primaires, ne peut pas dire comment le temps coule. Cela signifie qu'il est impossible de faire une distinction entre le passé et le futur autre que celle de gauche ou droite ou + et - dans le langage mathématique. (NPW, 67) Pour ce qu'Eddington appelle les lois de l'identité, lois qui impliquent une nécessité causale, tout ordre temporel va. La flèche du temps est impossible à déterminer avec ce genre de lois, elle est en effet un non-sens. La solution peut apparaître seulement si nous considérons un deuxième genre de lois, des lois statistiques. Ce sont des lois qui s'occupent de l'organisation dans l'univers ou de l'élément de chance, de la désorganisation - l'entropie. La flèche du temps existe, dans les sciences, seulement s'il y a une tendance vers la désorganisation, si l'entropie fonctionne jusqu'à l'état d'équilibre, d'équilibre thermodynamique quand il n'y aura plus du mouvement. L'univers sera mort par la deuxième loi de la thermodynamique. Une des implications de la deuxième loi et donc de la présupposition de l'entropie est qu'il y a un état originel d'organisation et que l'existence de l'univers constitue seulement une continuelle dégradation. Cette hypothèse, de nature théologique et qui impose une vue téléologique de l'univers-la mort thermodynamique-a, déjà aux yeux d'Eddington, le désavantage d'être incroyable. Mais, malheureusement, elle doit prendre garde de la présupposition au moins fonctionnelle afin que l'entropie puisse orienter la flèche du temps. (NPW, 84-5) Eddington propose dans son livre non pas seulement des lois d'identité et des lois statistique mais un type tout à fait nouveau et surprenant de lois dans les

sciences: des lois transcendantales. (NPW, 244) Si sa mission de chercher les points de contact entre la science et la nature humaine doit être prise au sérieux, Eddington doit trouver des lois qui contrôlent le monde physique. (NPW, 245) Il y a ici seulement un point de départ, une piste d'investigation mais elle est significative car elle montre l'insuffisance de l'analyse purement scientifique. Si la deuxième loi de la thermodynamique demande des présuppositions incroyables c'est peut-être par faute de ne pas avoir découvert la nature de la flèche du temps pour laquelle l'entropie est invoquée comme fondement.

Il est de plus en plus clair pour les sciences du dernier siècle que la science a à faire seulement avec des mesures, des quantités, non pas avec la réalité en soi. La nature est le sujet de l'investigation sur les lois transcendantales mais les lois de l'identité et les lois statistiques ont une toute autre signification. Elles s'occupent seulement des mesures et Eddington admet que, même si Einstein révolutionne l'idée de temps, il ne peut pas donner aux sciences le temps sauf comme une quantité. (NPW, 37) L'idée que la théorie de la relativité peut créer un accord, une réconciliation, entre le physicien et Bergson, reste une utopie. Mais ce n'est pas, peut-être, seulement à cause du physicien qui voit des quantités partout, peut-être que la synthèse bergsonienne du temps ne va pas assez loin et ne donne pas une façon adéquate pour penser l'ordre du temps. C'est une conjecture qui nous permet de voir les avantages de l'éternel retour et de la troisième synthèse du temps.

En analysant Bergson, Ansell-Pearson veut faire ressortir les traits de la philosophie bergsonienne qu'il considère essentiel pour Deleuze. L'analyse est concentrée sur la distinction entre temps, durée et spatialisation. Grâce à la durée, notre existence est créatrice, elle essaye de sortir des limites que la spatialisation lui impose. (GL, 43) Nous pouvons dire que l'évolution créatrice, la vie, ne fonctionne pas seulement grâce à des facteurs extérieurs mais que la vie est créatrice grâce à une impulsion qui la caractérise, impulsion qui est inorganique. (GL, 46) Ce que Bergson veut ajouter ici à la théorie de Darwin est l'existence d'un mouvement de la vie, d'une force non-organique qui est, pour Bergson, la durée. (GL, 50) Un des soucis pour Deleuze est d'éviter des conceptions inspirées par la thermodynamique et par sa deuxième loi. Déjà Bergson voulait y échapper en postulant un autre type d'énergie créatrice de la vie, qui échappe aux calculs qui vont très bien pour l'énergie cinétique et pour l'énergie potentielle. (GL, 61) Deleuze utilise son concept de différence et, surtout, de différence d'intensité qui, de son point de vue, est plus fondamentale que la différence de degré et de nature que Bergson analyse. (GL, 74) Cette notion de différence permet à Deleuze de penser au-delà de la deuxième loi de la thermodynamique et, comme Ansell-Pearson va le

suggérer, contre la notion de mort que nous pouvons trouver chez Freud. (GL, 75) Il est alors parfaitement normal que la notion de différence soit essentielle pour le projet de ce travail. Avec le corps sans organes, Deleuze veut penser l'involution non pas comme un processus de régression comme chez Freud mais comme le passage vers un champ d'intensités, un champ d'évolution créatrice au-dessous de la différenciation. Il veut passer sous les formes, les unités organiques, en un mot sous les ensembles molaires pour arriver au flux caractérisé par les ensembles moléculaires. (GL, 162-ici Ansell Pearson utilise l'analyse de Brian Massumi de la différence entre molaire et moléculaire-note 3)

Un des avantages de la pensée en termes de production *machinique* et qu'elle nous permet de penser au-delà de l'idée d'*autopoiesis*. La conception *machinique* est en accord avec la l'idée de l'*autopoiesis* que l'organisme a le pouvoir de s'autodéterminer et que l'organisme n'est pas complètement dépendent de la sélection naturelle opérée par des facteurs extérieurs. L'élément nouveau est que l'organisme est maintenant pensé comme une unité constituée par des dynamiques virtuelles et non pas simplement par des relations. L'avantage est que maintenant l'accent n'est plus tant sur l'auto-conservation de l'organisme, la capacité à survivre, que sur l'ouverture de l'organisme vers l'extérieur. L'organisme n'est pas vu comme une unité isolée. (GL, 170) Ansell-Pearson pense que „Différence et Répétition” a comme sujet la théorie deleuzienne de l'individuation et l'éthique de l'éternel retour du temps. (GL, 80) Deleuze peut être critique pour ne pas élaborer la praxis que sa théorie du futur implique. Cette praxis se réfère à l'élaboration du moi expérimentant la vie germinale qui le parcourt comme un flux. (GL, 77) Le moi n'est pas pensé comme un individu, un organisme. Nous pouvons penser l'au-delà de la condition humaine seulement si nous reconnaissons que l'organisme est une limitation de la vie. (GL, 84) La méthode de Deleuze, qui cherche à penser l'Ouvert, est de construire son ontologie à l'aide de la notion de singularité pré-individuelle, singularité intensive. Cette notion trouve sa source dans l'œuvre de Simondon. La raison pour laquelle Deleuze fait appel à Simondon est qu'il trouve que la tradition philosophique pense l'individu comme un équilibre stable comme une unité qui présuppose un retour sur soi, en un mot, une identité. Simondon pense que l'individuation n'a pas besoin d'un autre principe au-delà de l'individuation elle-même. Il n'y a pas une substance, un être qui constitue un substrat, une hypostase à partir de laquelle il y aurait le devenir. En utilisant Simondon pour interpréter Spinoza, Deleuze veut faire l'éthique de ce devenir, du devenir du moi dans la vie germinale. Une telle théorie a pour conséquence la vue que les espèces, les genres sont des entités abstraites, des entités de la raison dans le vocabulaire de Spinoza. Le même peut être dit pour

les notions de „Je” et de „moi”. Ce qui existe est l’individuation comme un équilibre métastable. (GL, 90) La mort qui est intéressante pour la philosophie de Deleuze n’est pas l’entropie, l’involution présente chez Freud mais la libération des différences par l’abolition de la forme de „Je ”et de la matière du „moi”. (GL, 97)

L’hérédité a, bien sur, un aspect similaire à l’entropie. Néanmoins, cet aspect représente seulement une moitié de la notion. Concevoir l’hérédité sur le modèle de l’entropie signifie que l’évolution a un sens bien déterminé du penser au futur. (GL, 117) Pour Deleuze, comme il écrit dans le chapitre sur l’Image de la pensée dans « Différence et Répétition », le bon sens est suspect. Il n’y a pas, chez Deleuze une simple transmission-il y a des transformations. Dans l’hérédité, nous nous donnons des limites et non pas une structure. (GL, 117) Nous devons penser l’hérédité comme donnant des limites, des fêlures mais l’objectif et de penser ces fêlures comme des moyens pour atteindre une vie germinale. La mort est la fêlure en elle-même. Contrairement à Freud, l’instinct de mort devient évolutif et non pas involutif. (GL, 120). Pour ne pas devenir involutive, la fêlure doit rester à la surface, elle ne doit pas être actualisée dans le fond du corps. La question est donc comment devenir un peu fou, un peu alcoolique ? (GL, 121) La mort chez Deleuze, la notion qu’il utilise dans sa philosophie, n’est pas en opposition avec la vie. Elle n’est pas la cessation de la vie, la dissipation des parties qui forment l’organisme. Quand-même, pour mieux le comprendre, il est nécessaire de se rendre compte de ce que l’individu est chez Deleuze. Si nous commençons ici avec Bergson afin d’illuminer le pensée de Deleuze, il y a deux éléments essentiels permettant de penser l’individu. D’un côté, l’individu est le résultat de notre tendance à spatialiser la matière. C’est l’intelligence qui nous rend aveugle, incapable de voir la vie comme un flux continu. (GL, 56) De l’autre, Bergson semble hésiter quand il doit expliquer la cause de cette spatialisation. Bergson pense que la division des organismes, des corps est naturelle. C’est la nature même qui a opère cette distinction (Gl, 42). L’hésitation de Bergson provient du fait que sa conception de l’évolution créatrice nécessite une communication entre les corps. C’est notre intelligence et non pas la nature qui nous empêche de voire cette communication (GL, 42) Bergson va argumenter dans le sens d’un organisme pourvu d’un rôle essentiel dans l’évolution. L’organisme a pour rôle de capter, d’arrêter l’énergie vitale qui est autrement dissipée. (GL, 62) L’évolution créatrice, la vie, est une accumulation lente et une explosion soudaine. (GL, 64)

Si l’organisme, l’individu, a pour rôle de capter l’énergie vitale, il va être orienté vers l’avenir, vers l’explosion, la dissipation de cette énergie. L’organisme est conditionné par le

passé, l'accumulation mais, dans le présent, dans l'instant, il va souffrir d'une fêlure du sujet, un événement plus grand que soi-même qui va libérer son énergie dans l'instinct de mort. L'énergie qui est libérée n'est rien d'autre que les intensités pré-personnelles, les singularités qui sont liées dans le Ca et le moi mais qui, dans le surmoi décomposent leur liaison. La troisième répétition est orientée vers les singularités. Elle est conditionnée par le général mais va vers les objets partiels, les intensités virtuelles qui débordent les limites du sujet. La difficulté de penser les objets virtuels, d'inférer leur caractéristiques provient de leur nature même-ils ne peuvent pas être pensés dans la représentation qui s'occupe seulement des organismes, qui est adapté à penser les personnes mais non pas les « petites perceptions », les essences pré-personnelles. L'énergie vitale ne peut pas être comprise par une pensée sous la domination du Même, de l'Un mais elle peut être seulement pensée. C'est pour cela que son apparition, dans l'éternel retour, guidée par l'instinct de mort est un événement. Eddington dit qu'il est un adepte de l'entropie car il ne peut pas voir le sens de l'éternité de l'univers si cela implique une répétition à l'infini et, finalement, *ad nauseam*. (NPW, 86) La réponse de Deleuze sera que Eddington, comme Freud, pense la répétition comme répétition du même. L'éternel retour crée le même, il est le même qui résulte de l'événement transcendantal de la scission du sujet, de la fêlure introduite par l'instinct de mort. C'est du sans-fond, de l'abîme de Thanatos que le fondement de la réalité surgit, que le temps et le passé gagnent du sens dans leur orientation vers l'avenir. La flèche du temps n'est pas orientée par l'entropie, l'anéantissement de l'énergie dans un état d'équilibre qui peut seulement donner une répétition matérielle, morte. Le fondement de la flèche se trouve dans le non-fond de l'avenir, dans le fond obscur de la libération des intensités, libération qui n'est jamais factice (autrement nous serions face à la mort comme décomposition dont Spinoza nous a averti) mais qui, en insistant, nous mène vers les singularités pré- mais aussi, dans l'instinct de mort, post-personnelles. (pré et post étant, bien sûr, des qualifications temporelles dans la troisième synthèse seulement, elles n'ont rien à voir avec le passé et le futur compris quotidiennement). Par rapport à la troisième synthèse du temps, le mémoire joue le rôle de condition mais, grâce à l'énergie vitale qui se manifeste dans l'éternel retour, la mémoire n'est pas une condition déterminante, une cause dans le sens d'un déterminisme strict. La mémoire donne la possibilité d'un destin, destin qui n'est pas fatalité et qui s'accorde beaucoup mieux avec la liberté que la nécessité. (DR, 113) Le mémoire, le passé pur chez Bergson ne va pas jusqu'au bout de la nature du temps et donc reste encore incapable, pour Deleuze, de donner l'ordre du temps, de fonder la direction de la flèche du temps.

A la page 119 de « Différence et Répétition » Deleuze appelle Mnémosyne, la deuxième synthèse passive du temps, le fondement. Ce fondement domine le monde de la représentation et, comme mythe qui domine une conception du monde, trouve ses origines dans le passé, dans la réminiscence que Deleuze identifie chez Platon dans le Phèdre. (76 a-d) La difficulté qui se présente pour la synthèse du temps dans le mémoire est que le fondement n'est jamais absolu, il est toujours relatif à ce qu'il fonde. La mémoire est le passé fondamental, le passé qui n'est pas un présent, qui est devenu passé et peut-être surprenant mais ce qui fait fondement au présent. Comme tel, il existe seulement dans un cercle infini, relatif au présent qu'il fonde. (Dr, 119) Le fondement passe dans un sans-fond, un abîme parce que le fondement emprunte les caractères de ce qu'il fonde, en ce sens il est encore relatif. Le fondement, la présence pure a besoin d'un non-fond, d'un obscur à partir duquel il peut surgir. En vertu du fait que la mémoire est principe, fondement caractérisé par la présence, il a besoin d'une négation, d'une problématisation afin de pouvoir se manifester comme fondement. Ainsi s'explique la nécessité pour ces deux synthèses : du passé et du temps vide d'aller ensemble. Mais Deleuze voit la nécessité d'une autre synthèse passive du temps, synthèse qui est répétition du présent pour lequel le passé et le futur sont seulement des instants qui ont été déjà présents ou qui vont être présents. Cette synthèse est une contraction, une contemplation. C'est la répétition du présent, de l'habitude qui fait que des individus peuvent exister non pas comme des entités actives mais, initialement, comme des individus passifs, qui contemplent. Les lys chantent la gloire de Dieu, des éléments qu'ils contemplent en contractant et donc en existant. (Dr, 102) Les lys, comme le moi, sont une contraction complexe qui implique, à la fois, la contraction et la dilatation. Si la deuxième synthèse était le fondement, l'habitus et la synthèse seraient fondation du temps et du moi. Comme chez Schelling, le non-fond, le *Grund* comme *Ungrund* peut être pensé seulement dans la différence entre fondement et fondation (fondement et existence dans la métaphysique schellingienne).

Chapitre 3-La mort comme ascèse

Le Thanatos est la troisième synthèse passive du temps, la synthèse de l'avenir. Cette synthèse apporte la mort mais pas par négation. L'avenir, la répétition de l'éternel retour est une puissance affirmative. Ce qu'elle affirme est la multiplicité, le hasard. Il est vrai que l'éternel retour apporte la mort de quelque chose. Elle apporte la négation de l'Un, de la subordination du multiple à l'Un et aux règles de la représentation. En montrant le pouvoir de Thanatos d'affirmer le hasard, le fortuit, Deleuze introduit la notion de jeu, celle-ci prenant un sens tout à fait particulier. Il ne s'agit en effet pas de risquer une perte ou d'espérer la possibilité d'un gain car la possibilité de la perte n'existe pas. Nous sommes des mauvais joueurs si notre jeu implique la possibilité de perte. (DR, 152) L'incapacité de jouer trouve sa cause dans une omission-quand on joue on n'implique pas tout le hasard. Nous nous donnons des règles auparavant et nous jouons en suivant ces règles. Toute la pensée de Deleuze sur le sujet de la mort vient contredire cette façon de penser. L'avenir, l'éternel retour crée des règles, crée des règles en jouant et en affirmant le hasard. Comme il le montre en citant Borges, (DR, 153) dans le jeu de l'éternel retour toutes les possibilités sont affirmées, il n'y a pas d'exclusions. L'affirmation du multiple implique un désir qui est puissance complètement affirmative, un désir qui n'est pas conçu sur le modèle du besoin, de manque. Ici nous voyons pourquoi il ne s'agit pas, chez Deleuze, d'un Non dans la répétition, dans l'inconscient. La répétition passive ne connaît aucune limitation ou négation. L'affirmation se fait en un instant, tout d'un coup. Pour illustrer cette idée deleuzienne ainsi que l'application du concept de répétition au jeu, prenons un exemple : le célèbre pari de Pascal.

Le Jeu

Ce qu'on appelle le pari dans les Pensées de Pascal n'est qu'une partie d'un fragment qui porte le titre : « Infini rien ». La description du pari commence avec le projet de Pascal de parler « selon les lumières naturelles » et occupe une place mineure. Le pari, la partie mathématique de calcul des probabilités, a deux composants : premièrement, Pascal calcule ce qu'on peut gagner et après il s'occupe de la probabilité effective de gagner. Le pari a souffert de beaucoup de malentendus, Voltaire se trompant même sur l'objet du pari. Si Voltaire a raison et que l'objet de pari est d'établir l'existence de Dieu, deux conséquences en découlent : premièrement Voltaire a raison de se moquer de Pascal en disant que le fait que Dieu existe est avantageux pour nous ne veut pas dire que Dieu existe vraiment et, deuxièmement, la critique de Deleuze sur la mauvaise façon de jouer un jeu s'applique

parfaitement au pari. En effet, si l'objet du pari est l'existence de Dieu, la possibilité de perdre est réelle : cela veut dire que Pascal admet la possibilité que Dieu n'existe pas. Le pari a donc (au moins) deux solutions possibles qui s'excluent mutuellement. Cela veut dire que le pari a des règles déjà établies, on joue pour une mise dans des conditions déjà établies: la possibilité du gain et de la perte, les conséquences de ces deux possibilités, etc. Tout la critique de Deleuze sur ceux qui ne savent pas jouer se retrouve ici. A la page 18 de l'Anti-Oedipe Deleuze et Guattari montrent un aspect de ce qu'ils appellent la synthèse disjonctive, synthèse de distribution. Cette synthèse est caractérisée par la formule « soit...soit schizophrénique ». Elle exprime un choix, c'est vrai, mais un choix entre des éléments des permutations possibles, des éléments qui se déplacent, qui glissent l'un dans l'autre, qui forment un réseau de « points de connexion » La formule « soit...soit » doit être différenciée de la formule « ou bien » L'ou bien exprime un choix entre des variantes figées, un choix décisif, final, entre des éléments distincts qui ne se retrouvent jamais en glissant l'un sur l'autre. La mauvaise façon de jouer est de considérer que le jeu se joue avec les règles de la disjonction marquées par la formule « ou bien ». Le jeu proposé par Deleuze est en fait en accord avec la synthèse disjonctive qui ne permet pas que le résultat de jeu soit encadré, enregistré dans des options déjà faites, dans des résultats possibles qui sont établis long temps avant le jeu. Le jeu crée ses propres résultats, ses propres possibilités.

Malheureusement pour Voltaire, son interprétation est le résultat d'une compréhension partielle et superficielle de l'argument de Pascal. Elle est partielle parce qu'elle ne considère pas le contexte du fragment des Pensées, et elle est superficielle car elle ne découvre pas les enjeux fondamentaux de ce que Pascal voudrait accomplir. Le projet de Pascal de parler « selon les lumières naturelles » exclut, dès le début, non seulement une connaissance de la nature de Dieu mais aussi la connaissance de l'existence de Dieu. Comme il dit avant le pari, nous connaissons l'existence de Dieu par la foi et sa nature par la gloire. La gloire est bien sûr accessible seulement aux élus qui se trouvent déjà au paradis et la foi est ce qui manque aux libertins pour lesquels Pascal écrit son pari. Si la foi existait tout argument rationnel, comme le pari, perdrait son importance. En même temps, la raison ne peut pas non plus décider que Dieu n'existe pas. Nous n'avons rien en commun avec Dieu, Dieu n'est ni étendu ni borné chez Pascal et donc nous ne connaissons ni son existence (ou sa nature) ni la négation de son existence (ou de sa nature). Notre jugement sur Dieu, comme il est formulé par Pascal, nous rappelle Kant : « la réalité objective (de l'être suprême) ne peut ... être démontrée, mais ne peut pas non plus être réfutée ». (A641.B669) En partant de la position agnostique, la force

de l'argument de Pascal devient apparente. Le gain et la perte, la première partie du calcul impliquée par le pari, restent des enjeux théorétiques qui ne sont ni le vrai but du pari et qui ne sont pas non plus connus ou décidés en amont. Ainsi émerge une façon d'expliquer le jugement par étapes que Pascal utilise : on peut gagner une vie infinie, deux ou trois. (P. 462) Les possibilités ne sont pas réelles, actuelles, mais elles entrent dans la construction théorétique d'un argument qui refuse d'accepter des certitudes. Pascal répète à plusieurs occasions qu'un hérétique est quelqu'un qui choisit une vérité et en ignore une autre. Un chrétien, dans l'apologie de Pascal, est celui qui accepte des vérités contraires à la fois : il accepte que Dieu se montre et qu'il reste caché. Dans le calcul mathématique pour établir le gain et la perte, Thirouin montre comment la présence de Dieu dans le calcul, l'infini, incline inévitablement le rapport entre gain et perte en faveur du gain possible. (HR, 144) C'est seulement la présence de l'infini absolu de Dieu qui peut changer fondamentalement le rapport entre le gain et la perte ou, plutôt, entre la certitude de ce qu'on parie (notre vie) et l'incertitude de ce qu'on peut gagner.

Même si le raisonnement jusqu'à ce point est accepté, un sceptique peut toujours répondre que ce n'est pas raisonnable de jouer. Le gain offert par la loterie, par exemple, est immense mais, en considérant la probabilité de gain, c'est un signe de manque d'intelligence de jouer toutes nos possessions en vue d'un gain extrêmement grand mais peu probable. Mais le jeu de Pascal n'a rien à voir avec la loterie. Nous n'avons pas le choix de jouer le pari de Pascal, nous y sommes obligés. Comme Pascal le dit « Il faut parier ». Nous sommes déjà dans la situation d'être confronté au pari, même si nous ne le voulons pas, par le simple fait que nous soyons vivants. Nous sommes forcés de choisir et l'ignorance de cette nécessité de choisir n'élimine pas le pari mais constitue en soi même un choix-de parier contre Dieu. Ce que nous risquons dans ce pari est notre vie, c'est la mise de ce jeu. Pascal dit qu'en effet, si nous perdons notre vie, nous ne perdons rien. C'est très tentant de penser que Pascal ici dévalue la vie par comparaison avec la béatitude éternelle. Un point de vue chrétien ou, plus généralement, religieux qui nous rappelle de l'Ecclésiaste (1,1) : « vanité des vanités, tout est vanité » Mais Pascal a déjà déclaré qu'il ne parle pas par foi. La vie n'est rien, non pas en comparaison avec une vie éternelle au paradis mais parce qu'elle est toujours mise pour un jeu. Nous ne connaissons pas la durée de notre vie ni sa qualité, mais nous savons qu'à chaque instant nous sommes obligés de décider si nous parions sur notre vie ou sur Dieu. Chaque instant est une répétition du pari, pari qui définit notre vie.

Pour récapituler, nous nous trouvons dans la situation d'être forcé à parier mais de ne pas voir « le dessous du jeu ». L'interlocuteur de Pascal est présenté avec cette situation impossible à résoudre par la raison. Nous sommes forcés à agir sans connaissance de Dieu, de la qualité et durée de notre vie et de ce que nous pouvons gagner. La solution de Pascal, fondée sur la gloire promise aux chrétiens au paradis, est, bien sur, une solution entièrement dépendante de la foi religieuse. Pour autant, le raisonnement qui fonde le pari n'est pas dépendant de la solution pascalienne. Le pari est une répétition constante qui, en tant que question, que problème véritable qui se distingue d'une simple interrogation, n'admet pas une seule réponse. La productivité d'une question, en effet, consiste dans le fait qu'elle suscite toujours de nouvelles réponses. Le fait que le pari repose sur des prémisses agnostique est significative pour la nature de toute solution possible, solution qui reste nécessairement non-achevée, non-théologique ou téléologique. L'infini qui fonde le pari chez Pascal, qui incline définitivement la balance en faveur de ce qu'on peut gagner est liée à Dieu. Mais, grâce à l'agnosticisme que tout jeu implique, le pari reste valide même sans la garantie de Dieu; ou plutôt, pour ne pas simplifier excessivement, repose sur la garantie d'un Dieu qui se montre et qui se dissimule, qui reste, dans les mots d'un des passages préférés de Pascal dans la Bible : « un Dieu caché » (Isaïe, 45,15). L'infini, la répétition infinie qui fonde le pari ne doit pas être, selon les mots de Deleuze, une répétition active. Les ressources de l'habitude acquise, passive, sont beaucoup plus profondes que les activités volontaires et conscientes. La passivité, qui découvre le vrai infini dans l'habitude, et qui reste, au même temps, manifeste et caché, est le vraie enjeu de la découverte philosophique de Pascal et c'est elle qui ouvre un monde souterrain pour toute investigation transcendante.

Même si le pari nous présente une voie pour concevoir la répétition, il nous montre aussi très bien les difficultés. Aucune conception de la répétition, surtout quand elle se montre essentielle pour la vie, ne peut négliger l'aspect pratique. En effet, la répétition comprise comme risque complet, assumée en chaque instant, est essentiellement pratique. Mais comment transformer un raisonnement comme le pari ou l'éternel retour en une praxis? Car il est impossible de raisonner chaque fois, chaque instant sur la répétition. La solution est donnée par Pascal lui-même : nous transformons le raisonnement en sentiment, il faut nous abêtir. Et Spinoza est encore plus radical: chaque raisonnement est déjà un affect, un sentiment, il faut seulement le rendre actif.

L'habitude

Le mot « abêtir » n'a pas la signification de « rendre bête, stupide » (définition de Larousse). Pascal cherche ce qui est commun à l'homme et à l'animal. Fidèle au projet des « Pensées » il cherche à montrer non seulement la grandeur de l'homme mais aussi ce qu'il appelle sa bassesse. Comme Pascal a finalement en vue une apologie chrétienne, on peut proposer une référence biblique pour son argument sur la notion d'abêtir : « Car le sort des fils de l'homme et celui de la bête sont pour eux un même sort; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle; car tout est vanité » (Ecclésiaste 3, 19). Ce qui est commun à l'homme et à l'animal c'est le fait qu'ils soient des automates spirituels. La raison a un pouvoir limité, elle nous présente la bonne voie mais la poursuivre est impossible par son seul pouvoir. C'est l'habitude, l'éducation de nous-mêmes, de notre âme qui est un automate spirituel, qui nous permet de poursuivre la voie choisit par la raison. C'est le pouvoir spécifique de l'habitude de lier notre raison à l'action et donc c'est au domaine de l'habitude que la répétition comme pouvoir pratique trouve son gîte. Ce qui confirme ce point de vue est le titre même de la liaison dans lequel le fragment du pari se trouve : « le discours de la machine ». C'est bien sûr un point de départ cartésien de nous considérer nous-mêmes comme des machines, des automates mais c'est la force du penser de Pascal qui en souligne l'importance capitale pour l'homme. Pascal présente une façon très spécifique d'être dualiste. Chez Descartes la machine que nous sommes trouve dans l'âme son principe et son maître. Au contraire, chez Pascal, il y a une dualité entre notre nature comme elle est maintenant et la nature avant le péché originel. Nous sentons seulement la perte de cette nature primordiale. Elle n'est pas une substance qui réside encore en nous mais un regret pour un état antérieur meilleur, une angoisse devant notre existence présente. C'est à partir de cette division, plus subtile que celle de Descartes, que Pascal fait sa distinction entre la raison qui est, comme nous l'avons déjà vu, impuissante, et le sentiment. C'est le sentiment qui donne les premiers principes et qui guide la raison. Ainsi, nous pouvons déjà déduire, à cause du péché originel que nous sommes corrompus et manquons la vérité. C'est précisément la raison pour laquelle il faut nous abêtir, éduquer nos habitudes pour changer nos sentiments, pour nous faire une deuxième nature qui va remplacer celle que nous avons maintenant.

Dans *Différence et Répétition* la première synthèse, de l'habitude, est une synthèse passive. La synthèse passive de la fondation, comme l'appelle Deleuze, ne rentre pas dans le domaine de la synthèse active kantienne. Nous pouvons nous éduquer, mener notre propre raison à agir en conformité avec notre nature (en tant qu'essence singulière) seulement si nous

renonçons à l'idée de raison comme activité de nature logique, consciente. Ce qui commence à se délimiter ici est une idée tout à fait nouvelle de la raison et de l'inconscient chez Deleuze. Après avoir vu le statut paradoxal et problématisant de l'inconscient, nous pouvons maintenant ajouter une notion de raison opposée à l'entendement qui découvre des idées claires et distinctes. Le principe de l'entendement, tel qu'il apparaît chez Descartes, est identifié par Deleuze comme le principe du « clair et distinct ». L'idée qu'un concept est d'autant plus clair qu'il est distinct est « le plus haut principe de la représentation », le principe du bon sens et de sens commun, l'exercice qui assemble et coordonne toutes les facultés. (DR, 275) En lisant Leibniz, Deleuze découvre que la clarté et la distinction ne sont pas proportionnelles. Il y a le distinct-obscur, le fond dionysiaque de la pensée et il y a le clair-confus, l'élément apollinien qui est nécessaire pour penser les Idées de Dionysos. (DR, 276) Les Idées, qui sont distinctes et obscures, sont le fond différentiel, elles sont des singularités qui peuvent passer par un seuil de conscience, passer dans la différenciation qui est claire, mais confuse parce qu'elle est claire. Les singularités distinctes sont dans l'être univoque, elles ne sont pas arrachées, et ne sont donc pas « à la lumière » et ainsi, grâce à la nature spécifique de leur distinction en tant que différences, elles sont obscures. La clarté signifie que les petites perceptions, les singularités ont gagné un sens, elles sont sorties de l'abîme qui est leur fond mais, dans le même mouvement, elles ont perdu le contact avec l'être, ils sont entrées sous la domination de la représentation. Cette analyse se positionne contre l'interprétation que Badiou donne du terme distinct, qui est pour lui « trop loin de l'univocité », coupé de sa racine ontologique. Mais si le distinct saisit des rapports différentiels et des singularités (Dr, 276), il est précisément ce qui est le plus ontologique, le plus fondamental, en tant qu'il est l'élément des différences trop grands ou trop petits pour la représentation. Le clair est confus non pas parce qu'il est une brillance, une intensité fugace qui donc porte l'indistinction de sens (CE, 55), mais il est confus en tant qu'élément de l'entendement qui porte un sens. Confus ne veut pas dire confus pour nous, pour notre entendement, mais confus en tant qu'éloigné des distinctions réelles dans le Corps sans organes, dans la substance. L'idée, ce que Deleuze cherche toujours, est « distincte et obscure » (DR, 276) c'est elle l'élément adéquat de la pensée et non pas un entendement apollinien qui viendrait seulement après coup pour organiser les choses. Les idées se trouvent dans l'inconscient dionysiaque (non pas freudien) et pour arriver à lui, pour faire surgir la passivité qui fait fondement pour l'activité, il n'y a pas d'autre voie que celle de la première synthèse passive, l'habitude. La raison ne se trouve pas en opposition avec l'entendement, comme l'élément démoniaque qui devrait être soumis à l'influence apollonienne de

l'entendement. La raison se trouve à la racine de l'entendement. Elle rend l'entendement possible mais reste toujours en-dehors et derrière lui. L'habitude, en tant que fondation, rend possible le passage de la raison, de l'inconscient au conscient et, en tant qu'ascèse, elle rend possible le passage du conscient au fondement et à l'abîme du sans-fond. L'entendement sera toujours assujettit aux affects qui trouvent leurs racines dans la synthèse profonde de la répétition.

Mais il faut demander: quelle est la nature de l'habitude, quel est le type de répétition (passive ou active) qui présente avec précision ce que l'habitude est. C'est la même question qui dirige les investigations de Félix Ravaisson dans son œuvre « De l'Habitude ». Là, il arrive à trouver une place tout à fait spéciale pour l'habitude, entre la passivité propre à la réception, aux impressions reçus et le mouvement, l'activité volontaire propre à l'entendement qui caractérise surtout les êtres humains. Ravaisson, sous l'influence de Schelling, pense que l'habitude est la descente de l'entendement, de la liberté vers la nature, comme fond obscur de l'instinct. (DH, 61) L'habitude est donc un moyen terme qui fait que le fond obscur surgit et donc devient l'objet des facultés de volonté et d'entendement. Ravaisson insiste sur la distinction entre l'habitude et l'instinct, instinct qui est présent dans notre nature primaire. L'habitude trouve son origine dans notre volonté mais elle dépasse le domaine conscient, elle est un principe qui est plus large que l'activité consciente. Elle trouve son origine dans le désir qui, en opposition avec la volonté, ne connaît pas une distinction entre son but, fin, qui est une idée, et la réalité. L'habitude est la confusion de l'idée et du réel, le point où les deux, notre nature obscure (l'instinct) et l'entendement, se retrouvent pour former une unité. (DH, 78). L'habitude est un moyen terme en tant qu'il ne permet pas l'excès vers une passivité pure ou une activité pure qui anéantiraient toute idée d'unité, d'individualité. (DH, 61-2) Au même temps elle n'est pas assujettie à une volonté, donc elle tombe en dehors de la personnalité, d'une personnalité spécifique. (DH, 79) L'habitude crée donc une deuxième nature qui trouve ses origines dans la volonté mais qui arrive au cœur même de l'investigation sur l'être, sur ce qui constitue l'être : la tendance à persévérer dans l'acte. (DH, 112) L'habitude est donc une activité involontaire, un fond productif dans lequel l'être se manifeste. Même s'il est vrai que c'est la répétition qui crée l'habitude, Ravaisson insiste sur le fait que toute réception de la répétition passive provoque une habitude faible, qui perd de sa puissance au cours de la répétition incessante dans laquelle l'individu commence à s'habituer, devenant par-là même insensible. (DH, 67-8) Ravaisson cherche le désir qui fait que la répétition interne crée de l'habitude. La répétition reçue crée un besoin, un manque

(DH, 70-71) mais le désir, en tant que complètement positif, crée de vraies habitudes. (DH, 102)

Ravaisson garde, dans ses investigations sur l'habitude, le concept d'un Moi comme quelque chose qui reste stable et par rapport auquel le mouvement de l'habitude devient intelligible. Dans une interprétation de Kant qui garde le Moi en ignorant la fêlure transcendante du temps (que Deleuze développe), Ravaisson n'arrive pas à dépasser la philosophie de l'identité. Il est encore critiquable de rendre intelligible l'action dans l'habitude seulement à condition qu'elle conserve « un petit Moi qui contemple ». (DR, 15) Les raisons pour lesquelles le moi est conservé sont profondes mais ils trouvent leur origine, peut-être, dans la distinction que Ravaisson fait entre extérieur et intérieur et qu'il présente comme évidente. Il y a des impressions passives que nous recevons de l'extérieur, impressions filtrées par les hommes et les animaux, et il y a l'intériorité, une activité soit consciente (l'entendement) soit inconsciente (le désir comme fondement). C'est cette distinction qui permet à Ravaisson de critiquer Hume ; il accuse le philosophe écossais de croire à une association des idées qui explique l'habitude comme s'il y avait une attraction entre les idées. (DH, 106 et note 64) Deleuze montre comment c'est l'esprit, l'imagination qui contracte, qui rend possible qu'on puisse parler d'une répétition de l'habitude. Mais la synthèse de l'imagination est passive, reste passive comme fondation de l'activité de l'entendement ou de la réflexion. Si Ravaisson et Deleuze sont d'accord sur le rapport entre l'habitude et les fonctions conscientes la différence qui persiste entre eux est que l'habitude est active pour un et passive pour l'autre. Mais chez Deleuze la distinction entre intérieur et extérieur perd son sens. L'habitude, c'est-à-dire l'habitude de produire des habitudes, la capacité de prendre ce qu'on appelle habituellement des habitudes, est contemplative. Le Moi de l'habitude n'est pas trouvé dans la répétition de l'habitude, n'est pas découvert comme fondement mais il est forme, il est une contemplation, une contraction qui implique la passivité autant que l'activité. (La dilatation et la contraction DR, 101) Ravaisson associe correctement le désir et l'habitude avec la positivité pure, l'identité de l'idéal et du réel, mais il conçoit la passivité comme un manque, un besoin. Cependant, si l'idée du Moi en tant qu'unité, point de repère absolu, est abandonnée, il n'y a plus de raison de considérer la passivité, l'extérieur comme gouverné par le manque. Pour le moi qui contemple, le Moi vide qui renvoie, bien sûr, à la troisième synthèse du temps, il n'y a pas de différence significative entre extérieur et intérieur. Nous ne sommes pas une unité, nous sommes une somme des milliers de contemplations passives dans nos muscles et nos organes (DR, 101) S'il y a encore

une distinction entre extérieur et intérieur, elle se fait par des voies tout à fait différentes que celle de la distinction entre passivité et activité en tant que différence entre positivité et manque. La différence entre Ravaisson et Deleuze n'est pas une différence de terminologie : ce que Deleuze appelle passif, Ravaisson le divise entre passif et inconscient (mais actif, intérieur). Comme le moi n'est rien de substantiel, n'est pas un point fixe, il serait absurde de parler d'intériorité ici et de penser que toute activité est intérieure. La distinction se réduit à la positivité qui domine la pensée de Deleuze et qui laisse peu de place à la passivité - le manque qui est résultat seulement de processus d'oedipianisation, de construction de personnalités abstraites. Si l'habitude joue un rôle pour Deleuze, c'est, comme chez Ravaisson, pour descendre du conscient, du niveau de la personnalité jusqu'à l'inconscient, au niveau des intensités singulières pour les libérer. L'habitude produit une deuxième nature mais elle est toujours en train de devenir plus adéquate que la première qui est une personnalité abstraite. Là se situe le sens du pari dans le contexte Deleuzien – risquer, mettre en question et en danger la personnalité, l'identité acquise pour gagner la positivité du désir.

Le Désir

Dans le discours de la machine ce qui peut déranger un deleuzien est l'idée du manque, de besoin de vérité. Il y a deux aspects différents ici pour ce problème, deux aspects qui touchent toute l'histoire de la métaphysique et que Deleuze commence à défaire à l'aide de Spinoza. D'un côté il y a la notion de manque, d'insuffisance de nous même, insuffisance qui doit être comblée par ce qui est, finalement, une création métaphysique : la vérité. De l'autre côté, il y a la notion même de la vérité et sa façon de se présenter à nous, ou, pour mieux dire, de se représenter.

Pascal voit l'importance radicale de l'habitude, du sentiment comme médiateur entre la raison et nos actions et comme fondement pour notre pensée même. Le problème que Spinoza présente est le suivant : comment est-ce que la raison peut dominer un sentiment, comment est-ce qu'un raisonnement abstrait peut nous faire agir contre notre habitude ? (avec la conséquence qu'est possible de voir la meilleure voie pour agir mais de poursuivre la mauvaise –Ovide, *Métamorphoses*) C'est-à-dire, comment est-ce que notre raison, en pensant au pari, peut influencer et dominer nos habitudes qui nous déterminent, comme automate spirituel, à agir comme nous l'avons toujours fait ? La réponse de Spinoza semble implacable : il est impossible que la raison détermine un affect, que la raison soit plus puissante. Mais ce n'est pas la fin de l'histoire, car chaque raisonnement, chaque pensée est

aussi un affect. Si nous pouvons rendre les affects qui accompagnent la raison plus puissants que les affects passifs qui constituent nos habitudes nous pouvons changer nos sentiments, notre nature pour arriver à ce que Pascal appelle une deuxième nature. Pour utiliser les mots de Spinoza, les affects actifs doivent devenir plus puissants que les affects passifs. Les affects actifs sont utiles pour nous parce qu'ils trouvent leur origine, leur source, dans notre nature. Leur utilité découle de notre puissance à produire, de notre conatus qui n'est pas seulement effort de se maintenir en existence (vu comme instinct de survivance) car se maintenir en existence implique un agrandissement continu du mode que nous sommes. Chez Pascal, l'impulsion d'accepter le pari, de reconnaître l'état impuissant et maudit dans lequel nous nous trouvons, a son origine dans la manque que nous ressentons, dans la perte de notre première nature. Cette première nature est toujours ressentie comme un manque, une absence, l'angoisse qui fait que nous sommes un monstre incompréhensible qui oscille entre la grandeur de notre potentiel et la bassesse de ce que nous sommes maintenant. Mais cette première nature ne trouve aucune place chez Spinoza. De même, elle ne trouve aucune place avec Deleuze, car ce que Spinoza appelait conatus, notre nature, Deleuze le nomme libido. S'il y a une première nature chez Deleuze, c'est le résultat d'une illusion, d'une croyance en une personnalité abstraite. L'impulsion d'avoir le maximum d'affections actives possible n'est pas le résultat d'une décision consciente ou d'un sentiment de manque, mais il est le résultat d'un instinct : l'instinct de mort. L'instinct de mort est le corps sans organes, la position anti-productive dans un processus de production, un processus qui n'est rien autre que production. (AO) Considérer le processus de production, les affections actives, du point de vue de la vérité signifierait de manquer le sens de la description que Deleuze donne. Ce qui est essentiel est la production perpétuelle, en dehors de toute négation, de tout processus inscrit sur le Corps sans Organes. L'instinct de mort est la description positive du mouvement de libération des intensités, de déterritorialisation. La tentation de dire que l'instinct de mort, l'événement de la mort comme événement plus grand que moi-même qui mène à la défaite des illusions, des formes de territorialisations, est une plongée dans la profondeur du corps sans organes, doit être évitée. Il ne s'agit ici que d'une logique des surfaces, les habitudes ne descendent pas dans un fondement obscur mais libèrent l'obscurité qui est déjà présente à la surface mais à laquelle nous restons aveugle en tant que territorialisé. Transformer l'instinct de mort, le pouvoir libérateur de cet événement, dans une habitude, une ligne de fuite positive, active en tant qu'extérieur, à la surface, est le sens de l'ascèse, de l'exercice difficile que Deleuze propose contre toute forme de pouvoir abusif. Comme il dit dans l'abécédaire,

l'existence même de la philosophie est une garantie contre la stupidité, contre toute forme de croyance aveugle.

Le sens profond du pari de Pascal est la découverte de la répétition qui est le fondement de notre existence, existence qui consiste dans un choix perpétuel. Grâce à la nature du pari qui nous implique complètement et auquel il nous est impossible d'échapper nous sommes forcées de jouer un jeu du hasard. Il nous est impossible de voir au-dessous du pari, de trouver un fondement pour la répétition du pari. Nous sommes véritablement confrontés avec le sans-fond, l'Urgrund de notre existence, avec le pari, qui est un Ungrund. Pascal découvre aussi que pour jouer ce jeu de hasard total, jeu essentiellement différent de tout autre, nous avons besoin des moyens différents. Nous devons développer une deuxième nature qui, par des moyens pratiques, par l'ascèse, nous permet de bien jouer. Nous avons déjà vu quelle est la formule de Pascal, fondée sur l'abêtissement et les sentiments qui guident la raison et nous avons aussi suivi les changements que Spinoza et Deleuze ont introduit dans cette doctrine. Cependant, ce que nous avons élucidé jusqu'à maintenant est de nature purement formelle. Nous avons le schème du processus qui doit être poursuivi, mais il est impératif de se concentrer maintenant sur son contenu.

Si nous voulons prendre au sérieux la conjecture de Deleuze et Guattari dans l'Anti-Œdipe et arrêter de considérer le désir comme un manque, un besoin, nous sommes obligés de voir par quoi les deux auteurs veulent remplacer cette notion. Qu'est-ce que le désir signifie pour eux ? Dans l'anti-Œdipe les machines désirantes sont des machines de production. Le désir est actif, il produit. Ce que les machines désirantes produisent sont des flux et des coupures dans ces flux. Il serait faux de penser que le désir produit des objets ou des personnes-il produit ce que Deleuze appelle avec Mélanie Klein des objets partiels. Le désir, par nature schizophrénique, produit des flux et des coupures dans ses flux, il prélève et coupe les flux par des machines désirantes. Les objets partiels, les coupures dans ces flux, produits par les trois synthèses (connective, disjonctive en conjonctive) ne sont pas des personnes. Le désir n'est pas le désir d'un sujet. (AO, 86) Si on confond les deux séries (flux-objets partiels et personnes-sujets) nous sommes perdus devant les paralogismes de la psychanalyse. Pour avoir des personnes globales, des sujets, nous avons besoin premièrement de la triangulation caractéristique à l'Œdipe mais, au niveau de désir, cette triangulation n'existe pas encore. Les objets partiels se trouvent toujours dans des séries, des flux et sont en rapport avec un corps plein qui les repousse ou les attire. Quand les objets partiels deviennent des personnes « privés » ils sortent des séries, ils deviennent individuels et donc oedipianisés. (AO, 167) Le

statut des objets partiels n'est pas du tout simple. Ils sont décrits par Deleuze comme des vases non communicantes, des cloisonnements qui ont entre eux une distance affirmative (AO, 51). La schizophrénie produit des flux mais elle coupe aussi les flux, crée des intensités qui sont closes. Mais le type de cloisonnements est différent de ce qu'on entend d'habitude par là. Les vases non communicantes n'excluent pas la possibilité de sauter de l'un à l'autre, de glisser entre les objets partiels. Déjà la synthèse disjonctive introduit une façon de délimiter les objets partiels qui ne mène pas à un choix décisif mais à des intensités quantitatives, des essences singulières qui sont enregistrées sur le corps plein, le *socius* et qui donc, en même temps, ne sont pas séparées définitivement et non plus parties d'une totalité.

Les intensités se trouvent enregistrées sur un corps plein, un corps sans organes. Ce concept ne renvoie pas à un manque d'organes mais à l'absence d'une certaine organisation de ces organes, d'un organisme. Les organes se comportent comme des objets partiels et jamais comme des objets complets avec une identité fixe. Leur mobilité sur le corps sans organes garantit que les flux de production d'intensités ne sont jamais bloqués. Bien sûr que les flux peuvent être coupés, que des segments de flux peuvent être enlevés et transférés mais il n'y a jamais une coupure radicale, une limite absolue du flux. Cela explique comment, même s'il y a des singularités, (les intensités) le passage d'une intensité à l'autre n'est pas exclu. EN même temps, le corps sans organes n'est jamais une totalité, la simple somme de tous les objets partiels. Le corps sans organes n'est jamais une totalité car il vient avant les intensités, avant la production des intensités. Il est en effet produit par la synthèse connective, synthèse de production qui est la première décrite par Deleuze (AO, 15) Le CSO n'est pas une totalité perdue et il n'est pas non plus un *telos*, le but de la production. Il est seulement un fondement, une surface sur laquelle la production prend place. L'idée de la totalité présente les choses comme les parties d'un ensemble et montre également comment, pour un dialecticien, le sens de chaque chose existe grâce à la signification que l'ensemble a et que l'ensemble donne à chacune de ses parties. On voit comment la notion de la totalité est connectée avec l'idée de signifiant, de la totalité comme signifiant, idée qui va être fortement combattue par Deleuze (surtout dans Mille Plateaux). Il suffit pour le moment de dire que le concept de la totalité est rejeté par Deleuze dans ses trois formes : *arché*, *telos* et grand signifiant.

La notion de totalité va faire place au concept de multiplicité. Dans une formule que Deleuze utilise plusieurs fois (Abécédaire, lettre U), la multiplicité est un ensemble de singularités qui manque l'Un. C'est l'Un qui est la totalité, le principe de toute chose, et Dieu

qui est source de confusion dans le penser et n'a rien à voir avec le corps sans organes. Quand il traite du problème de l'univocité dans son étude sur Spinoza, afin d'expliquer cette idée de quant à l'être accompagné des ses essences singulières, Deleuze utilise l'exemple d'un mur blanc. Sur le mur il est possible qu'il y ait plusieurs nuances de blancs. Les nuances sont différentes seulement par l'intensité du blanc. Elles n'ont aucune existence en dehors du mur et du blanc qui couvre le mur mais elles sont ce que Spinoza appelait des modes : des intensités quantitatives qui ne sont pas subsistantes mais qui sont inhérentes au mur qui est leur fondement immanent. Les modes, les affections de la substance sont ce que Deleuze va appeler hecécités et elles se trouvent sur le corps sans organes. Ici, les hecécités sont des intensités libres, non-liées, parties des séries des flux, des objets partiels qui ne sont pas complétés, achevés. Le corps sans organes manque de forme ou de figure et Deleuze écrit que son nom est « instinct de mort ». (AO, 15) Le CsO est la mort de l'un, de la personne, de tout ce qui se trouve à la base de la représentation. Si le CsO est l'instinct de mort, s'il a vraiment sur lui des intensités non-liés, il est le fondement des objets partiels, des hecécités mais il est lui-même le sans fond, ce que Deleuze appelle déjà dans « Différence et Répétition » le Thanatos, la répétition terrible et silencieuse.

La promenade schizophrénique de Dieu

Nous savons maintenant que la répétition, l'instinct de la mort va libérer les intensités, les différences. Il reste à analyser comment, par quel exercice, quelle ascèse peut opérer cette libération et quelles sont les étapes de cette libération, comment elle se fait. C'est l'expression philosophique présente dans l'œuvre que Deleuze a écrite avec Guattari qui apporte de nouveaux moyens conceptuels aptes à décrire ce processus de libération. C'est vers la promenade schizophrénique que nous sommes obligés, maintenant, de tourner nos regards.

La relation de la schizophrénie avec le capitalisme, avec ce que Deleuze et Guattari identifient comme la nature du capitalisme présente, dans le passage de l'Anti-Œdipe aux Mille Plateaux, sinon un changement au moins un déplacement de point de vue, d'emphase sur certains aspects. Dans l'Anti-Œdipe, la schizophrénie est la limite du capitalisme. (AO, 292) Elle est la limite externe du capitalisme, situation qui signifie que la schizophrénie est ce qui entraîne le capitalisme. Profondément, le capitalisme a une tendance vers le mouvement schizophrénique. En même temps le capitaliste est fasciné par ce que Deleuze appelle Urstaat (AO, 311)-une structure de nature paranoïaque qui tend à tout organiser, à fixer des formes et

des règles, à empêcher le mouvement schizophrénique. Le capitalisme reste attaché à cet idéal paranoïaque d'état complet, achevé, parfait. L'Urstaat est le Grand signifiant qui essaye de tout stratifier, de tout mettre dans le régime de *double bind*. Dans Mille Plateaux, Deleuze et Guattari vont commencer à accentuer les aspects positifs de la stratification opérée par l'appareil d'état. Sans oublier, à aucun moment, les désavantages de toute structure, de toute reterritorialisation, le capitalisme ne joue pas un rôle tout à fait mauvais en structurant le mouvement schizophrénique. L'axiomatique interne du capitalisme incriminé dans L'Anti-Œdipe devient une expression du pouvoir d'expression. L'axiomatique du capitalisme ne doit pas être confondue avec la domination établie par le prêtre ou par le psychanalyste. La tendance des derniers et de chercher une structure finale, stable, achevée. Si le capitalisme reste dans un processus continu de faire et de défaire des axiomes, il n'est pas sujet aux mêmes illusions. En effet, l'illusion ici est de croire en la permanence des axiomes qui sont seulement des produits, des créations soumises aux temps. L'axiomatique finaliste des prêtres et des psychanalystes n'exprime rien, elle inhibe.

Le problème ou le changement d'attitude de Deleuze et de Guattari sur la stratification apparaît clairement dans le passage de l'Anti-Oedipe à Mille Plateaux, c'est la relation entre Dieu et l'organisation, la stratification. A la page 15 de l'Anti-Œdipe l'action spécifique de Dieu est d'étrangler le corps sans organes, de le saloper en l'organisant. Selon les mots d'Artaud, le corps n'a pas besoin de devenir un organisme, d'avoir des organes. Dieu forme des organes, change un corps sans organes dans un organisme par des opérations de divisions. Ces divisions se passent, comme les synthèses disjonctives, sur le corps sans organes mais elles ont la propriété d'être exclusives. Dieu introduit un usage négatif, limitatif des synthèses disjonctives. Le processus qui change la nature de la synthèse disjonctive est tracé par Deleuze et Guattari par rapport à ce que Kant a déjà bien observé : Dieu est le maître, le principe du syllogisme disjonctif. (AO, 90) Cela implique le résultat des disjonctions et des limitations d'une totalité. La séparation radicale entre les termes des disjonctions, leur incomposabilité mène inévitablement à une totalité qui est le signe de la nostalgie d'un paradis perdu. Dieu est associé ici à l'Oedipe qui nous forme comme personnes, qui nous donne des identités et empêche notre mouvement de glissement parmi les intensités pré-personnelles. Le double bind, à cette époque, signifie la fixation des deux alternatives, deux choix dont l'opposition est insurmontable, qui se prête plutôt à un traitement dialectique qu'à une attitude deleuzienne. C'est dans Mille Plateaux que les aspects positifs de toute stratification vont surgir. Le double bind, la strate qui est jugement de Dieu ne perd pas ses

dangers, ce qu'Artaud dit reste vrai. EN même temps, les strates expriment quelque chose, elles ne sont plus le simple résultat d'une totalité, d'un signifiant appliqué artificiellement et arbitrairement au corps sans organes.

Dans ses réflexions sur la peinture, Deleuze s'occupe encore une fois, comme on pourrait l'attendre, de la représentation. Cette fois-ci, il ne s'agit pas du concept de représentation dans la philosophie mais de la manière dont l'art (de la peinture dans ce cas) représente (des personnes, choses, etc.) Prenons l'exemple de l'« Enterrement du comte d'Orgaz ». La surprise que Deleuze prépare pour son analyse est que, même en dépit de l'époque à laquelle la peinture a été réalisée et donc en dépit de ce qui passe comme usance dans l'histoire de l'art, cette peinture El Greco n'est pas sujette aux limitations de la représentation. Si nous regardons la moitié inférieure du tableau, nous pouvons observer comment le corps de celui qui va être enterré s'allonge, dépasse les proportions réalistes, de ce que signifie une peinture dans un livre d'anatomie. Comme tout cela vient après les grands maîtres de la renaissance, nous ne pouvons pas expliquer l'élongation du corps par un manque de techniques de représentation. En effet, il s'agit d'un dépassement qui est encore plus visible dans la moitié supérieure de la peinture. Dans l'espace céleste, Dieu et les bénits qui attendent le comte dépassent les formes figées de l'existence terrestre, représentative. Dieu n'est pas apte à être représenté : « Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre » (Exodus, 20.4) Les personnages célestes sont le produit de la fantaisie, de l'imagination productive, ils déterritorialisent la figure, la représentation. Les figures sont en train de s'allonger, la peinture est toujours un processus de déterritorialisation. Cet aspect n'est pas simplement le vestige d'un art qui est essentiellement figuratif mais, au contraire, montre comment la déterritorialisation arrive. (Bacon-chapitre 2) Elle est toujours un devenir sans sujet qui est complété par la reterritorialisation. Le mouvement en dehors du figuratif, la ligne de fuite propre à un grand artiste renvoie, dans ce cas, à un Dieu qui ne reste pas le principe du syllogisme disjonctif. La façon d'y échapper que Deleuze retrouve chez Bacon est tout à fait remarquable. Il montre premièrement comment la géométrisation de l'art (Mondrian) et l'expressionnisme abstrait (Pollock) essaient de dépasser le figuratif dans deux directions différentes: l'impressionnisme par un pur mélange, un chaos, et l'abstractionnisme par une formalisation qui perd toute idée de ressemblance. (B-chapitre 1) Le danger est que ces deux formes ne laissent pas la possibilité de se reterritorialiser. La déterritorialisation qu'ils expriment peut devenir un vice (dans un sens éthique, bien sûr et

non morale). Ils sont tellement préoccupés par l'abandon des formes qu'ils oublient leur pouvoir d'expression. Ils oublient que le chaos n'est jamais amorphe, il ne manque jamais d'individualités - Il manque une organisation, exactement comme le corps sans organes. Finalement il est possible de voir cela comme la vraie force de la solution de Bacon à la question de la représentation. Le figuratif est seulement une façon de territorialiser, on le dépasse vraiment sans le nier mais en le réarrangeant, en trouvant le pouvoir d'expression qui est son fondement.

Dans ses homélies à l'évangile selon Mathieu, St. Jean Chrysostome met en évidence le fait que les disciples de Jésus n'ont bien compris la signification, la mission du Christ qu'après sa mort sur la croix. C'est un commentaire qui se plie très bien à la critique deleuzienne de la mort personnelle en conjonction avec la critique de Dieu comme Grand Signifiant qui fixe une fois pour toujours toutes les significations. Ce que les disciples, et Chrysostome avec eux, ont manqué est que ce n'est pas la mort sur la croix que Jésus est venu pour nous montrer. Mourir, nous l'avons toujours fait. Ce qu'il a à montrer est que l'instinct de mort est actif dans la religion de l'amour, dans la libération par rapport à toutes formes présupposées éternelles. L'instinct de mort, en tant que pouvoir positif, ne détruit pas, n'anéantit pas mais il reforme. Dans l'analyse de Deleuze de la peinture du Goya, ce qui est essentiel n'est pas la mort du comte. C'est le passage à un tout autre ordre de connaissance, au-delà de la représentation, qui est le noyau de la signification philosophique de cette œuvre d'art. Si nous nous rappelons l'avertissement de Deleuze dans « Différence et Répétition » du fait que la mort personnelle et la mort impersonnelle ne coïncident jamais, nous voyons que la mort physique, la crucifixion sont les choses les moins importantes ici. Il ne faut pas mourir, il faut vivre mais en faisant mourir tout ce qui nous rend immobile et cela inclue la mort personnelle.

La mort impersonnelle est un exercice, une habitude apprise dans une longue ascèse qui nous permet de libérer les intensités. Elle nous permet de fuir les pseudo-formes qui se présentent comme éternelles, comme fixes et de voir les essences singulières, les nœuds et les coupures des machines désirantes qui fondent le flux de la promenade schizophrénique. Ce processus de libération est le but de la discipline de la schizo-analyse. Mais cette libération détruit la liaison des intensités, la liaison qui est la vie. Deleuze nous a déjà avertis dans *Différence et Répétition* du fait que la mort personnelle ne peut pas rencontrer la mort impersonnelle, même dans le suicide. Si les pulsions ne sont pas liées, un être humain (et tout être en effet) ne peut pas exister. La liaison est présentée, du point de vue descriptif, a

posteriori, comme principe du plaisir, mais elle a comme fondement l'effort de persister en l'existence, le conatus qui maintient la liaison. Si la liaison est détruite, si la déterritorialisation est complète, tout deviendra chaos : « Havoc and spoil and ruin are my gains » (Milton, Paradise Lost, Book II). La schizo-analyse ne peut pas rester destructrice si le projet de « Différence et Répétition », de séparer la mort personnelle et la mort impersonnelle, reste fondamental à la démarche philosophique de Deleuze. L'innovation de Deleuze et de ne pas essayer de conserver la vie en figeant l'opposition entre la vie et la mort. Cela serait une façon de penser qui retomberait dans la confusion entre mort personnelle et mort impersonnelle. La conjecture ici est que la mort impersonnelle dépasse les limites de la mort personnelle, en tant que mort d'un être individuel. La mort est un mouvement infini qui, du point de vue de l'absolu, ne peut pas être distingué de la vie, de la vie inorganique qui elle, non plus, n'est pas limitée par des êtres singuliers. Ce qui est ici appelé absolu ne doit pas, il faut se rappeler, être confondu avec une totalité d'aucune sorte. L'absolu est le principe de production, la substance spinoziste, la dynamique de la nature décrite par Schelling dans ses recherches sur la philosophie de la nature. L'absolu est une intensité infinie qui découpe des flux et les forme de nouveauté. Il est le *natura naturans* qui regroupe en même temps qu'il décompose et qui fait que certaines pulsions deviennent dominantes dans des relations entre des forces. Cette force dominante peut être appelée libido ou conatus et elle se donne d'autres forces, elle les domine. Une telle investigation, recherche de physique qui n'est pas descriptive mais dynamique, montre l'inévitabilité, dans toute composition, de la domination d'une force. C'est la nature de la domination qui nécessite d'être développé si l'investigation de l'exercice de la mort doit être plus qu'unilatéral, et doit comprendre le processus de la mort dans toute sa complexité. Quel type de domination ne tombe pas dans une relation dialectique, un processus qui produit toujours une synthèse des forces en les sublimant ? Comment éviter la négation des forces assujetties, comment ne pas couper leur force d'expression, comment la force dominante ne devient-elle pas oppressive comme le prêtre ou le psychanalyste ? Finalement, comment éviter l'automutilation caractéristique du type Origène, l'automutilation au nom d'un idéal transcendant qui ne veut pas seulement nous organiser mais nous assujettir, nous dominer ? Et comment arriver à découvrir la puissance d'agir de ce que nous sommes, de la liaison des intensités qui nous forme ? Comment ne pas jeter ton œil « loin de toi ; car il est avantageux pour toi qu'un seul de tes membres périsse, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne » (Matthieu 5.29) mais jeter le corps entier (en tant qu'organisme) et sauver les organes (en tant qu'intensités qui expriment) ?

L'expressivité de la mort

La mort impersonnelle est un devenir, un processus continu qui dépasse les limites de la personne, de l'adulte et actualise la tendance de l'individu, de l'embryon à aller vers le monde, à se retrouver dans le monde. L'aliénation, chez Deleuze, n'est rien autre que la séparation de l'individu et du monde, effet des processus d'œdipianisation et de territorialisation abusive, aveugle. La violence gagne un sens positif dans ce contexte non en tant que comportement abusif vers un individu mais en tant qu'expérience constitutive sans lequel la pensée n'existe pas. Sans la violence, on restera toujours dans le domaine de la représentation. Ce que la violence non-personnelle mais celle de l'instinct de mort fait surgir, l'inconscient, ne doit pas être vu comme un événement terrible, comme le surgissement de ce qui devrait rester caché. Dans le chemin qui commence avec la présentation de Sacher-Masoch Deleuze modifie son point de vue sur le Thanatos, sur la répétition terrible pour finir avec la joie, le bonheur du surgissement de l'inconscient. Le sans-fond ne menace pas, n'est pas le signe d'une chute comme chez Pascal ou d'un non fond qui demeure sauvage et dangereux, mais il est sauvage en tant que productif, en tant qu'actif. L'instinct de mort, le Thanatos est l'instance qui produit toujours, qui ne peut jamais s'arrêter et qui donc est la vie la plus fondamentale, la vie organique qui est l'immanence de toutes productions mécaniques. Nous devons éviter d'être trompés par ce que Deleuze appelle le corps sans Organes, la surface, l'instance anti-productive. Il ne s'agit pas ici d'une dualité des principes, d'une pulsion qui est contraire à la libido. L'anti-productif n'est rien qu'une station dans le processus productif. Le Corps sans Organes ne sort en rien au dehors de la logique de l'activité, de la pure affirmation que Deleuze découvre déjà dans « Différence et Répétition ». La dualité production-anti production renvoie à l'ambiguïté transcendante de tous éléments actifs. Comme nous l'avons déjà vu en analysant quelque cas de l'histoire de la philosophie, la négation ne peut pas manquer dans une investigation transcendante. La démarche philosophique de Deleuze est de montrer que ce qui est nié aux intensités, ce qui manque aux objets partiels n'est pas autre chose que le signe de leur abondance, du Non qui est un problème en produisant des réponses. Deleuze cherche toujours à aller vers le concret, vers le distinct et le déterminé et c'est donc pour cela qu'il n'arrête jamais d'essayer de libérer les différences réelles. En poursuivant la tradition transcendante depuis Kant, il donne du sens au temps. Une grande partie de ce que Deleuze écrit est une clarification de la notion de temps, comme nous l'avons vu dans la physique et dans la biologie. Il ne renonce pas à la tâche de la philosophie d'orienter, de donner du sens aux notions les plus fondamentales que

ces sciences utilisent et qu'ils ne peuvent pas clarifier eux-mêmes. Si considéré en lui-même, l'instinct de mort n'est rien d'autre que la vie, la vie au-delà de la représentation de la vie et sa manifestation, loin d'être un secret terrible, est l'événement le plus utile. L'événement, l'inattendu qui ruine tous les postulats de la représentation, est une singularité qui se répète, une différence qui nous donne à penser en tant qu'il se manifeste dans l'habitude. L'habitude, station passive qui montre la communication entre l'intérieur et l'extérieur et l'illusion de fonder une différence entre intérieur et extérieur avec l'aide d'un sujet, d'un concept de Moi, nous ouvre l'accès à une raison inconsciente, qui a plus à voir avec les affects qu'avec l'entendement. En faisant une habitude de l'instinct de mort, de cette expérience, nous puisons dans le transcendantal, nous voyons comment le fondement nous fait tomber dans le sans-fond. Si l'origine temporel, empirique d'une habitude peut se retrouver dans notre entendement et notre volonté, comme le veut Ravaisson, son Grund, son fond immanent est l'inconscient, la passivité (concept pris dans le sens deleuzien comme antonyme de l'activité synthétique kantienne) de l'instant anti-productif du corps sans organes. Seulement, en faisant surgir l'inconscient nous pouvons avoir accès au pli que la raison fait sur les affects. Le pli, ou si nous voulons une reterritorialisation non personnelle mais pré-personnelle crée toujours des formes d'organisation, des identités. La constitution de ces formes de domination, par opposition aux formes despotiques, est une constitution qui laisse s'exprimer la puissance des intensités ou des objets partiels. Nous ne refusons pas l'organisme mais l'éternité de l'organisme. En glissant d'un organe à l'autre, d'une heccéité à l'autre, nous sommes toujours en train de nous libérer. Toute idée de première nature est abandonnée. Nous avons seulement une série infinie de deuxièmes natures, d'assemblages politiques, économiques, conceptuels qui donne des réponses variés, distinctes des problèmes qui insistent dans l'immanence. Tout au long de ce travail, la mort impersonnelle a été présentée comme la mort des identités, comme la négation de ce qui est à son tour une négation (des différences). Ce point de vue reste toujours extérieur. L'enjeu de la philosophie deleuzienne est de montrer comment, dans le jeu des forces productives, la création du réel exclut toute synthèse ou tout compromis. La détermination agonique de la réalité, sa force aorgique ne soumet qu'à la règle de l'expression, de la meilleure (plus utile) formule pour formuler une identité. Mais cette formule est toujours changeante.

Si, à la fin de ce travail, il était encore permis de risquer encore une conjecture, il serait peut-être utile de compter, à côté des distinctions entre personne et individu, intérieur et extérieur, négation et Non-problématique, mort personnelle et impersonnelle, une autre

distinction que Deleuze fait jouer dans sa philosophie par rapport à Spinoza. Nous avons déjà invoqué la différence entre le deuxième et le troisième genre de connaissance. Deleuze passe de la deuxième connaissance, par notions communes qui lient les objets comme causes et effets au troisième type qui dépasse le point de vue des connexions causales. Comme si Spinoza avait lu Hume, Deleuze trouve avec la synthèse disjonctive un moyen de défaire toute stabilité, de trouver l'élément anti-productive indispensable pour la production des modes dans la substance et dans les attributs. La libération, but pour Spinoza et pour Deleuze, n'existe pas si l'instinct de mort ne crée pas la synthèse disjonctive qui fait les intensités pré-personnelles surgir.

Ce que Deleuze change, en passant de Différence et Répétition à Mille Plateaux en passant par l'Anti-Œdipe, est l'accent sur la force positive, productif qui exclue toute dualité, négativité. La mort, le Thanatos qui est une répétition terrible devient le corps sans organes qui enregistre les objets partiels. L'instinct de mort est maintenant la force qui crée et gouverne tout et qui oriente, donne le sens de la nature. Dans tout ses aspects, soit qu'il se manifeste comme déterritorialisation ou reterritorialisation, soit comme décomposition (du point de vue des sujets et objets) et instance anti-productive ou recomposition (comme nature naturante) l'instinct de mort est la libération des intensités, des éléments fondamentales de l'ontologie deleuzienne qui se trouvent emprisonnées dans des illusions transcendantes. La composition opérée par la force du Thanatos ne mène pas à une illusion mais à la constitution des nouvelles formes d'expression.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Deleuze (abréviations)

L'Abécédaire, Interview avec Claire Parnet. Produit et réalisé par Pierre-Andre Boutang, Editions Montparnasse, cite comme B

Francis Bacon: Logique de la sensation. Paris: Edition de Seuil, 2002, ISBN 978-2-02-050014-2, cite comme FB

Différence et Répétition. Paris: PUF, 1993, ISBN 2-13-045516-6, cite comme DR

Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel. Paris: les Editions de Minuit. 1967/2007, ISBN 978-2-7073-2010-0, cite comme PSM

Spinoza et le Problème de l'Expression. Paris: Les Editions de Minuit, 2005, ISBN 2-7073-0007-1, cite comme SPE

Avec Guattari

L'Anti-œdipe. Paris: les Editions de Minuit, 1972/1973 ISBN 978-2-7073-0067-6, cite comme AO

Mille Plateaux. Paris: Les Editions de Minuit, 2006 ISBN 2-7073-0307-0, cite comme MP

Littérature secondaire

Badiou, Alain. *Deleuze: la Clameur de l'Être.* Hachette Littératures, 1997, ISBN 978-2-0127-9331-6. Cite come CE

Goddard, Jean-Christophe. *Violence et Subjectivité: Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, ISBN 978-2-7116-1971-9 cite comme VS

Ansell-Pearson, Keith. *Germinal Life*. Routledge, 1999, ISBN 0-415-18351-0. Cite comme GL

Autres œuvres

Eddington A.S. *The Nature of the Physical World*, New York: The Macmillan Company and Cambridge, England: At the university press, 1929, ISBN 1-4179-0718-5, cite comme NPW

Freud S. *Au-delà du principe du plaisir*. Paris: Presses univiersitaires de France, 2010, ISBN 978-2-13-057960-1 cite comme APP

Heidegger M. *Approches de Hölderlin*. Gallimard, 1996 ISBN 978-2-07-074380-3, cite comme AH

Holderlin F. *Œuvres* Gallimard, 1989 ISBN 2-07-010260-2, cite comme H

Jean Chrysostom *Homilies on the gospel of Saint Matthew* a <http://www.newadvent.org/fathers/2001.htm>

Kant I. *Critique de la Raison Pure* Flammarion, 2006, ISBN 978-2080713049

Pascal B. *Pensées*. Texte établi par Philippe Sellier, Paris: Editions Garnier, 1999 ISBN 978-2-253-16069-4

Platon. *The Republic*. a <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=D11AAF3711E2B22C54031E7E31729F5C?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0168>

Schelling F.W.J. *Recherches Philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*. Payot, 1977 ISBN 978-2228521505 cite comme RLH

Schelling F.W.J. *Exposition de mon système de la philosophie ; Sur le vrai concept de la philosophie de la nature -- F. W. J. Schelling -- Sur l'Exposition du système de l'identité de*

Schelling -- J. G. Fichte ; traduits, présentés et annotés par Emmanuel Cattin. Paris: J. Vrin, 2000 ISBN 2-7116-1453-0 cite comme MS

Schelling F.W.J. *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Librairie générale française, 2001, ISBN 2-253-06746-6 cite comme SN

Schelling F.W.J. *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1950 ISSN 1150-7837 cite comme LDC

Ravaisson F. *De l'habitude*. Rivages. Poches 1977, ISBN 978-2743601560 cite comme DH

Thirouin L. *Le hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1991 ISBN 2-7116-1054-3

Vaysse, JM *Totalité et Finitude : Spinoza et Heidegger* J. Vrin, 2004 ISBN 2-7116-1660-6-32, cite comme TF

Vaysse, JM *Totalité et Subjectivité : Spinoza dans L'Idéalisme Allemand* J.Vrin, 1994, ISBN 2-7116-1201-5198, cite comme TS

Table des Matières

| | |
|--|-----------|
| LA MORT ET L'INSTINCT DE MORT..... | 3 |
| <i>La personne et l'individu.....</i> | 3 |
| <i>La Repetition de Thanatos.....</i> | 8 |
| LA MORT ET LE FONDEMENT | 15 |
| <i>Le sans-fond et la violence.....</i> | 15 |
| <i>La troisieme synthese passive du temps.....</i> | 25 |
| LA MORT COMME ASCESE..... | 34 |
| <i>Le jeu.....</i> | 34 |
| <i>L'habitude.....</i> | 38 |
| <i>Le desir.....</i> | 42 |
| <i>La promenade schizophrénique de Dieu.....</i> | 46 |
| L'EXPRESSIVITE DE LA MORT | 51 |
| BIBLIOGRAPHIE | 54 |